

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

número 5

Artigos

Máximas
Rüdiger Bittner

Kant, Aristóteles e a ciência do ser enquanto ser
Vera Cristina de Andrade Bueno

A categoria da existência na refutação kantiana
do argumento ontológico
Sílvia Altmann

Um aspecto da crítica kantiana à semântica
dogmática: o problema da determinação na
construção do conceito de ser infinito
Leonardo Antônio Cisneiros Arrais

A Dedução do imperativo categórico
na Fundamentação III
Julio Esteves

Poderia Hare ter sido um Kantiano?
Darlei Dall'Agnol

A Antinomia do Juízo Teleológico e o
Princípio da Causalidade Natural
Renato Valois Cordeiro

Simbolização na filosofia crítica Kantiana
Joãosinho Beckenkamp

A Finalidade do gosto: um estudo sobre o
papel da Zweckmässigkeit na Crítica
da Faculdade do Juízo Estética
Pedro Costa Rego

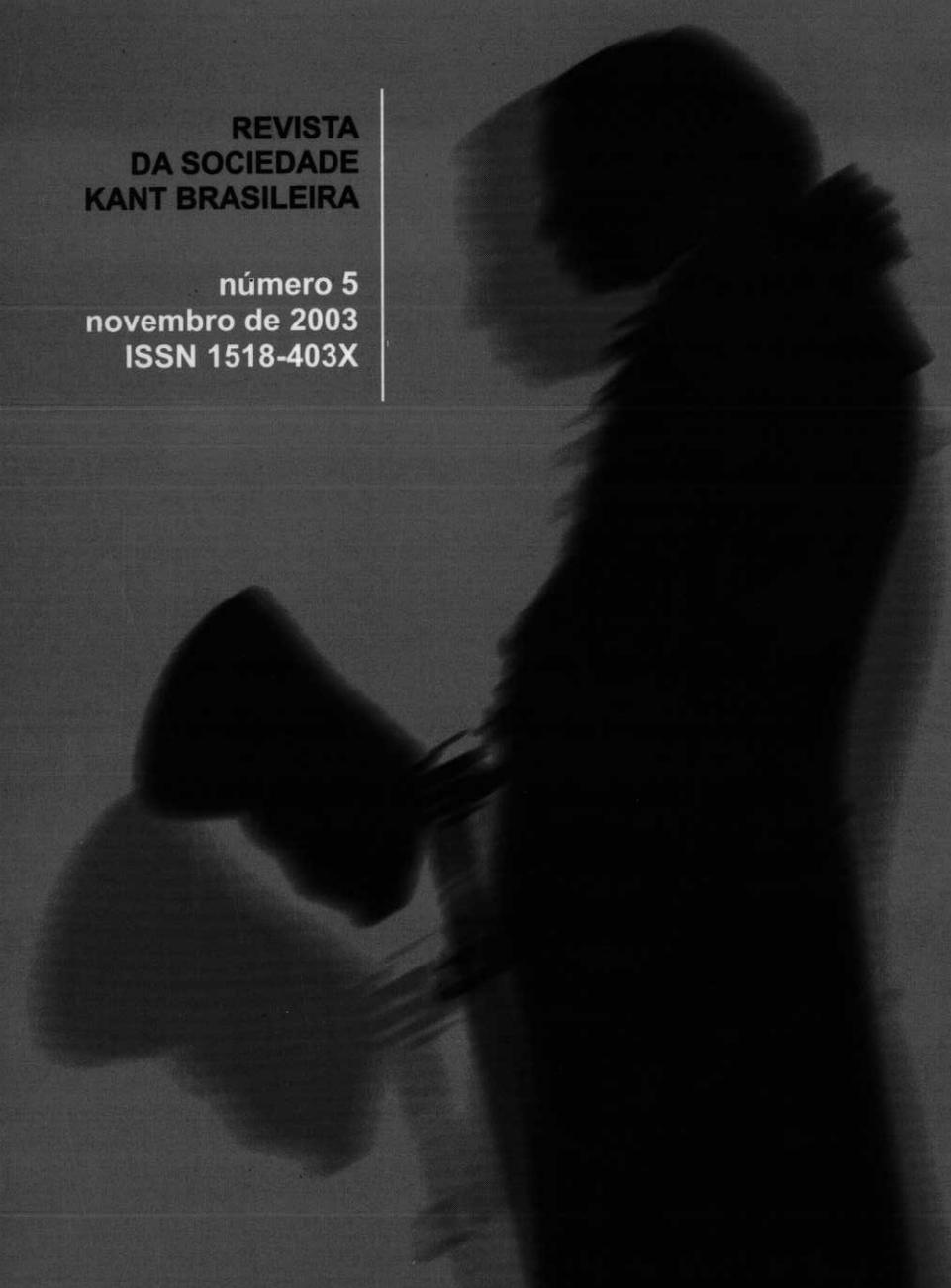
Studia Kantiana

número 5

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

número 5
novembro de 2003
ISSN 1518-403X



Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

**número 5
novembro de 2003
ISSN 1518-403X**

Editor

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo

Editor administrativo

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense

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 (11) 38183761 fax (11) 2112431
e-mail: ricardor@usp.br

Nota de apresentação

É com grande prazer que publicamos mais um número da *Studia Kantiana*. Em sua maior parte, os textos aqui publicados são provenientes de trabalhos apresentados no III Congresso Kant Brasileiro, realizado em novembro de 2001 em Itatiaia, no Rio de Janeiro. A ordem de aparecimento dos mesmos neste volume é correspondente à ordem de publicação das três *Críticas*, ou seja, os textos versando sobre a primeira *Crítica* aparecem em primeiro lugar, e assim por diante. Constitui exceção a isso o artigo de Rüdiger Bittner, um clássico na interpretação de um conceito fundamental da filosofia prática de Kant, a saber, o conceito de máximas, e que em boa hora encontra tradução em nossa língua.

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

Por fim, gostaríamos de expressar mais uma vez nossos agradecimentos à PUC-Rio pelo fundamental apoio que nos tem sido concedido nesse empreendimento de manutenção de publicação da *Studia Kantiana*.

Os Editores

Studia Kantiana

volume 5 número I
novembro de 2005

ISSN 1518-405X

Artigos

- 07 **Máximas**
Rüdiger Bittner, Bielefeld
- 27 **Kant, Aristóteles e a ciência do ser enquanto ser**
Vera Cristina de Andrade Bueno
- 47 **A categoria da existência na refutação kantiana do argumento ontológico**
Sílvia Altmann
- 61 **Um aspecto da crítica kantiana à semântica dogmática: o problema da determinação na construção do conceito de ser infinito**
Leonardo Antônio Cisneiros Arrais
- 79 **A Dedução do imperativo categórico na Fundamentação III**
Julio Esteves
- 105 **Poderia Hare ter sido um Kantiano?**
Darlei Dall'Agnol
- 129 **A Antinomia do Juízo Teleológico e o Princípio da Causalidade Natural**
Renato Valois Cordeiro
- 149 **Simbolização na filosofia crítica Kantiana**
Joãosinho Beckenkamp
- 165 **A Finalidade do gosto: um estudo sobre o papel da *Zweckmässigkeit* na Crítica da Faculdade do Juízo Estética**
Pedro Costa Rego

Máximas*

Rüdiger Bittner, Bielefeld

Neste artigo, gostaria de, primeiro, determinar de modo mais preciso do que ocorreu até aqui o que é uma máxima para Kant; e segundo, com base nisso, esclarecer o conceito de razão prática¹.

I

Em diversas passagens, Kant dá exemplos de máximas:

1. “Sua máxima, porém, é: Por amor de mim (*Selbstliebe*), tomo como princípio que, se a vida, prolongando-se, ameaça-me mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la.” (GMS 422)
2. “... então a máxima de sua ação seria: se creio estar necessitando de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, mesmo sabendo que isso nunca ocorrerá.” (GMS 422)
3. “Por exemplo, alguém pode tomar por máxima não tolerar impunemente nenhum insulto...” (KpV 36)”

* Tradução autorizada pelo autor. Artigo originalmente publicado nas *Akten des 4. International Kant-Kongress II/2*, 1974, pp. 485-498. Traduzido por Mauro Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo (ambos bolsistas da CAPES, Brasília, em fase de doutoramento na Alemanha e nos Estados Unidos, respectivamente), e revisado por Valério Rohden.

¹ Agradeço a Konrad Cramer pelas muitas conversas a respeito de Kant; sem elas este artigo não teria sido possível.

** Citações da *Crítica da razão prática* (KpV) extraídas da tradução brasileira de Valério Rohden (São Paulo: Martins Fontes, 2002).

4. “Por exemplo, adotei como máxima aumentar a minha fortuna através de todos os meios seguros².” (KpV 49)

“Máxima” é definida expressamente três vezes:

1. “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, aquele que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão tivesse completo domínio sobre a faculdade de apetição) é a lei prática.” (GMS 400)

2. “Máxima é o princípio subjetivo do agir, e tem de ser distinguida do princípio objetivo, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática determinada pela razão de acordo com as condições do sujeito (muitas vezes de acordo com a sua ignorância ou suas inclinações), e é, portanto, o princípio de acordo com o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, isto é, um imperativo.” (GMS 421)

3. “Proposições fundamentais (Grundsätze) práticas são proposições que contêm uma determinação universal (allgemeine) da vontade, [determinação] que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas, ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas, ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional.” (KpV 35)

As três definições concordam com o fato de que máximas são proposições fundamentais (Grundsätze), ou princípios (Prinzipien). Aquilo que é por meio delas determinado é o querer (Wollen) ou, de acordo com a segunda definição, o agir. A diferença específica da máxima é sua subjetividade.

Dizer que a máxima vale apenas subjetivamente tem um primeiro sentido, segundo o qual apenas meu querer e meu agir, não o do outro, estão submetidos ao princípio. O conjunto de tudo aquilo que pode ser considerado querer ou agir, nós o dividimos em subconjuntos, um para cada sujeito. Em

² Cito a *Crítica da razão prática* (abreviadamente: KpV) de acordo com as páginas da edição original de 1788; e a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (abreviadamente: GMS) de acordo com o quarto volume da edição da Academia.

um subconjunto, princípios válidos seriam então máximas (no conjunto todo eles seriam leis válidas); e algumas máximas seriam ao mesmo tempo leis, outras não.

Decisivo, pois, é que esse sentido de subjetividade não é suficiente para um conceito de máxima. Uma investigação empírica de meu comportamento, do tipo que Lewis White Beck descreve na parte III,1 de seu comentário³, pode ter como resultado que a cada insulto que me é feito siga-se um comportamento meu, em um intervalo de tempo oscilante entre determinados limites, que deve ser compreendido como vingança ao sujeito que me insultou. A proposição afirma a regularidade com que um tipo de acontecimento segue-se a um outro; ela estabelece uma lei da natureza. Mas então ela parece preencher todas as exigências que se faz de uma máxima: ela dá uma determinação universal de ações, e essa é subjetiva, à medida que diz respeito somente ao domínio de meu agir. No entanto, “S não tolera impunemente nenhum insulto” certamente não é uma máxima.

A diferença é visível no exemplo correspondente de Kant. Lá ele afirma “alguém pode tomar por máxima não tolerar impunemente nenhum insulto”. O conteúdo é o mesmo: que nenhum insulto fique impune. Mas na lei natural não se trata de alguém que tenha feito disso uma máxima, nem poderia, devido à matéria, tratar-se disso. Ao identificar-se determinada regra de meu comportamento, nada se decidiu sobre se eu próprio sou consciente dessa regularidade; portanto, menos ainda, se quero a subsistência da própria regra. Ela pode simplesmente manifestar-se sem meu saber ou querer. Ademais, o respectivo vingar-se pode ser um agir, e não um mero reagir. Posso ter, a cada vez, a intenção consciente de prejudicar o sujeito em questão, até mesmo consciente por que me insultou – contudo, sem saber nem querer agir sempre assim. Por isso, a regularidade assinalada por um observador externo pode na verdade ser compreendida significativamente como uma lei do meu querer e do meu agir, mas não como minha máxima; pois não fiz

³ Beck, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 29ss.

dela minha regra⁴. Contudo, do modo como a lei da natureza expressa isso, a vontade certamente quer regularmente; mas não quer, incondicionalmente, a própria regularidade. A locução predileta de Kant, “alguém toma algo como sua máxima”, comparada, por exemplo, com “alguém tem a máxima”, acentua um momento essencial: máxima é apenas aquilo que alguém toma como seu. Não a temos simplesmente, mas a estabelecemos como tal. Especialmente característico na formulação do primeiro exemplo é que “eu tomo isso como um princípio” é unido pleonasticamente a “Sua máxima, porém, é”, como se apenas pudessemos falar de uma máxima em geral de acordo com a fórmula daquilo que é posto como máxima.

Essa subjetividade da máxima – que se trata de uma regra querida pelo meu próprio fazer⁵ – é, em comparação à anterior, a fundamental. Pois, em primeiro lugar, essa limitação é nela incluída somente no domínio do meu agir: uma regra de ação que quero como minha não tem nada mais que meu agir como domínio de validade. Não, porém, o contrário, isto é, que cada regra que se refira apenas a meu agir seja querida por mim. Em segundo lugar, enquanto a primeira subjetividade marca apenas o domínio daquilo que cai sob a regra, a segunda altera o sentido de validade da própria regra. Pois a máxima vale para ações não como uma lei objetiva de coisas, mas enquanto eu a queira, antes de mais nada, como a lei objetiva válida das ações. A regra existe apenas em virtude de eu querê-la como tal. Sua própria validade é, assim, transmitida subjetivamente⁶.

4 A expressão “determinação universal da vontade”, que é utilizada na terceira definição, tem exatamente nesse ponto um duplo significado. Ela pode designar uma regra no sentido de um *genitivus objectivus* (que subjaz facticamente ao querer), ou, com um *genitivus subjectivus*, uma regra que seja ela mesma querida.

5 Omíto, nessa determinação da subjetividade, a oposição à objetividade da lei moral evidenciada pelas definições. A moralidade mesma só pode ser esclarecida a partir de um conceito daquela vontade à qual ela se refere, e, em Kant, tal esclarecimento precisa apoiar-se especialmente no pensamento de uma vontade guiada por máximas. Por isso, a elucidação da máxima a partir de sua oposição à lei moral seria circular.

6 Por isso, tomado estritamente, o debate atual nas discussões kantianas a respeito de uma máxima generalizada é um absurdo. Uma vez que máximas não são subjetivas, em razão de uma limitação contingente a um domínio que poderia igualmente ser estendido, mas sim essencialmente (quando se elevam à posição de regra apenas por meio de uma colocação [*Setzung*] subjetiva), uma máxima generalizada não é mais máxima alguma.

“Regra querida pelo meu próprio querer” não pode, contudo, ser ainda uma determinação suficiente da máxima. Objetou-se a Kant que também uma regra como *Eu quero jantar todas as segundas-feiras na casa dos amigos*, feita lei geral, revoga-se (se pressupomos que os visitados jantam comigo e que só podemos jantar uma vez ao dia), apesar de não haver nisso nada de imoral. Se comparamos essa regra aos exemplos kantianos de máxima, então a evidente maior generalidade dos últimos torna plausível a defesa contra a objeção, com a indicação de que regras como a do costume da noite de segunda-feira são apenas propósitos, e não máximas, e por isso não estão submetidas à prova moral direta da universalidade possível⁷. O sucesso dessa defesa depende do fato de que a diferença visível entre as máximas citadas por Kant e tais propósitos específicos seja assegurada com critérios. A primeira caracterização era de que máximas são mais gerais que propósitos; a questão é, em que sentido o são.

Não que a máxima abarque uma quantidade maior de casos. Talvez eu sofra menos ofensas e encontre menos oportunidades de enriquecer do que vivencio segundas-feiras, quando sempre janto fora de acordo com minha regra. Também não é o caso que a máxima tenha de valer por mais tempo; o propósito de levantar-se todos os dias às sete da manhã pode, do mesmo modo como uma máxima, ser concebido e mantido por toda uma vida. Sua generalidade característica parece, portanto, não ser determinada pela quantidade de coisas que sua regra compreende; do mesmo modo como a subjetividade essencial da máxima não pode ser tomada como mera limitação de seu domínio. Por isso, vai mais longe a questão a respeito do que pode ser pensado como fundamento razoável do abandono de uma máxima por oposição à mudança de um propósito.

Por um lado, se todo meu agir de acordo com a regra estabelecida é frustrado pelas circunstâncias, isso pode ser um motivo para abrir mão da regra. Mas isso vale tanto para máximas quanto para propósitos. O avarento,

7 Quem trata a questão assim, contudo, precisa reconhecer um erro de Kant no tratamento do exemplo do depósito (*KrV* 49), onde não é a máxima da avareza que é colocada à prova quanto a sua possível validade como lei, mas o propósito de não desfalcar depósitos que podem ser comprovados.

que apesar de todo seu esforço não consegue aumentar sua fortuna, pode, por fim, abrir mão de sua máxima da mesma maneira que alguém que não desperta com o mais barulhento dos despertadores pode abrir mão de seu propósito de levantar-se cedo. De outro lado, há as razões morais, cuja influência porém só é entendida quando se sabe o que são máximas. Em terceiro lugar, posso mudar a regra de meu agir em razão de melhor conhecer os fatos (*Sachverhalte*).

Talvez eu observe que às segundas-feiras à noite a televisão exhibe bons filmes policiais, e permaneça em casa para assisti-los sem ser incomodado. Um fato bem particular e exterior pode, portanto, sob a condição de eu ter determinada preferência, ser suficiente para a mudança de um propósito. No caso da máxima, isso não é possível. Percebo, talvez, que a permanente atividade para aumentar minha riqueza me consome muito ou me faz malquisto entre os meus semelhantes, e o desejo de ser saudável ou amado faz-me mudar de regra. Mas aqui reconheço que tipo de vida levo, que tipo de ser humano serei ou já me tornei. O fato particular de que em uma determinada ocasião mostro uma fraqueza corporal ou de que a aversão de alguém por mim tornou-se clara não é um motivo racional para abandonar a máxima da avareza, mas apenas o fato geral, que é talvez especialmente trazido à luz por esses acontecimentos, de que eu, por exemplo, sacrifique pela riqueza a minha saúde. Motivos desse tipo são característicos do abandono de máximas: nenhum fato tão particular quanto o horário de exibição do filme policial pode decidir a respeito de uma máxima. Naturalmente, podem ocorrer fatos totalmente exteriores que podem me levar, em situações especiais, a ser infiel à minha máxima; mas isso não é a mesma coisa que abandoná-la duradouramente. Ou poder-se-ia imaginar o contra-exemplo de um homem que, depois de uma revolução socialista, abandona sua avareza porque a considera fora de lugar nesse novo mundo. Contudo, que todo seu mundo lhe seja novo significa que ele compreende também sua própria vida totalmente de outro modo, e não é o tomar conhecimento de um fato exterior particular que o determina.

Desse modo, resulta que temos uma marca distintiva de máximas em relação a meros propósitos. Se uma melhor compreensão me move em direção à mudança de minha regra, então ela deve ser tal, no caso da máxima,

que tenha como objeto o modo e a orientação de minha vida como um todo; a substituição de propósitos não requer tais considerações. A distinção entre conhecimentos segundo sua significatividade, pressuposta nesse critério, não é por certo precisa, e com certeza não será claro para cada um se seu objeto é algo particular ou se é a totalidade da vida. Mas certamente o horário de exibição do melhor filme policial pertence ao primeiro grupo e as conseqüências da avareza para minha relação com meus próximos, ao segundo.

Um conhecimento, que decide a regra de meu agir, será a cada vez um tipo de experiência – nem máximas nem propósitos podem ser constituídos *a priori*. Mas, conforme esclarecido anteriormente, são experiências de tipos distintos. Novos propósitos podem basear-se em experiências no sentido de serem informados por fatos exteriores. Máximas, que repousam em conhecimentos que dizem respeito à totalidade de uma vida, nascem da experiência em um sentido forte: experiência de vida. O conhecimento de que nos casos A, B e C minha ajuda aos necessitados não encontrou agradecimento, por si não fornece nenhum fundamento para fazer da dureza de coração minha máxima, mas apenas para a experiência de vida formada em tais casos, segundo a qual em geral a ingratidão é a recompensa do mundo. A máxima de dar cabo à própria vida, quando seu prolongamento ameaça com mais males do que promete vantagens, não pode ser suficientemente fundamentada em nenhum fato do mundo, mas sim repousa em uma visão compreensiva do que é a vida neste mundo: por exemplo, algo que não merece ser suportado dolorosamente. Nisso expressa-se a experiência, enquanto tomada como *singulare tantum*: como alguém aprendeu a compreender sua vida. Ou, por fim, a máxima de enriquecer-se por meio de todos os meios seguros não repousa no conhecimento de que apenas assim os desejos A, B e C podem ser satisfeitos. Isso iria apenas justificar o propósito de, por todos os meios seguros, conseguir juntar tantos bens a fim de que exatamente A, B e C sejam assegurados. Ela repousa, por exemplo, na experiência – formada pelos desejos frustrados de A, B e C – de que nenhuma vida em nosso mundo é mais desgostosa do que aquela de alguém pobre.

A máxima que se forma como sabedoria de vida a partir da experiência concreta do mundo apresenta, com isso, a “moral natural” de um

ser humano, em oposição àquela determinada a partir da razão pura. Pois nela expressa-se a representação subjetiva de uma boa vida. Máximas são regras de vida: elas expressam que tipo de ser humano eu quero ser – alguém que ninguém pode insultar impunemente; ou alguém a quem não interessa nenhuma necessidade alheia; uma vida de avareza, ou uma vida de gozo.⁸ Elas contêm o sentido de minha vida⁹; nomeadamente quando “sentido” não é entendido como realização transcendente, mas simplesmente como a maneira pela qual penso a vida como um todo, “sentido” entendido não como fim, mas como orientação. O fato, contudo, de que Kant, ao menos nos seres humanos, permita que a moral racional (*Vernunftmoral*) refira-se sempre como regra à moralidade natural, faz com que dê continuidade à antiga filosofia moral. Que os seres humanos já estejam sempre em relações morais (*sittlichen*) concretas, e no seu contexto compreendam e determinem suas vidas, como Aristóteles sabia, não é tampouco esquecido em Kant, está antes na base da reflexão moral: suas máximas são essa autodeterminação do indivíduo a partir da experiência de seu mundo.

Nesse sentido de máxima, como regra de vida, está a sua procurada universalidade (*Allgemeinheit*). A partir disso, deve-se também compreender que ela é introduzida em todas as definições como proposição fundamental (*Grundsatz*), ou princípio (*Prinzip*), e, segundo a terceira definição, “tem sob si várias regras práticas”¹⁰. Como projeto de uma vida toda com determinada

8 O uso que Paton faz de “máxima”, também para meras relações meio-fim, passa ao largo disso. Uma proposição como “eu quero, na chuva, procurar abrigo para não me molhar” não é uma máxima, porque a prescrição está ligada apenas a um fim particular. Ela permanece puramente pragmática; se eu a sigo ou não, não tem nenhuma importância para que tipo de ser humano eu sou. Por isso, ela não será submetida diretamente a nenhum juízo moral. (Paton, H. . *Der kategorische Imperativ*. Berlim, 1962, p. 91ss) Em oposição a ele, Beck indica a direção aqui seguida, quando interpreta a máxima como “general policy of life” (p. 77) ou como “pattern of life” (p. 36).

9 Assim descreve T. C. Williams o processo de esclarecimento das próprias máximas como aquele de formação de uma “philosophy of life” (Williams, T. C. *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford, 1968, p. 113).

10 Com sua determinação como princípio, o conceito kantiano de máxima dá continuidade à tradição dessa palavra na filosofia antiga e escolástica. Originalmente, ela tem um sentido lógico e designa a proposição suprema, não-demonstrada e aceita, de uma inferência ou de uma cadeia de inferências. Por isso, a máxima é em parte identificada com um axioma, em parte diferenciada deste apenas por sua menor certeza. Como proposição suprema, a máxima

intenção, a máxima engloba muitas ações distintas que, nas diversas situações, expõem o princípio por ela expresso de maneiras distintas¹¹. De outro lado, nem toda regra que tomo como minha e que compreende sob si várias ações é uma regra de vida no sentido específico, ou uma máxima. Ela também pode desqualificar-se por meio de uma universalidade demasiada. “Quero ser feliz” ou “Quero viver de acordo com a natureza” não são máximas, porque elas mesmas têm sob si projetos de vida bem distintos. Se a riqueza ou a popularidade traz felicidade, se a moderação ou o crescente desejo é o natural, isso ainda está por ser respondido. Não se pode dizer que alguém tenha uma representação de como sua vida deve parecer, ou saiba o que quer, se sabe apenas que quer viver feliz ou de acordo com a natureza. A ascensão a proposições ainda mais gerais perde de vista, ao mesmo tempo, o propósito das máximas, a saber, ser princípio determinante de uma vida.

A universalidade (*Allgemeinheit*) da máxima tem como consequência que, para se agir de acordo com ela, exige-se um desempenho na sua aplicação, no qual a situação particular e o intento geral expresso na máxima mediam a ação específica. O que efetivamente se deve fazer a cada vez, a máxima por si mesma ainda não o diz, e seu emprego não consiste em simples subsunção. Quero enriquecer por todos os meios seguros. “Agora se encontra em minhas mãos um depósito, cujo proprietário faleceu e não deixou nenhuma manifestação escrita a respeito.” (*KpV* 49) Dessas premissas ainda não se segue nada. Primeiro preciso ver se eu poderia ocultar o depósito e se

é de suma generalidade e pode ser pressuposta sem demonstração porque é aceita por todos. “Máxima”, na moralística (*Moralistik*), desprende-se do contexto lógico, mas mantém o mesmo sentido: uma proposição muito geral que pode prescindir de apoio argumentativo, porque é evidente a qualquer um que conheça o mundo. A partir disso, podemos ver como a palavra recebeu seu sentido prático: as proposições universais a respeito de como o mundo é tornam-se naturalmente conselhos sobre como se deve lidar com ele.

11 A idéia aristotélica de que uma consciência da justiça só é possível e significativa sendo saber bem delimitado (*tbpè*) que não deixa à ação um espaço conceitual livre a ser preenchido, no qual a justiça nunca é exposta de maneira particular – para isso apontou Otfried Höffe. Essa idéia é preservada em Kant pelo fato de que o objeto próprio da moral são máximas; pois a máxima dá, aristotelicamente, apenas um *tbpoV* de diferentes ações (Höffe, Otfried. *Wissenschaft in sittlicher Absicht*. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1972, pp. 288-319).

isso seria um meio seguro de aumentar minha fortuna, para, a partir da máxima, chegar a uma decisão a respeito da situação atual. Agir no sentido da máxima pressupõe interpretar a situação dada no sentido da máxima; e nem a consciência da máxima, nem o conhecimento da situação disponibiliza, sem mais, uma tal interpretação. Quando Kant prossegue nessa passagem: “Obviamente, esse é o caso de minha máxima”, ele não pode com isso estar querendo dizer que o conhecimento que supõe a proposição como dada seja óbvio em sentido lógico, mas sim apenas que é óbvio como conhecimento pragmático do mundo. Ele é necessário para a execução de máximas tanto quanto para sua formação, diferentemente do que ocorre no agir segundo um propósito. Quando me propus a acordar diariamente às sete e vejo que são sete horas, posso então ficar incerto sobre se não prefiro abandonar completamente o propósito; ou posso desconfiar de que o relógio esteja adiantado; ou posso simplesmente não ter força de vontade para seguir meu propósito – mas, se nada disso é o caso, daí resulta que eu me levanto como reação necessária à condição estabelecida. Logicamente, aqui não há mais espaço para consultar-me a respeito do que quero fazer – a mim nada resta senão levantar-me. Ao contrário da firme máxima da avareza, o mero conhecimento de que tenho em minhas mãos um depósito que não tem como ser comprovado e toda firmeza de vontade ainda não dão origem a desfalque algum. Para tanto, é necessária uma apreensão da situação a partir da máxima, e da máxima na situação. O agir segundo máximas é assim, ainda no caso particular, um compreender.

II

“Cada coisa da natureza opera segundo leis. Apenas um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, ou seja, segundo princípios, ou segundo uma *vontade*. Uma vez que a *razão* é exigida para derivar ações de leis, a vontade não é outra coisa senão razão prática.” (GMS 412) Elucidar o sentido de razão prática com a ajuda do conceito de máxima seria tornar compreensível essas proposições, pressupondo-se, contudo, que com

“princípios” quer-se dizer máximas. Konrad Cramer contestou isso¹². Por um lado, as leis citadas na passagem não são, elas mesmas, idênticas às máximas, pois estas valem apenas subjetivamente, mas aquelas, objetivamente. Por outro lado, não poderia ser idêntico o agir segundo a *representação* da lei e o agir segundo máximas. Pois “para poder ser representado em uma representação *segundo* a qual agir significa agir segundo máximas, as leis têm de possuir um estatuto interpretativo independente de cumprirem um papel em uma tal representação” (p. 169). No entanto, assim o argumento prosseguiria, não é mais compreensível o que o representar de uma outra lei ainda tenha a ver com a máxima que deve formar, ela mesma, segundo as definições, uma determinação universal da vontade, portanto uma determinação universal ao modo de uma lei (*gesetzartig*).

O argumento passa ao largo da essencial subjetividade da máxima. Certamente, máximas não são leis objetivas do meu agir. Elas apenas *apresentam* uma lei válida de minha ação futura. Mas por isso a lei não precisa possuir um estatuto independente da representação. Essa parte do argumento supõe que se trata de uma lei teórica: uma tal lei vale, contudo, independentemente de ser ou não representada. A validade da máxima, no entanto, consiste exatamente no fato de eu a querer como lei de minhas futuras ações, e isso inclui um representar da lei. Nesse caso, portanto, a lei depende inteiramente de ser representada. A proposição de Cramer antes citada baseia-se somente no conceito de representação. Por isso, seu argumento também poderia meramente afirmar: para poderem ser representadas em uma representação, as leis precisam possuir um estatuto interpretativo, independentemente de cumprirem um papel em uma tal representação. Aí “representação” é entendida apenas teoricamente. Se introduzimos novamente a proposição intermediária que estabelece a relação prática, então vale exatamente o contrário: para poder ser representado em uma representação *segundo* a qual agir significa agir segundo máximas, as leis não podem possuir um estatuto

12 Cramer, Konrad. Hypotetische Imperative? In: Manfred Riedel (ed.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band 1. Freiburg, 1972, pp. 159-212. Não posso, aqui, aprofundar-me na proposta específica de interpretação de Cramer que entende “leis” como leis naturais.

interpretativo independentemente de cumprirem um papel em uma tal representação. Pois, agir *segundo* a representação das leis, isto é, agir *segundo* princípios, significa exatamente que a lei ainda não vale objetivamente, ou seja, independentemente de minhas representações, mas, sim, que sua validade, provisoriamente, está em meu querê-la como válida, o que significa, ao mesmo tempo, representá-la como válida.

Assim, a máxima não é nem uma lei objetiva, nem mera representação subjetiva de uma lei objetiva que seria independente dessa representação. Ela é uma lei representada de maneira essencialmente subjetiva. A questão é, então, como ela pode, em geral, ainda ser chamada de lei. Legalidade da natureza, assim como da moral (*Sitten*), inclui validade objetiva, portanto, independência do representar subjetivo. Algo essencialmente representado não é nenhuma lei. Mas na natureza da máxima a expressão paradoxal encontra seu sentido. Ela contém a representação de uma regra de meu agir futuro e meu querer do mesmo. Mas representada e querida, essa regra torna-se tão inviolável quanto uma lei objetiva. Não se pode tomar algo como máxima e, ao mesmo tempo, propor-se a permitir exceções. Na máxima, quero que aquele observador de meu comportamento não encontre futuramente nenhuma instância contrária à lei objetiva, por exemplo, que eu me vingue sempre que insultado. A lei essencialmente subjetiva proscreve exatamente a subjetividade: o fazer não deve obedecer ao humor casual, mas à regra; o sujeito projeta-se como objetividade determinada. O tema da subjetividade essencial da lei circunscreve este estado de coisas (*Sachverhalt*): na máxima, eu faço para *mim* uma lei.

Em conformidade com isso, pode-se, agora, interpretar a posição do texto da *Fundamentação* “Cada coisa na natureza opera segundo leis”; vale dizer, está submetida a leis objetivas, e apenas isto: submetida. “Apenas um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* de leis, ou seja, segundo princípios.” Os princípios, como leis essencialmente representadas, são as máximas. Agir segundo máximas significa passar da lei apenas subjetivamente representada a uma lei objetiva de meu comportamento. As ações, então, estão sujeitas à lei, mas exatamente porque as quero como sujeitas à lei. Assim, meu querer individual proporciona à lei apenas aquela obje-

tividade que inere à lei natural de modo independente. Previamente, toda validade da lei consiste em ser querida como válida. Querê-la como válida envolve uma representação da mesma. Essa é a representação das leis de que fala Kant. Agir segundo máximas é um agir segundo a representação de leis porque é um agir segundo leis que, essencialmente, primeiramente foram queridas. Da representação de e do querer algo universal, contudo, apenas seres de razão são capazes. “Ou segundo uma vontade”: “ou” deve claramente ser lido como “*sive*” – vontade é precisamente isto: agir segundo máximas. Com essa definição, Kant encontra não simplesmente uma distinção terminológica, mas afirma algo do fenômeno comumente designado desta maneira: querer é mais do que simplesmente estar interessado em algo, o querer aspira ao seu objeto sob um aspecto determinado. O que quero no desfalque não é esta quantia em dinheiro, mas sim riqueza. Não quero simplesmente proporcionar ou não esta ajuda a estes seres humanos, mas quero ser humanitário ou desapiedado. Segundo o que foi dito, isso significa que cada querer contém, simultaneamente, uma perspectiva sobre toda minha vida.¹³ “Uma vez que a *razão* é exigida para derivar ações de leis, a vontade não é outra coisa senão razão prática.” Aquilo de que se deriva é a máxima. O que é derivado é uma ação. O que deriva é a razão. E só pode ser a razão: se apenas seres racionais são conscientes de uma universalidade, também somente eles podem derivar disso algo particular. Além disso, se uma ação deve ser derivada, então ela não pode sê-lo de uma lei já válida para o objeto, mas sim de uma máxima; e se deve ser derivada de uma máxima, então o que é derivado é, não um estado de coisas (*Sachverhalt*), mas uma ação. Máxima e ação formam as mutuamente pertencentes universalidade e singularidade do querer (desde que se abstraia, aqui, do irrelevante nível intermediário do propósito). Mas, visto que eu mesmo devo querer a regra geral do meu querer,

13 Agora, o que exatamente quer dizer querer algo no sentido de um princípio de vida, isso certamente não está suficientemente claro. Precisaríamos aqui de teoria de uma determinação universal da vontade, em seu conjunto e em suas formas possíveis – uma tarefa que, talvez, não possa ser resolvida no interior da moldura conceitual proposta por Kant e, evidentemente, não pode ser tratada por mim agora. Enquanto falta uma tal exposição sistemática do querer de uma máxima, isso que foi aqui desenvolvido está sujeito a uma certa vagueza e pode apenas confiar em uma evidência provisória do fenômeno.

se ela deve ser minha máxima, a derivação da ação leva apenas da minha vontade à minha vontade - dela, à medida que se determina universalmente; e ela, enquanto se determinando particularmente. Mas, uma vez que ela é apenas uma, a derivação não apresenta nada senão uma auto-relação da vontade: que ela se determina mediante sua própria universalidade a um fazer particular.

“Agir segundo princípios” expressa essa forma de autodeterminação. Eu ajo segundo um princípio, se quero um agir particular como adequado a uma regra universal do meu agir. Isso, porém, somente é possível à medida que quero como válida a própria regra universal. Se porventura desfalco o depósito tendo em vista o meu enriquecimento, mas com a firme intenção de em oportunidades futuras não me aproveitar de modo similar, então não ajo também agora, no desfalque, segundo o *princípio* de enriquecer por todos os meios seguros. Além disso, porém, o querer da regra universal precisa estar presente na vontade particular. O que quis ontem como regra do meu agir somente pode determinar-me hoje no meu fazer se ainda quero sempre o universal, a saber, à medida que se trata de um agir segundo princípios, e não apenas de um hábito naturalmente consolidado. Quem desfalca o depósito devido à máxima anteriormente válida da avareza – mas agora já não mais corretamente sustentável – não age segundo o princípio da avareza, mas segundo o da teimosia. Por isso, se agir segundo princípios exige um querer dos mesmos, então não é suficiente simplesmente tê-los uma vez querido: é preciso querer simultaneamente o fazer particular e a regra universal. Isso significa que preciso, *enquanto* quero o particular, querer o geral, e vice-versa. Agir segundo princípios pressupõe uma vontade orientada por uma determinada universalidade que lhe seja própria, e, *em concordância com isso*, direcionada a uma particularidade adequada àquela. Pois apenas nessa unidade a vontade particular toma o princípio como seu, e apenas o princípio próprio é um princípio *segundo* o qual se pode agir.

Assim, enquanto a relação torna-se totalmente imanente à vontade - ela quer numa unidade a generalidade da regra e a particularidade do fazer correspondente, também a razão, que deveria realizar a passagem entre elas, a derivação da ação a partir do princípio deve ser apreendida como uma função própria da vontade. Isso não significa senão que a vontade, porque quer o parti-

cular no universal e vice-versa, é, ela mesma, racional. Apenas a uma tal vontade é possível a consideração de um universal e de um particular como estando sob aquele. Em sentido específico, porém, a vontade pode ser dita racional porque a universalidade à qual ela se refere significa uma totalidade. Na ação segundo uma máxima, ela não se determina segundo uma generalidade relativa, mas a partir do querer de si mesmo como um todo, como a vida na sua totalidade deve ser. A razão, aí, não se encontra meramente como a faculdade de representações universais, mas, em seu sentido próprio, como faculdade dos princípios.

Essa razão imanente à vontade Kant denomina-a adequadamente “razão prática”, portanto, o fato (*Sachverhalt*) de que a vontade é, numa unidade, particular e direcionada à sua totalidade. E assim a vontade certamente se define por essa relação: agir segundo máximas, portanto querendo o princípio abrangente e, desse modo, o fazer particular. E porque *uma* vontade concilia ambos consigo mesma em uma unidade, vontade não é nada mais senão razão prática¹⁴.

14 O que é *prático* na razão prática não pode consistir no fato de que ela trata de objetos que estão relacionados ao agir. Uma tal razão é, como sempre, teórica. L. W. Beck escreve: “A razão teórica fornece o conhecimento da lei que pode ser aplicada na satisfação do desejo, e, à medida que o faz, é razão prática.” (p. 39) É incompreensível como isso poderia ser uma razão prática, visto oferecer apenas conhecimento teórico. Uma razão praticamente *aplicada* é precisamente não-prática, pois a relação de emprego pressupõe exatamente a alteridade de ambos. Quando Beck qualifica como tendo o mesmo significado proposições como “(a) vontade é impulso guiado pela razão; e (b) vontade é razão prática” (p. 39), então elas parecem ser, antes, incompatíveis: uma afirma a identidade, outra implica a diferença de vontade e razão. Em vez de compreender aquilo que é prático como um ramo específico de aplicação da razão, minha interpretação procura compreender a razão como uma qualidade daquilo que é prático: como a mediação – inerente ao querer – entre a vontade singular e a de princípios. Essa proposta também pode dar conta dos pontos que parecem ser o forte na interpretação de Beck. Primeiro, a identidade de razão teórica e prática pode ser compreendida não como identidade de uma faculdade, também não de uma função, mas de uma estrutura lógica de funções distintas. Funções que se referem por meio do universal ao particular – apenas são capazes de tal função, teórica ou prática, os animais racionais. Mas em especial, que a respectiva universalidade é o princípio (compreende uma totalidade sob si); assim, temos o sentido específico de razão tanto no sentido teórico como prático. Segundo, a formulação seguidamente empregada por Kant de que a razão determina a vontade: Beck explica (p. 39) que razão torna-se uma determinada instância de conduta, cujo componente dinâmico é dado em impulso ou desejo, por meio da ordem que ela projeta como possível, se essa e aquela ação são executadas. De fato, no entanto, não se pode compreender como a razão, como reflexão de conseqüências possíveis, uma vez colocada em separado da vontade enquanto impulso ainda pode influenciá-la. De acordo com minha interpretação, a vontade, desde o princípio, não é meramente impulso que, então, não se sabe como, necessitasse de uma direção que lhe estivesse reservada desde fora, mas ela mesma já é racional, determinando-se, por meio de uma vontade de princípios,

Que a função da razão seja imanente à vontade engloba uma “autonomia natural” da vontade, correspondente à “moralidade natural” que a máxima expressou. Isso quer dizer, nas palavras de Kant, “a constituição da vontade pela qual ela é para si própria uma lei” (GMS 440). A vontade enquanto tal é autônoma, porque se conduz por meio de máximas: nelas conduz sua ação segundo princípios que ela própria, enquanto razão prática, precisa colocar-se como regra universal de seu querer. Submetida ela está apenas a si mesma enquanto querer universal. Esse conceito amplo, ainda pré-moral, de autonomia ilumina também questões que pertencem em sentido próprio à filosofia moral kantiana e, em especial, aquelas que dizem respeito ao conceito estrito de autonomia. No sentido especificamente kantiano, apenas a vontade moral possui autonomia; ela constitui diretamente “o único princípio da moral” (GMS 440). Na mesma passagem, ela é determinada deste modo: “Portanto, o princípio da autonomia é: não escolher senão de modo que as máximas de sua escolha sejam apreendidas, simultaneamente, no mesmo querer como lei universal.” Essa autonomia, portanto, não se encontra já no fato de que uma vontade tenha em geral máximas, mas que tenha aquelas máximas cuja aceitação é determinada não pela “constituição dos objetos do querer”, e sim por sua forma, que elas sejam concebidas simultaneamente no mesmo querer como lei universal. O problema é como essa determinação da vontade pela forma da lei significa autonomia.

Em um primeiro momento, Kant responde a isso com um argumento negativo, que, a partir do argumento da *Crítica da razão prática* para o teorema III, pode ser reconstruído da seguinte maneira (comparar também com GMS 402): nenhum objeto do querer segundo a máxima pode ser o princípio determinante para escolhê-la, se autonomia deve imperar. Pois “a vontade, então, não dá a si a lei, e sim o objeto por intermédio de sua relação com a vontade” (GMS 441). Além do mais, vale, inversamente, que toda heteronomia se baseia na dependência a um objeto da vontade. Portanto, a autonomia equivale a uma determinação pela máxima a ser aceita e não por determinação do objeto de um querer a ela correspondente. “Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples *forma* de uma legislação universal.” (KpV 48 ss)

Portanto, há autonomia exatamente quando a forma de uma legislação universal possível pertencente à máxima determina a vontade para sua aceitação.

Paton criticou esse argumento convincentemente. Se separamos toda a matéria da máxima, então resta uma mera forma da legalidade geral que não é nada senão a universalidade (*Allgemeinheit*) da máxima enquanto tal e que pertence trivialmente a toda máxima, seja ela moral ou não – “como podemos, a partir disso, passar à universalidade (*Universalität*) em um sentido completamente distinto, no qual um princípio é universal à medida que é válido não somente para o indivíduo agente, mas para todos os seres que agem racionalmente, sem exceção¹⁵?”

No lugar desse argumento falho, a autonomia natural da vontade pode nos ajudar. Ela consistiu em que a vontade se determina por um princípio auto-estabelecido (*selbstgesetztes*) a uma ação correspondente. Isso significava que a vontade, por intermédio de si mesma, quer que ambos (a regra universal, e o fazer particular) sejam um, e que, portanto, esse fazer seja querido ao mesmo tempo como universal, e precisamente devido à sua universalidade. Na autolegislação, a própria colocação da lei e a submissão à mesma não se dispersam em dois tipos de querer; se assim fosse, ela não seria mais autolegislação (*Selbstgesetzgebung*). Mas ela não seria mais autolegislação (*Selbstgesetzgebung*) se a vontade se limitasse a uma intenção particular e não tivesse nada de universal. Autonomia natural significa querer, para minha vida, o princípio da ação no querer da ação particular e, em contrapartida, querer o particular devido ao princípio. Isso deve agora ser deslocado à autonomia moral. Ela não diz respeito à relação da ação com a máxima, mas à escolha da própria máxima. Nessa resolução, autonomia significa, analogamente, que a vontade, conciliando-se consigo mesma, quer ao mesmo tempo a máxima particular e a regra universal da mesma, e aquela devido a esta; portanto, quer a máxima enquanto regra universal e com vistas a ela. Segundo seu conteúdo, a máxima é já da mais alta universalidade, a saber, princípio de toda uma vida. Ela é um particular apenas por intermédio de

como uma vontade particular. A “determinação da vontade por meio da razão prática” é sua função racional de agir segundo máximas.

¹⁵ Paton, p. 74. A reconstrução do argumento com a qual ele tenta defendê-lo permanece tão pouco convincente quanto seu original kantiano.

sua forma – de valer apenas em razão de *minha* decisão para *minha* vida, portanto por intermédio de sua subjetividade. A regra universal que quero em uma escolha autônoma da máxima precisa, portanto, como seu princípio, ser: *aquilo que é de todo sujeito*. Por conseguinte, autonomia moral consiste em que as máximas “estejam apreendidas, no mesmo querer, ao mesmo tempo como lei universal”. A locução “no mesmo querer” - mostra-se assim – expressa o ponto decisivo: a exigência da autonomia de que eu esteja submetido somente à minha própria lei resgata-se pelo fato de que é uma e a mesma vontade que quer a lei e, do mesmo modo, o que a ela está submetido. Por isso, a legalidade possível não é um critério acrescentado à máxima, mas, de acordo com a expressão de Kant, sua forma: a saber, como aquilo que é querido.

A outra questão é, então, o que significa que essa autonomia se torna exigência factual de moralidade (*Sittlichkeit*) na escolha das máximas. Nas máximas, não importa o conteúdo, a vontade coloca-se sob uma lei que é válida somente porque ela mesma a quer como sua. A lei moral exige que se escolham as máximas do agir do mesmo modo que as ações mesmas, a saber, autonomamente – isto é, querendo as mesmas como princípios universais. A máxima deve ser máxima somente enquanto ela própria é querida como geral. A vontade determina-se para uma lei, da máxima, em virtude de sua autonomia natural; a [autonomia] moral exige dela exatamente compreender e querer essa autodeterminação novamente como lei. O que a moralidade (*Sittlichkeit*) exige da vontade é, assim, apenas sua reflexão, que se refira novamente ao exercício de sua autonomia natural como vontade autônoma. Por fim, isso significa referir-se, como vontade, a si mesma como vontade. Sem isso, sua autonomia permanece formal, ou seja, apenas a execução de uma determinação da vontade a cujo princípio não está mais sujeita. Ela age segundo uma regra querida por ela própria, a qual, porém, não é mais objeto de sua decisão racional, antes, deixa-se determinar pela natureza dos objetos de um tal querer. A autonomia realiza-se somente enquanto autonomia moral, na qual a vontade determina como autônomos os princípios de seu querer autônomo. A “forma da máxima” de Kant – que está apreendida no próprio querer, ao mesmo tempo, como lei universal – pertence a uma vontade cuja autonomia legitima-se exatamente com isso como dotada de conteúdo.

Resumo

O artigo divide-se em duas partes. Na primeira, o autor procura esclarecer o conceito kantiano de máxima, sustentando que máximas são subjetivas não porque valem apenas para o meu agir, mas por valerem para o meu agir em razão de eu as querer - há muitas regularidades empíricas que valem para o meu agir sem que eu as queira. O autor também distingue máximas de propósitos. As primeiras são regras que orientam meu agir com vistas ao tipo ou forma de vida que quero levar, e por serem regras orientadoras de minha conduta com vistas à minha vida como um todo, podem também ser caracterizadas de universais; os últimos, embora sejam subjetivos, não possuem essa mesma universalidade. Na segunda parte, o autor explora as conseqüências de sua análise para o conceito kantiano de razão prática. Em particular, o autor mostra que “agir segundo a representação de leis” é, também, agir segundo máximas.

Abstract

The paper has two main parts. In the first, the author attempts to clarify the Kantian concept of maxim. He maintains that maxims are subjective not because they hold only of those actions that are mine, but because they hold only of those actions that I want - there are many empirical regularities that hold of my actions without me wanting them. The author also distinguishes maxims from purposes. The former are rules that guide my behavior relatively to the kind or form of life that I want for myself, and because they thus guide my actions they can also be characterized as universal; the latter, despite their subjectivity, lack the universality proper to maxims. In the second part of the paper, the author explores the consequences of his analysis for the Kantian concept of practical reason. In particular, the author shows that “to act according to the representation of laws” is also to act according to maxims.

Kant, Aristóteles e a ciência do ser enquanto ser ¹

Vera Cristina de Andrade Bueno

Departamento de Filosofia, PUC-Rio

Não há dúvida de que sabemos das grandes diferenças possíveis de serem estabelecidas entre as filosofias de Aristóteles e Kant, a começar por aquelas decorrentes da distância no tempo. No entanto, minha intenção é a de buscar semelhanças. Não muitas, mas poucas e creio que significativas. Essas semelhanças concentram-se especialmente nas relações estabelecidas pelos dois filósofos entre lógica e ontologia. No que se segue, procuro assinalar os principais pontos concernentes às relações entre essas duas disciplinas nas filosofias de Aristóteles e de Kant. Além disso, pretendo sugerir de que modo Kant procura resolver uma das principais dificuldades resultantes do fato de a lógica ter sido usada para fundamentar a ontologia, fundamentação essa com a qual se deparou a tradição filosófica, especialmente no período moderno: a certeza de que os princípios e as relações lógicas não são apenas necessários, mas são também suficientes para fundamentar a ontologia.

¹ Este texto está baseado nos resultados do curso de Filosofia Geral, dado na PUC-Rio no primeiro semestre de 2001, durante o qual foram tratadas questões relativas à busca dos primeiros princípios do ser e do conhecer. O curso privilegiou Aristóteles e Kant como os filósofos que mais teriam contribuído nessa busca. Gostaria de agradecer a três pessoas, que em diferentes momentos e por diferentes razões ajudaram a esclarecer algumas questões: os professores Maura Iglésias e Luiz Carlos Pereira, com os quais discuto não raramente questões relativas a Aristóteles e Kant e Ruth Naidin, minha amiga que, durante o período em que foi minha aluna, sempre foi um estímulo para o desenvolvimento de meus cursos. Uma primeira versão do texto foi apresentada no III Congresso da Sociedade Kant, em Itatiaia-RJ, em novembro de 2001.

Kant é o primeiro a nos levar a ver, em várias passagens da *Crítica da razão pura*², pontos em comum à sua filosofia e à de Aristóteles. A tópica transcendental, no Apêndice à Analítica, é uma delas. Ao introduzir sua tópica transcendental, Kant se refere à tópica lógica de Aristóteles. À primeira vista, pode parecer que, ao propor sua tópica e se referir a Aristóteles, Kant esteja interessado, principalmente, em chamar a atenção para as diferenças e não para as semelhanças entre as duas tópicas, pois ele lembra o fato de os oradores terem desvirtuado os ensinamentos contidos nos *Tópicos*. Mas, também podemos admitir que, para Kant, Aristóteles teria proposto um procedimento que, a princípio, poderia ser adequado para se lidar com as dificuldades decorrentes das proposições problemáticas, mas que, em função de seu uso indevido, acabou tendo de ser rejeitado por não mais servir ao fim proposto. Propor uma tópica transcendental no interior de uma obra que tem o estatuto de uma filosofia crítica pode significar justamente o reconhecimento, por parte de Kant, da validade originária do procedimento aristotélico para uma tarefa análoga à sua: estabelecer os critérios que impediriam a razão, em suas atividades, de cair nas ciladas armadas pela própria razão³. Kant também se refere a Aristóteles no Prefácio à segunda edição da CRP. Ao tratar da situação em que se encontravam as diversas ciências, ele se refere à lógica como um tipo de saber que conseguiu bons resultados, exatamente porque sua estrutura e seus limites foram inteiramente determinados por Aristóteles⁴. Além dessas referências, Kant organiza, internamente, a CRP em analítica e dialética, divisão análoga àquela dos principais textos que compõem o *Organon* aristotélico (*Analíticos e Tópicos*)⁵.

Assim, levando em consideração essas referências, creio que seria possível afirmar, sem muitos erros, que ambos adotam os seguintes procedimentos para fundamentar suas respectivas ontologias. Ambos

2 De agora em diante CRP. A paginação usada nas referências e citações segue a numeração da edição A (1781) e B (1787), da edição crítica de Raymond Schmidt, (1930), Hamburg: Felix Meiner, 1956, usada na tradução portuguesa da editora Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.

3 CRP A268/B324

4 CRP BVIII-IX

5 Cf. Tonelli, G. Der historische Ursprung der kantischen Termini "Analytik" und "Dialektik". In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. T.VII, 1962, p. 121.

1. propõem um procedimento crítico para a investigação dos primeiros princípios da ciência do ser enquanto ser⁶;

2. propõem a análise dos elementos constitutivos da proposição como o meio a partir do qual a ciência que trata do ser poderia ser fundamentada;

3. pressupõem que os elementos constitutivos da proposição determinam, ainda que não do mesmo modo, o domínio de objetos sobre os quais versa a ciência do ser, isto é, a ontologia, ou na linguagem de Kant, a analítica do entendimento.

A seguir tratarei de cada um desses três procedimentos.

1. Investigação dos primeiros princípios da ciência do ser enquanto ser

Encontramos, na história do pensamento filosófico, pensadores interessados em determinar os primeiros princípios de uma ciência e mesmo de diversas ciências, mas não encontramos muitos que se proponham a investigar antes se, e em que condições, isso pode ser feito. Uma investigação dessa natureza, no entanto, é o que Aristóteles e Kant se propõem a fazer. Aristóteles faz isso notadamente no livro I dos *Tópicos*⁷. Ele deixa bem claro, ao referir-se à utilidade da dialética, que ela é uma disciplina crítica útil para a investigação dos primeiros princípios das diversas ciências. Kant, por sua vez, faz isso nos Prefácios e na Introdução da CRP, ao discorrer sobre a natureza dos primeiros princípios da matemática e da física⁸.

6 Não é comum o uso da expressão "ciência do ser enquanto ser" para nos referirmos ao trabalho de Kant na CRP. Essa é uma expressão nitidamente aristotélica para o tratamento de uma ciência geral, que investiga os atributos mais gerais do ser, tema do livro IV da *Metafísica*. No entanto, como na CRP Kant investiga as condições de possibilidade, a extensão e a validade do conhecimento humano, em função do modo segundo o qual determinarmos os seres, não me parece de todo descabido usar a expressão "ciência do ser enquanto ser" para me referir ao trabalho de Kant na CRP. Nesse texto, essa expressão será usada como sinônima de ontologia. A respeito do tratamento que Kant dá à questão do ser conferir o verbete "Ser" no *Dicionário Kant*, de Howard Claygill. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

7 *Tópicos*, I, 101a35-101b5. Edição *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

8 Cf. nota 4, acima, e B14-19.

Nos *Tópicos*, a proposta para se investigar a possibilidade de uma proposição ser um primeiro princípio é feita por meio da dialética. A dialética é um procedimento que trata dos raciocínios dialéticos. Os raciocínios dialéticos partem de proposições prováveis, ou seja, proposições problemáticas⁹. As proposições prováveis são as que não são nem axiomas, isto é, proposições evidentes, nem proposições empiricamente verificáveis. São proposições cuja validade é questionável. No entanto, são proposições que não são facilmente descartadas, pois são defendidas pelos mais sábios ou pela grande maioria deles¹⁰. Elas trazem consigo, por isso, um certo respaldo. São proposições do tipo: “tudo se move”, “o ser é único e imóvel” e outras dessa natureza que, como essas, versam sobre assuntos polêmicos, mas que, ainda assim, são defendidas pelos mais sábios. Com o procedimento proposto nos *Tópicos*, Aristóteles quer dar ao “defensor” de proposições semelhantes a essas algumas das condições em função das quais a proposição poderia ter alguma pretensão de validade. As regras, como veremos, têm um estatuto meramente formal, mas, ainda assim, podem dar uma certa validade a uma proposição que, mesmo sendo aceita por muitos, não tem um critério de validade definido. A esse conjunto de regras, exposto nos *Tópicos*, Kant chama de tópica lógica¹¹. Mais adiante tratarei dessas regras. Por hora, gostaria de assinalar apenas a tarefa com a qual se ocupa a tópica lógica. Com os procedimentos expostos nos *Tópicos*, Aristóteles acredita ser possível dar validade ao primeiro princípio de uma ciência, quando o princípio estiver expresso numa proposição problemática. Os procedimentos dariam à proposição um critério, talvez fraco, mas ainda assim um critério, para justificar a pretensão de validade que todo primeiro princípio ergue. Assim, uma proposição que, mesmo não sendo evidente nem empiricamente verificável, conseguir sair vitoriosa de um debate dialético pode ter sua pretensão de validade assegurada, uma vez que ela passou por um processo de discussão e não foi “derrubada”. Um procedimento como esse é importante para as ciências porque elas mesmas não podem justificar

9 *Idem*, I, 100a30.

10 *Idem*, I, 104a10-15.

11 Tópica lógica é o nome dado por Kant para se referir aos procedimentos aristotélicos reguladores dos raciocínios dialéticos. CRP A268/B324.

seus princípios¹². A validade dos princípios, de que toda ciência depende, tem de vir de outra parte.

As proposições problemáticas que interessam a Kant são, em especial, as da metafísica de seu tempo. Diferentemente da matemática e da física, que de algum modo conseguiram estabelecer seus princípios e seu método de desenvolvimento de forma satisfatória, a metafísica ainda não conseguiu fazer isso¹³. Como, no entanto, não seria plausível deixá-la de lado ou, pelo menos, não parece plausível fazer isso sem uma investigação prévia das proposições com as quais ela lida, Kant toma para si a tarefa de procurar para essa ciência suas condições de validade. Nos prefácios da CRP, Kant chama a atenção para as dificuldades nas quais a metafísica se encontra e anuncia sua intenção de investigá-las, de modo a ter condições de decidir sobre a natureza dessas dificuldades, e, assim, tentar resolvê-las. Não é nos prefácios, no entanto, que Kant enfrenta as dificuldades das proposições problemáticas, mas na dialética transcendental e na teoria transcendental do método. Entre a introdução e a dialética, na analítica transcendental, Kant desenvolve o instrumental que o capacita a lidar com as proposições problemáticas de uma forma, para ele, decisiva¹⁴. Ainda que esse instrumental não seja exatamente como o de Aristóteles, guarda, no entanto, com o dele uma profunda semelhança. Para Kant, também os primeiros princípios das ciências, em especial os primeiros princípios da metafísica, não são nem proposições evidentes, isto é, analíticas, nem proposições empiricamente verificáveis, mas, na linguagem de Kant, são proposições sintéticas *a priori*. São proposições que não têm nem a “evidência”, resultante da análise, das proposições analíticas nem a possibilidade de verificação empírica, fundamento das proposições sintéticas *a posteriori*. São proposições que têm a mesma relação com a pretensão à verdade que as proposições prováveis. Isto é, a pretensão delas à verdade precisa ser validada.

12 *Tópicos*, I, 101a35-101b.

13 CRP AVII-VIII/BXIV-XV.

14 Em suas obras anteriores à CRP, Kant já apresenta críticas à metafísica, críticas que serão retomadas na CRP. Mas no período entre a Dissertação de 1770 e a primeira edição da CRP (1781), Kant se propõe a elaborar de forma mais consistente e sistemática a base de sua crítica. Essa base corresponde ao que, na CRP, Kant intitula “analítica do entendimento”.

Toda a analítica transcendental da CRP revela o esforço de Kant para fazer isso. No apêndice à analítica, na “anfibologia dos conceitos de reflexão”, onde trata da reflexão transcendental e da tópica transcendental, Kant apresenta e defende, resumidamente, as vantagens de sua estratégia.

2. A análise dos elementos da proposição

O ponto de partida de Aristóteles e de Kant para lidar com os princípios da ciência do ser enquanto ser é, como vimos, a procura de um caminho que possa levá-los a determinar a validade dos primeiros princípios dessa ciência. O caminho por eles encontrado, como veremos a seguir, tem seu fio condutor no exame dos elementos da proposição, a saber, no exame das relações entre o sujeito e o predicado. Ao tratarmos dessas relações, o que é levado em conta não é exatamente o mesmo, mas, ainda assim, o fato de ambos se fiarem no exame das relações entre o sujeito e o predicado da proposição é um dado que não deve ser desprezado.

Nos *Tópicos* I, o objetivo de Aristóteles é mostrar que o propósito da dialética é tornar a proposição mais próxima possível de um axioma, de uma proposição evidente. O procedimento proposto para atingir esse objetivo é procurar tornar a proposição o menos ambígua possível. Nesse caso, o melhor é colocá-la na forma predicativa e, se possível, “definitória”, a saber, na forma de uma *quasi* definição¹⁵. No entanto, mesmo que esse procedimento seja necessário para o esclarecimento de uma proposição, ele ainda não é suficiente. Pois há, para Aristóteles, várias maneiras de se dar definições. A definição pode ser *genérica, accidental, própria e essencial*, (que constitui a definição propriamente dita). Não entrarei, aqui, no pormenor de cada um desses casos, mas refiro-me a eles em geral para indicar apenas a estratégia da tópica lógica para lidar com as dificuldades das proposições problemáticas.

15 *Tópicos*, I, 102a10 e 102b30-35.

A princípio, portanto, as propostas de Aristóteles para lidar com proposições desse tipo são as seguintes:

- a) transformar as proposições problemáticas em definições ou *quasi* definições; e
- b) ter em conta que as definições pressupõem a estrutura predicativa das proposições.

Podemos reconhecer, no livro IV da *Metafísica*, a aplicação dos procedimentos estabelecidos nos *Tópicos*. No primeiro capítulo do IV livro, Aristóteles procura pela ciência do ser enquanto ser e pelos atributos essenciais do ser¹⁶. Para fazer isso, ele precisa estabelecer o princípio no qual essa ciência se baseia. Segue, então, os procedimentos estabelecidos nos *Tópicos*, especialmente nos do primeiro livro. Nesse livro, como vimos, Aristóteles vincula a validade da proposição aos tipos possíveis de definição, em função da relação que o sujeito e o predicado têm entre si. Assim, também, uma ciência como a do ser enquanto ser tem de ter como primeiro princípio uma proposição, cuja validade possa ser garantida pela relação entre os elementos da proposição. Ora, a proposição que vai exercer o papel de primeiro princípio da ciência do ser enquanto ser diz o seguinte: “é impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo tempo, ao mesmo sujeito, sob a mesma relação”¹⁷. Nessa formulação está implícito o seguinte: a determinação do sujeito é dada pelo atributo, isto é, pelo predicado da proposição. Assim, para determinarmos o que uma coisa é, precisamos da determinação dada pelo predicado, do contrário, não sabemos como pensar a coisa. Mas se afirmamos e, ao mesmo tempo, negamos o mesmo predicado do mesmo sujeito, ou seja, se dizemos “s é p” e “s é n p”, na verdade, não predicamos nada de “s”, não temos nenhuma determinação, não temos, portanto, nenhuma proposição e não temos o que pensar. Sem termos o que pensar, não podemos ter nenhum princípio, pois um princípio nada mais é do que um modo de se determinar e, portanto, de se “ver” o sujeito da proposição. Nesse caso, estaríamos pres-

16 Cf. *Metafísica* 1003a 20. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 87.

17 *Op. cit.*, 1005b 19.

supondo apenas que o sujeito estaria, de algum modo, “dado”, a saber, que ele estaria presente para nós, mas não teríamos dele nenhuma determinação, isso quer dizer que não teríamos como saber qual é o caso.

A predicação é, portanto, o fundamento de toda determinação. E como, de acordo com os *Tópicos*, a melhor forma de estabelecermos, de modo claro, a determinação do sujeito da proposição é dar a ela a forma de uma definição, Aristóteles estaria no livro *Gama*, reforçando a exigência fundamental dos *Tópicos*. O que haveria de comum entre esses dois textos é que toda determinação clara exige a forma predicativa da proposição. No entanto, como veremos mais adiante, essa exigência, para uma ciência como a do ser enquanto ser, vai trazer conseqüências para toda a orientação futura da filosofia e, em especial, para a orientação da ontologia. Retornarei a essa questão mais adiante, na parte 3. Antes, porém, apresentarei o modo como Kant lida com essa questão.

Assim como Aristóteles, Kant também procura eliminar as ambigüidades existentes nas proposições. Ele vai fazer isso por meio de um exame das proposições e do estabelecimento de distinções, entre seus elementos constituintes, no que diz respeito à natureza de seus conteúdos, isto é, se são analíticas ou sintéticas. Se o conteúdo do predicado for decorrente da análise do conteúdo do sujeito, a proposição é analítica e sua validade é dada justamente por essa análise. Se sua validade não puder ser garantida por uma análise dessa natureza, a validade terá de vir de outra parte e, nesse caso, a proposição é sintética. Se a proposição for empírica, a validade da proposição sintética tem de ser buscada na experiência. Se a proposição não for empírica, as condições de sua validade não poderão ser buscadas na experiência. A solução kantiana para a validação das proposições sintéticas *a priori* é fundamentá-las nas condições humanas de conhecimento, pois se trata de proposições que antecedem a experiência. Elas se fundam, segundo Kant, nas faculdades que o ser humano tem, a seu dispor, para poder conhecer e fazer ciência. Estar fundada nas condições humanas de conhecimento explicaria porque as proposições são *a priori*, mas não porque elas são sintéticas. A possibilidade do acréscimo que o predicado faz ao sujeito, que caracteriza as proposições sintéticas, ainda tem de ser explicada. Essa questão será tratada mais adiante, ao nos referirmos à tópica transcendental.

Um procedimento como esse nos leva a pensar que as soluções apresentadas pelos dois filósofos são diferentes, pois a distinção entre as proposições analíticas e as sintéticas não faz parte da solução aristotélica para eliminar as ambigüidades das proposições, nem tampouco as condições subjetivas por meio das quais podemos ter conhecimento. De fato, por um lado, a proposta aristotélica é transformar proposições problemáticas em proposições predicativas, “definitórias”, por outro, a proposta de Kant é dar validade às proposições sintéticas *a priori*, que vão constituir os primeiros princípios da ciência do ser. Isso poderia nos levar a concluir que eles estejam propondo soluções, se não opostas, pelo menos, diferentes.

No entanto, podemos ainda resgatar algo em comum nesses procedimentos: da mesma maneira que Aristóteles distingue, no interior do modelo predicativo da proposição, diferentes tipos de predicação (predicação genérica, essencial, etc.), de modo análogo, Kant distingue, na estrutura predicativa da proposição, as proposições analíticas das proposições sintéticas. Para Kant, assim como para Aristóteles, todo princípio tem uma estrutura predicativa, mas isso não significa que a predicação, para Kant, tenha, como tem para Aristóteles, a característica de uma definição. Para Kant, na filosofia, os princípios dificilmente são definições, pois nessa ciência não se parte de definições, chega-se a elas¹⁸. Mas, se, para Kant, os princípios da filosofia e, portanto, da ciência do ser enquanto ser não são definições nem *quasi* definições, nem tampouco axiomas, o que garantiria a validade dos princípios?

Como vimos, a validade de uma proposição, e de uma proposição que vai exercer o papel de primeiro princípio, depende do estabelecimento

18 Diferentemente do que acontece na matemática, onde se parte de definições, na filosofia isso não acontece. Na matemática, parte-se de definições porque seus conceitos exibem o objeto correspondente na intuição. As definições matemáticas, nesse caso, são, além de claras, evidentes. Elas têm o estatuto de um axioma. Os conceitos (puros) da filosofia são dados por nossas faculdades cognitivas, às quais não temos diretamente acesso; assim os conceitos não têm nem a clareza nem a evidência dos conceitos matemáticos. Precisamos de vários outros conceitos e intuições para darmos validade aos conceitos puros. Esse é o esforço de Kant na CRP. Aristóteles e Kant parecem concordar com o fato de que, em filosofia, não se pode seguir o modelo da matemática, como queriam Platão e seus seguidores. A respeito da possibilidade de se dar definições em filosofia e da distinção entre as definições em filosofia e em matemática, cf. CRP A241-142 e A730-738/B758-766.

de regras prévias que vão ser empregadas para testar a proposição. No caso da tópica lógica de Aristóteles, trata-se de regras que possibilitam tornar uma proposição numa definição ou numa *quasi* definição. Para Kant, essas regras são as da tópica transcendental. A tópica transcendental distingue as representações em função de sua origem. A distinção de origem não se resume apenas em saber se a representação é empírica ou *a priori*, pois essa é uma distinção que, a essa altura, já está pressuposta, mas uma distinção a ser estabelecida no âmbito das representações *a priori*: a distinção entre as que têm origem na sensibilidade e as que têm origem no entendimento. A distinção entre sensibilidade e entendimento vai ser o elemento que faltava para Kant poder justificar a validade das proposições sintéticas *a priori*.

Se, para Aristóteles, a tópica lógica, com sua distinção entre os tipos possíveis de predicação, impede que aquele que faz uso de uma proposição problemática se envolva em situações embaraçosas, para Kant, da mesma forma, a tópica transcendental, com sua distinção entre os tipos possíveis de representação (da sensibilidade ou do entendimento), também impede que aquele que faz uso de uma proposição problemática caia em situações embaraçosas. O primeiro princípio do conhecimento para Kant exige a distinção, em função de sua origem, das representações que vão ocupar o lugar do sujeito daquelas que vão ocupar o lugar do predicado nas proposições, eliminando, assim, a ambigüidade da proposição, de modo a garantir as condições possíveis de uma experiência¹⁹. A formulação de um princípio que exige uma distinção de origem, relativamente ao conteúdo das representações que vão ocupar o lugar do sujeito e do predicado numa proposição, nos conduz ao terceiro

19 Kant formula o princípio da seguinte maneira: "todo objeto [da experiência] está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso de uma intuição numa experiência possível." (Cf. A158/B197)

Esse princípio quer dizer o seguinte: um objeto da experiência pressupõe representações da sensibilidade, as intuições, e do entendimento, os conceitos, que dão unidade às intuições, determinando-as de algum modo. Assim, um princípio tem de conter tanto representações da sensibilidade quanto do entendimento. Se o sujeito da proposição for um conceito, ele tem de poder referir-se a intuições. A respeito da relação entre sujeito e predicado, por um lado, e intuição e conceito, por outro, ver *On the form and principles of the sensible and intelligible world* [Dissertação] (1770), tradução para a língua inglesa de David Walford in collaboration with Ralf Meerbol. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, &24, p. 407.

ponto de comparação entre as filosofias de Aristóteles e de Kant. Esse ponto diz respeito ao modo de acesso aos objetos dessa ciência.

3. O domínio de objetos da ciência do ser enquanto ser

Estamos tratando dos pontos de semelhança entre as filosofias de Aristóteles e de Kant no que diz respeito às relações entre lógica e ontologia. Vimos que para ambos é necessária a investigação das condições de validade das proposições que não são evidentes e ainda assim exercem o papel de primeiro princípio de uma ciência, e, em especial, da ciência do ser enquanto ser. Vimos também que, para eles, as condições de validade têm seu fundamento nas relações entre o sujeito e o predicado da proposição. A seguir vou apresentar a maneira pela qual, no meu entender, Aristóteles e Kant estabelecem a relação entre os princípios da ciência do ser enquanto ser e o domínio de objetos ao qual a proposição, que vale como um princípio para essa ciência, se refere.

Nos *Tópicos*, como vimos, a proposta aristotélica para eliminar a ambigüidade de uma proposição, e especialmente de uma proposição que vai servir de primeiro princípio, é procurar dar a ela a forma de uma definição ou de uma *quasi* definição. Mas Aristóteles também afirma que uma definição por si só não abarca a questão da existência ou não-existência da coisa definida²⁰. Como, então, conciliar a necessidade de que um princípio seja claro, seja como uma definição, e, além disso, possa referir-se a um domínio de objetos? Se acrescentarmos à definição as condições necessárias para que ela possa referir-se a um domínio de objetos conciliamos as duas exigências. A proposição teria, então, a clareza de uma definição e, com os acréscimos necessários, faria referência a um domínio de objetos. Mas, como veremos a seguir, a ciência do ser enquanto ser apresenta dificuldades próprias que requerem uma atenção especial no que diz respeito à determinação de seu domínio de objetos.

20 *Posterior Analytics* 76b 35. Tradução para a língua inglesa de Hugh Tredennick. In: Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Na seção anterior vimos que um primeiro princípio precisa ter a forma predicativa, pois a determinação do sujeito é feita pelo predicado. O predicado determina o sujeito que supostamente se refere a um objeto²¹. No caso da ciência do ser enquanto ser, o que tem de ser determinado é o ser enquanto sendo determinado como “ser”. Mas se a determinação é dada pelo predicado e o predicado é um conceito, e se todo conceito tem um modo de existência universal, como, então, pensar “ser” como um conceito? De acordo com a proposta aristotélica de formação dos universais, “ser” não pode ser um universal, não podendo, portanto, ser um conceito. “Ser” não é um conceito (universal) porque um conceito exige um procedimento mental por meio do qual, de uma pluralidade de coisas comparadas, se separa o que é comum a elas daquilo que as distingue entre si, ou seja, suas características individuais. A esse comum, Aristóteles chama de universal. Ora, o universal exige que as diferenças sejam deixadas de lado. O universal, portanto, tem uma unidade genérica, pois “o que é comum” é comum a uma pluralidade de coisas e por isso “o comum” se constitui num gênero. Um gênero pressupõe, sempre, outros gêneros, dos quais ele se distingue. Mas “ser” diz respeito a tudo, ainda que não da mesma maneira²². O que é comum não deixa, por isso, de ser um tipo de ser, já que o universal tem uma existência, ainda que abstraída, mas que nem por isso deixou de ser alguma coisa, não uma coisa real, existindo independentemente de nosso pensamento, mas, ainda assim, alguma coisa. O que foi deixado de lado, por sua vez, também tem uma existência e, nesse sentido, também é ser. Não há, portanto, possibilidade de, legitimamente, predicar “ser” de modo que o sujeito da proposição receba com isso uma real predicação, isto é, tenha um sentido determinado. Assim, “ser” não pode, legitimamente, ser um predicado. Mas “ser” também não está livre de problemas se ele ocupar o papel de sujeito. Sem o acréscimo de algum indicador, “ser” não nos possibilita identificar uma coisa determinada. Ele nos faz pensar em tudo de um modo geral, sem distinção. Isso significa que esse termo não serve tampouco para ocupar o lugar de sujeito numa proposição.

21 *Idem*, 90a 10-15.

22 *Metafísica*, 1003a 31/1003b 20.

No entanto, Aristóteles encontra na substância alguma coisa que é primeiramente ser e que de algum modo poderíamos reconhecer como sendo mais ser do que o universal, porque ela existiria antes do universal. “Substância” representaria, nesse caso, o indivíduo existente e um existente tal que receberia outras determinações relativamente à sua individualidade²³. Ela é algo que existe em si, e não em outro. Além disso, a abstração do universal dependeria da existência prévia da substância e de sua unidade. Mas, ainda assim, uma dificuldade permanece: como reconhecer o que é substância no meio de outros seres?

O que é substância, em cada ser individual, é algo ao qual, entre as coisas que nos são dadas no mundo, não temos, diretamente, acesso. Temos acesso às determinações da substância, às qualidades sensíveis, que são antes os acidentes – que existem na substância – e não à substância ela mesma. A partir dos acidentes a substância é pressuposta, mas não percebida. Ainda que aparentemente Aristóteles esteja referindo-se à substância que está subjacente aos acidentes, o fato de não se ter um meio de determinação preciso daquilo que corresponde à “substância”, essa expressão acabou sendo utilizada para indicar tudo aquilo que é pressuposto no que diz respeito à existência, mas ao qual não temos acesso. Uma pressuposição dessa natureza acaba levando a que “substância” seja usada para indicar aquilo que poderia existir independentemente da existência dos dados sensíveis, os acidentes. Dar à substância o sentido de algo que existe primeiro possibilitou que essa expressão fosse usada das maneiras as mais variadas, para vários tipos de seres, inclusive para a existência do ser supremo. Essa maneira de tratar o domínio dos objetos da ciência do ser enquanto ser tornou-o tão amplo

23 “Em muitos sentidos se pode dizer que uma coisa ‘é’, mas tudo que ‘é’ relaciona-se a um ponto central, uma espécie definida de ser.” (*Metafísica* 1003a 30-35) “De modo que também são vários os sentidos em que dizemos que uma coisa ‘é’, mas todos eles se referem a um só ponto de partida; algumas coisas são pelo fato de serem substâncias, outras por serem modificações da substância, outras por representarem um trânsito para ela.” (*Idem*, 1003b 5-10)

que ele não pode satisfazer à exigência de rigor de acordo com a qual o domínio de objetos de uma ciência tem de ser delimitado²⁴.

Aristóteles teve o mérito de ter pensado na possibilidade de uma ciência que fosse a mais geral possível e que servisse de fundamento para que pudessemos determinar todas as coisas que existem. Mas, para fazer isso, ele teve de abrir mão de uma série de distinções relativas ao domínio de objetos que acabaram dificultando a implantação dessa ciência em bases sólidas.

As dificuldades decorrentes da indistinção do conceito de substância na ontologia aristotélica e a apropriação desse termo pela tradição filosófica, que o relaciona com o sujeito da proposição (que o vê de modo análogo ao sujeito da proposição) e toma os acidentes como predicados, fazem com que Kant se proponha a investigar as condições de possibilidade de uma relação mais precisa entre a forma predicativa da proposição e o domínio do ser e da substância. Isso faz com que ele prossiga na investigação da relação entre o sujeito e o predicado da proposição com a finalidade de encontrar um procedimento que determine o uso legítimo, não ambíguo, do conceito de substância. Para isso, ele procura as condições de acordo com as quais a posição do sujeito da proposição poderia indicar um modo de acesso a objetos em função de uma determinação desses objetos, pois Kant, como Aristóteles, afasta por completo a possibilidade de que “ser” possa ser usado como predicado.

A solução kantiana está vinculada a uma estratégia que leva em conta as condições humanas de conhecimento, que consideram o fato de que proposições são produtos da razão humana, duplamente estruturada, com um poder sensível e um poder inteligível. A sensibilidade seria a faculdade que possibilitaria o acesso da razão às coisas que, com a ajuda do entendimento, vão constituir o domínio de objetos aos quais as proposições se

24 Talvez não seja de todo equivocado dizer o seguinte: ao procurar tornar a noção de “ser” mais precisa e dizer que “ser” é primeiramente substância da qual os acidentes dependem, Aristóteles estaria, de algum modo, resgatando o modelo da forma predicativa da proposição. O que caracterizaria a noção de substância seria a noção de alguma coisa que existiria como determinada por outra, assim como o predicado determina o sujeito. Nesse sentido, a relação sujeito-predicado, com as determinações lógicas que ela implica, seria suficiente para caracterizar a relação substância e acidente. A ontologia seria, então, diretamente decorrente, sem nenhum acréscimo, da lógica aristotélica.

referem²⁵. Kant parece entender que, por não partir do pressuposto de que quem quer conhecer e fazer ciência é o homem, um ser que se encontra no mundo com outros seres, a ciência do ser enquanto ser aristotélica não determinou o modo, humano, de acesso ao ser. Não levar em conta os limites estabelecidos por nossa natureza racional e sensível gera uma série de impasses na ontologia, e especialmente na metafísica, impasses esses que Kant chama de anfibolias²⁶.

Se os princípios da ciência aristotélica do ser enquanto ser possibilitam que se pressuponha uma existência real para os seres a partir do papel que a noção de substância desempenha na relação sujeito-predicado, já que ela é vista como aquilo que corresponde ao que o sujeito da proposição pressupõe, poderíamos dizer que Kant pretende, por meio de sua filosofia crítica, dar as condições humanas para que o conceito de substância possa ter uma existência real e não apenas uma existência pressuposta em função do papel que ele possa ocupar na proposição.

Se traduzirmos o que Kant pretende por meio de sua filosofia crítica podemos dizer o seguinte: para que seja possível admitir a existência real de uma coisa, ela tem de ser uma coisa do domínio de uma experiência possível. Isso, por sua vez, requer o seguinte: a possibilidade da experiência depende da capacidade humana de ser afetada por alguma coisa diferente dela, ou seja, depende do que Kant chama de sensibilidade e da capacidade humana de ter sensações²⁷. Mas se uma sensação não puder ser determinada como

25 Sobre a estratégia kantiana de levar em conta as condições humanas de conhecimento, ver as considerações de Henry Allison a esse respeito em *Kants Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 63-129.

26 H. Claygill, no verbete “Anfibolia”, compara o uso que Kant faz desse termo com o uso que Aristóteles faz. “Anfibolia é um termo extraído da retórica clássica. Anfibolia denota a ambigüidade de uma frase, proveniente de um arranjo equivocado de termos que, neles mesmos não são equívocos.” Cf. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1995. Nas *Refutações sofisticas* (165b), Aristóteles trata de um dos casos possíveis de anfibolia. Ao resgatar essa expressão e empregá-la, Kant indica também um caso de equivocidade proveniente de não se levar em conta a distinção entre as representações que têm origem na sensibilidade e as que têm origem no entendimento. A reflexão transcendental seria o procedimento a ser adotado para se evitar esse tipo de problema (CRP A260-261/B316-317).

27 Cf. CRP A19/B33.

sendo disso ou daquilo, não nos serve cognitivamente de nada. É preciso que sejamos capazes de determinar essa coisa que nos afeta. Essa capacidade de determinação é dada primeiramente pelo entendimento, que é nosso poder não só de pensar, mas também de determinar o que nos afeta por meio de conceitos oriundos do próprio entendimento. A possibilidade da experiência é, portanto, condicionada pela união entre os dados das sensações, espaço-temporalmente organizados, e os conceitos do entendimento, que organizam os dados segundo regras. “Substância” é, portanto, para Kant um conceito que organiza as representações da sensibilidade, representações espaço-temporalmente determinadas. Isso significa que pensar uma coisa como substância exige que algo sensível nos seja dado. Porque os dados sensíveis são mutáveis, nosso modo de pensar exige alguma coisa permanente na qual a mudança pode ocorrer. Assim, diante de algo mutável, de um acidente, exigimos a “presença” da substância. Trata-se, portanto, de uma relação entre dados empíricos e aquilo que eles necessariamente pressupõem²⁸. O conceito kantiano de substância exige, portanto, a concordância entre as condições formais, isto é, condições decorrentes de nossas faculdades cognitivas, sensibilidade e entendimento, e as condições materiais, condições que dão conteúdo às condições formais: as sensações. Com isso, Kant cuida para que não se deixe de levar em conta a distinção entre uma existência pressuposta logicamente e uma existência que, além disso, leva em conta o que é dado na sensibilidade.

Considerações finais

Para Aristóteles, a determinação dos primeiros princípios de uma ciência vai depender da possibilidade de esses princípios poderem ser aceitos como

28 Na cópia de Kant da primeira edição encontra-se a seguinte nota relativamente à primeira analogia, que trata de provar a relação necessária entre a substância (o que permanece) e o acidente (o que é mutável), de que toda experiência depende: “aquí a prova deve ser conduzida de tal modo que ela se aplique apenas a substâncias como fenômenos do sentido externo, conseqüentemente [fenômenos] no espaço, os quais existem em todo o tempo com suas determinações.” (E LXXX, p.32; 23:30, *apud* Paul Guyer, tradução da CRP para a editora Cambridge, p. 299)

plausíveis, isto é, de eles terem a validade análoga à de um axioma ou pelo menos de uma proposição provável. Neste último caso, a proposição tem de se apresentar de forma menos ambígua possível. Isso requer a forma predicativa da proposição e a determinação dos diversos tipos de definição. Aristóteles dá as regras para isso nos *Tópicos*. No livro *Gama da Metafísica*, Aristóteles retoma as exigências dos *Tópicos* para estabelecer os primeiros princípios da ciência do ser enquanto ser. A ênfase dada à estrutura predicativa da proposição para a determinação de sua validade reforça o vínculo profundo, e talvez necessário, entre lógica e ontologia, já insinuado nos *Tópicos*. Mas esse vínculo pode gerar um problema se ele for tomado como sendo suficiente para o estabelecimento da ciência do ser enquanto ser²⁹. Ou seja, como vimos, tomar “substância” como um termo para indicar uma existência pressuposta não resolve o problema da necessidade de se eliminar a ambigüidade da palavra “ser” pois, “substância” traz consigo o sentido de uma pressuposição, muitas vezes independentemente da presença de dados sensíveis, o que acaba ampliando o domínio de objetos da ciência do ser. Essa ampliação impede que o conceito de substância possa, por si, só valer para se referir a um domínio de objetos determinado.

A intenção de Kant na CRP é precisamente livrar a ciência do ser enquanto ser de tal impedimento, tentando encontrar um procedimento que possa organizar e mesmo limitar o domínio daquela ciência. Kant torna explícitos os elementos necessários para dar realidade e validade objetivas aos elementos que ocupam o papel de sujeito e de predicado das proposições que vão exercer o papel de princípios da ciência do ser enquanto ser. De fato, o que é, realmente, ser para Kant é primeiramente aquilo que puder ser posto para um sujeito por meio da sensibilidade e o que o ser é, em sua unidade, é determinado pelos conceitos do entendimento. Como o objeto é constituído

29 No *Discurso de metafísica* (Coleção *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974), Leibniz define nominalmente substância individual como aquilo que recebe uma série de predicados e que por sua vez não pode ser atribuído a nenhum sujeito. De acordo com o próprio Leibniz, porém, essa não é uma definição suficiente, para se dar uma definição real de substância. Para isso, é preciso que se acrescente à definição nominal todos os predicados que constituem a substância em sua individualidade e que faz com que ela se distinga de todas as outras. Ainda que Leibniz assinala a necessidade de se acrescentar algo à definição nominal, o que é acrescentado se mantém, mesmo assim, no interior de uma relação lógica entre o sujeito e o predicado da proposição.

tanto por aquilo que é dado na sensibilidade quanto pelo que é determinado pelo entendimento, a coisa e a determinação de sua existência estão sempre juntas na proposta kantiana. Assim, a determinação do modo de existência dos seres não só dependem inteiramente das condições da racionalidade humana, como também têm um sentido inteiramente unívoco: são fenômenos.

No caso da ciência aristotélica do ser enquanto ser, os seres, ou seja, aquilo sobre o que versa essa ciência, acabam não tendo nenhuma determinação precisa, porque o ponto a partir do qual são considerados não é levado em conta, nem tampouco as limitações inerentes a esse ponto de partida. Assim, o “ser” é considerado apenas em função de seu significado. Nesse caso, ser é uma palavra homônima. Isso quer dizer que os seres os mais diversos têm o mesmo nome, o que leva a ter de admitir um domínio de objetos com a mesma extensão que o significado da palavra ser. E dizer que os seres são, primeiramente, substância ainda não traz consigo nenhuma determinação satisfatória, porque o conceito de substância indica aquilo que recebe outras determinações, mas não especifica o tipo de existência ao qual o conceito se refere. Pode ser tanto algo existente no mundo empírico como algo existente fora desse mundo. A determinação precisa do tipo de existência ao qual a substância se refere não faz parte do conceito mesmo de substância.

Para Kant é necessário investigar o que podemos admitir legitimamente como sendo um existente. Essa investigação levou-o a distinguir dois tipos de ser, e conseqüentemente dois tipos de substância: a substância *phenomenon* e a substância *noumenon*³⁰. O primeiro tipo de substância é aquele cuja pressuposição de existência é legítima, se houver um acidente relacionado a ela, ou seja, ela é válida se houver um dado de sensação em função do qual temos de pressupor algo além da mera sensação. Trata-se, portanto, de uma existência que exige que estabeleçamos relações entre as

30 Tomar essa como uma das muitas distinções kantianas pode levantar objeções, uma vez que Kant não coloca a distinção entre coisa em si e fenômeno, que corresponderiam aos dois sentidos de substância, exatamente nesses termos. No entanto, em *Kantian Humility*, Rae Langton procura legitimar a distinção entre coisa em si e fenômeno dessa maneira. Nas páginas 20-24 ela trata especialmente de justificar o uso de substância nesses dois sentidos. Cf. *Op. cit.* Oxford: Oxford University Press, 1998. A esse respeito conferir também CRP A249 e *Prolegômenos*, §32.

coisas. Há coisas em nosso mundo empírico que são mutáveis e que exigem algo permanente para que a mudança seja possível. Tal exigência traz consigo uma forma temporal, a duração, pois uma substância, diferentemente do acidente, é aquilo que permanece enquanto os acidentes se modificam. Assim, ao conceito de substância temos de acrescentar necessariamente a duração, ou seja, a permanência no tempo. O segundo tipo de substância é aquele que poderia ser pensado independentemente dos dados sensíveis, ainda que não nos seja possível pensar em nada se não tivermos algum tipo de sensação. Esse tipo de substância é decorrente das exigências de nosso pensamento, as quais fazem com que não nos limitemos às coisas do mundo empírico. Com essa distinção, Kant talvez tenha conseguido para a ciência do ser enquanto ser uma organização em seu domínio de objetos, a qual eliminaria algumas das dificuldades encontradas na tradição aristotélica, mesmo que a um preço bem alto a ser pago por ela: a limitação da possibilidade de conhecimento somente àquilo que concerne à substância *phenomenon*³¹.

Se nos dois primeiros pontos, anteriormente apresentados, foi possível encontrar um paralelo entre as propostas aristotélicas e kantianas para a investigação dos primeiros princípios da ciência do ser enquanto ser, no terceiro, o que se fez principalmente foi indicar as principais propostas kantianas para solucionar as dificuldades, as quais a ontologia da tradição aristotélica teve de enfrentar, no que diz respeito ao domínio de objetos da ciência do ser enquanto ser. Se Kant conseguiu alguma solução para os problemas, ela foi alcançada por meio da determinação mais precisa daquilo que pode realmente ser aceito como ser e como substância para uma ciência como a do ser enquanto ser. Além disso, a solução só pode ser alcançada às custas de uma grande limitação, pelo menos no campo teórico da filosofia, limitação essa que, por sua vez, foi insistentemente criticada por Hegel em sua proposta de uma filosofia (ontologia) do Absoluto.

31 Na tradução para a língua inglesa da CRP, Paul Guyer introduz uma série de notas que se encontram no volume da 1ª. Edição da CRP utilizado por Kant. No capítulo “Sobre os fundamentos da distinção de todos os objetos em geral em *phenomena* e *noumena*”, encontramos, entre outras, a seguinte nota: “Categorias não servem para conhecermos as coisas nelas mesmas, mas apenas para ordenar as coisas no espaço e no tempo, *i.e.*, aparências [os fenômenos].” *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 338.

Resumo

No artigo proponho-me a comparar alguns aspectos da filosofia de Aristóteles e Kant, concernentes à ciência do ser enquanto ser (ontologia). Parto do pressuposto de que ambos os filósofos utilizam-se da lógica como a disciplina capaz de dar validade à ontologia. A validade dos primeiros princípios da ontologia seria, em última análise, dependente da validade das relações entre o sujeito e o predicado da proposição. Ainda que ambos os filósofos dêem regras para o uso correto dessas relações, as regras por eles propostas não são exatamente as mesmas. No trabalho, proponho-me a mostrar as diferenças entre elas. No entanto, a diferença entre as regras resultará nos diferentes modos por meio dos quais eles constituem o domínio de objetos da ciência do ser. Para Aristóteles, a ciência do ser enquanto ser é válida para todos seres, independentemente de nosso modo de acesso a eles. Para Kant, a ciência do ser enquanto ser é válida apenas para os seres de uma experiência possível.

Abstract

In the paper I compare some aspects of the philosophies of Aristotle and Kant, concerning the science of being (ontology). I start from the presupposition that both philosophers use logic as a science that gives validity to ontology. The validity of the first principles of ontology is centered on the relation between subject and object of a proposition. Even though both philosophers give rules for the relation between subject and predicate, the rules they propose are not exactly the same. In the paper I try to show the differences between the rules proposed. The differences between the rules, however, will result in the different ways they constitute the domain of the objects of the science of being. To Aristotle the science of being is valid to all beings without distinction in the way they exist. To Kant the science of being is valid only to beings of a possible experience.

A categoria da existência na refutação kantiana do argumento ontológico*

Sílvia Altmann

UFRGS - Departamento de Filosofia

O objetivo deste trabalho é (i) apresentar uma hipótese sobre a relação entre o caráter assertórico de um juízo e a categoria da existência, (ii) mostrar que essa relação permite esclarecer os argumentos de Kant no oitavo parágrafo¹ da seção da *Crítica da Razão Pura* que trata do argumento ontológico – no qual Kant aparentemente pretende refutá-lo antes de introduzir qualquer consideração sobre ser a existência um predicado real ou (em seu vocabulário) apenas “lógico” – e (iii) mostrar que é essa relação que está envolvida na caracterização da existência como não sendo um predicado como qualquer outro, desenvolvida por Kant no nono parágrafo².

(i) A hipótese é a seguinte: A forma do juízo assertórico, quando usada sem comprometimento existencial, dá origem a uma proposição “A é B” (caso se trate de uma proposição categórica) que significa simplesmente “Represento-me um A como B”. (Seria o equivalente do que Kant, no texto

* Este trabalho (reproduzido aqui com algumas modificações) foi apresentado no III Congresso Kant, realizado entre 4 e 9 de novembro de 2001 em Itatiaia-RJ. Ele deve muito à orientação do professor Paulo Faria e a discussões com os professores Raul Landim Filho e Balthazar Barbosa Filho.

¹ Para comodidade de referência, a seção da *Crítica da Razão Pura* intitulada “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus” foi dividida em parágrafos.

² Vários aspectos aqui somente indicados ou supostos são desenvolvidos na minha tese de doutorado ainda em curso, em particular aqueles que tratam da relação entre forma de juízo e categorias em geral, da existência como categoria, da correta expressão de juízos de existência e da sua relação com a refutação do argumento ontológico.

pré-crítico *O único argumento possível para uma prova da existência de Deus*³, chamava de posição relativa.) O que fazemos, nesse caso, é simplesmente relacionar o conceito-sujeito ao conceito-predicado. É o que Kant chama de pôr o conceito-predicado em relação ao conceito-sujeito ou, simplesmente, pôr a relação (entre conceito-predicado e conceito-sujeito) em pensamento. Sem categorias, o máximo que se conseguiria é falar sobre o que pensamos. É claro que reconhecemos, em princípio, a diferença entre falar do sujeito pensante – dizer que se pensa que A é B – e falar de um objeto intencional A, de um objeto na medida em que é pensado, quer seja ou não existente. Em outros termos: à primeira vista, as proposições «Penso um A que é B» e «A é B» (mesmo sem supor que A tem alguma realidade que não puramente dependente de ser pensado) não são equivalentes: uma fala de mim e a outra de um objeto, mesmo que considerado como mero objeto de pensamento. No entanto, o que Kant pretende ter mostrado na *Dedução Metafísica* e na primeira parte da *Dedução Transcendental* é justamente que, sem a utilização das categorias, não há como fazer essa distinção. Ele obtém, como ponto de chegada - não de partida - da *Analítica Transcendental* que, ao usar um juízo para falar de um objeto qualquer, mesmo da intuição pura, utilizamos as categorias matemáticas (a saber, as da quantidade e qualidade). Quando, além disso, pretendemos utilizar um juízo *com a pretensão de falar sobre algo independente do pensamento*, então utilizamos as categorias dinâmicas e, portanto, no caso de um juízo assertórico, o objeto que corresponde ao juízo é considerado como existente. Sem as categorias dinâmicas, o juízo pode no máximo expressar propriedades de objetos para o quais ser é ser *em pensamento*⁴. Quando se

3 *Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes - Vorkritische Schriften bis 1768*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Foram utilizadas as traduções de THEIS, R. *Kant – L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, Paris: Vrin, 2001 e de WALDORF, D. *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God. In: Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.

4 Objetos para os quais «ser» é «ser em pensamento» são também os objetos da intuição pura. É claro que «ser um objeto da intuição pura» não é algo que dependa *exclusivamente* do pensamento, pois depende também das formas da sensibilidade. Contudo, como nossa intuição não é criadora de objetos independentes do pensamento, um objeto da intuição pura não pode jamais ser um objeto para o qual ser é existir, isto é, para o qual ser é ser algo independente do pensamento, é ter pelo menos alguma propriedade independente de ser

trata de um objeto-independente-do-pensamento, é necessário utilizar as categorias dinâmicas, entre elas, a da existência.

Com a utilização das categorias dinâmicas, a mesma forma assertórica “A é B” serve, não para expressar propriedades do pensamento ou propriedades de objetos dependentes da faculdade de conhecimento, mas para expressar propriedades e determinações de um objeto para o qual ser é ser mais do que ser representado. Nesse caso, não simplesmente pomos uma relação no pensamento, não simplesmente pensamos as notas dos conceitos A e B como unificadas num objeto pensado, mas atribuímos a um objeto-independente-do-pensamento⁵ os conceitos relacionados no juízo. Pomos, não um conceito em relação a outro, mas determinações num objeto – isto é, não simplesmente vinculamos conceitos a conceitos, mas os vinculamos a um objeto-independente-do-pensamento. Pomos, não representações em relação a um conceito, mas pomos o objeto ele mesmo com suas determinações. O que temos é o equivalente do que na fase pré-crítica é a posição

pensado. Um objeto da intuição pura pode somente ter a forma de objetos-independentes-do-pensamento, mas não é um objeto independentemente de sua construção em pensamento por um conceito. Objetos da intuição pura são somente objetos formais e, nesse sentido, embora não dependam exclusivamente de condições do pensamento, mas também da forma da sensibilidade, não têm qualquer realidade independente do pensamento. (A justificativa do papel das categorias e da peculiaridade das categorias dinâmicas quando se trata de objetos-independentes-do-pensamento é desenvolvida na minha tese de doutorado.)

5 O que estou “rotulando” aqui de objeto-independente-do-pensamento evidentemente não é, para Kant, um objeto *completamente* independente do pensamento. Quanto à forma, todo objeto depende do pensamento. Ocorre que, se Kant não é um idealista empírico, é na medida em que pelo menos alguns objetos não tem *todas* as suas propriedades determinadas pelas condições do nosso conhecimento – há propriedades determinadas pela matéria, que são independentes das condições do pensamento (mesmo que seu conhecimento não o seja). Objetos da intuição pura não são pensados como independentes do pensamento nesse sentido. É claro que nem todas as suas propriedades são pensadas no conceito que temos dele e, por isso, há juízos sintéticos sobre objetos da intuição pura. No entanto, não há objeto matemático, por exemplo, independente da construção por um conceito e *todas* as suas propriedades, embora não necessariamente pensadas no conceito utilizado para a construção, dependem desse conceito. Elas dependem também, é claro, do espaço como intuição formal. Mas também esse, enquanto intuição formal (não enquanto forma dos objetos empíricos), não é algo para o qual ser é ser algo independente do pensamento. Por fim, cabe ressaltar que, embora os únicos objetos-independentes-do-pensamento que podemos conhecer sejam objetos da intuição empírica, pensar um objeto-independente-do-pensamento não é necessariamente pensar um objeto da intuição empírica; é tão-somente pensar um objeto *enquanto* podendo ter alguma propriedade independente de ser representado como tal.

absoluta: pomos o objeto ele mesmo com suas determinações (determinações essas que são pensadas nos conceitos A e B) – e, aqui, a menos que se trate de um objeto para o qual ser é totalmente parasitário da capacidade de representação, a existência do objeto pensado como AB está envolvida.



(ii) De maneira resumida, como isso pode servir para barrar a passagem de “Deus é onipotente” para “Deus existe” no argumento ontológico?

Num contexto que não cabe aqui analisar, Kant apresenta assim o argumento ontológico: Se penso um ser que tem o máximo de realidade, não posso negar dele a existência. Mesmo sem investigar o que Kant ou um defensor do argumento ontológico poderia querer dizer com “realidade”, poderíamos esperar que a resposta fosse imediata: a existência não está compreendida em “toda a realidade” porque não é uma realidade. Contudo, não é isso que se segue no texto. O que Kant responde é que quem apresenta o argumento ontológico já cometeu uma contradição ao introduzir o conceito de existência no conceito de uma coisa que pretende (e deve pretender, sob pena de circularidade) pensar unicamente segundo sua possibilidade. E continua dizendo que, se se aceita isso, o máximo que o defensor do argumento ontológico alcança é uma tautologia.

Ora, o que antes era dito contraditório agora pode ser concedido e leva a uma tautologia. Talvez o que Kant esteja querendo mostrar é que o único modo de escapar da contradição é tomar a afirmação “O ser que tem o máximo de realidade existe” como uma tautologia (isto é, o conceito de existência já teria sido *explicitamente* pensado no conceito do sujeito).

Kant continua: tomemos a proposição “tal ou tal coisa existe”. Como toda e qualquer proposição, ela é ou analítica ou sintética. Se sintética, o argumento ontológico sequer pode começar, pois a existência não estaria contida no conceito do sujeito. Se analítica, por definição, não acrescenta nada ao pensamento da coisa. Nesse caso, segundo Kant, a alternativa é dupla: ou o pensamento é a própria coisa ou a existência foi pressuposta como pertencendo à possibilidade e, nesse caso, trata-se de mera tautologia. Uma pro-

posição “A é B” é tautológica se B foi, desde o início, pensado em A. Para que uma proposição analítica *não* seja tautológica, deve-se ter pelo menos *pretendido* pensar A como indeterminado quanto a ser pensado como B. Ou seja, segundo Kant, se um juízo da forma “tal ou tal coisa existe” é analítico (isto é, a existência é pensada no conceito-sujeito), ou o pensamento é a própria coisa ou jamais se pretendeu pensar o sujeito como indeterminado quanto à existência.

Ora, por que o defensor do argumento ontológico não pode recusar o caráter exaustivo da dicotomia e sustentar que a proposição é analítica mas não tautológica na medida em que não pressupõe a existência como pertencendo à possibilidade, mas (como tratava-se justamente de demonstrar) ela decorre necessariamente da mera possibilidade da coisa? Isto é, por que ele não pode dizer que não pretendeu ter pensado, de início, o conceito de Deus como determinado quanto à existência? O que Kant diz a seguir parece ser uma resposta a essa pergunta: de nada adianta o defensor do argumento ter usado, no conceito do qual partiu, a palavra “realidade” – se ele chama de realidade tudo o que é posto, sem que seja determinado *o que* é posto, estará apenas reiterando no predicado o que já havia explicitamente posto no sujeito. Isto é, o defensor do argumento ontológico não pode recusar-se a explicitar o que é posto com “Deus tem o máximo de realidade”. Ou seja, o problema é chamar de realidade tudo o que é posto sem determinar *o que* é posto. Deve, assim, haver pelo menos duas alternativas para o que é posto. Uma alternativa deve levar à suposição de que o pensamento é a própria coisa e a outra, a uma tautologia.

De acordo com a hipótese esboçada acima, podemos ou pôr só o conceito-predicado em relação ao conceito-sujeito ou pôr também o objeto. Assim, diante do juízo “Deus tem o máximo de realidade”, coloca-se a seguinte questão: trata-se de pôr uma relação entre conceitos ou de pôr, mediante tal relação, um objeto que tem as propriedades relacionadas⁶? Se só se põe uma relação entre conceitos no pensamento, mesmo que a existência seja tratada

⁶ Cabe observar que, obviamente, o objeto em questão aqui (Deus) *só pode* ser pensado como um objeto-independente-do-pensamento.

como um predicado como qualquer outro, contido em “toda realidade”, só teremos a ligação entre “Deus” e “existência” em pensamento, não num objeto – a menos que se aceite que o pensamento seja o próprio objeto: eis a primeira alternativa.

Claro, não parece fazer sentido dizer que, ao pensar Deus como existente, ainda se deixa indeterminado se Deus existe ou não. Afinal, se pensamos urubus como pretos, pode ser que nada corresponda a esse conceito de urubu-preto, mas o conceito é determinado quanto a “ser preto”. No entanto, o que Kant está dizendo é que, se a existência é tratada como um predicado qualquer, pensar Deus como existente só expressaria ligação no pensamento. Assim, mesmo que se pense o conceito de Deus como determinado quanto ao conceito de existência – *tratada como um predicado qualquer* – ainda resta indeterminado se algo corresponde a esse pensamento ou não. Ora, o que isso deixa claro é que não é como um predicado qualquer que devemos compreender o funcionamento da noção de existência.

Por outro lado, se, com “Deus tem a máxima realidade”, trata-se de pôr o objeto (o que é necessário para que possa obter qualquer propriedade como efetivamente pertencendo a um objeto-independente-do-pensamento), devemos, desde o início, ter suposto o objeto como existente e trata-se, então, de uma tautologia – é a segunda alternativa.

Assim, fazendo a distinção entre pôr a relação no pensamento e pôr o objeto, o defensor do argumento ontológico obtém tão-somente uma tautologia (a menos, é claro, que pretenda apenas ter provado que Deus existe em seu pensamento). Ora, toda essa argumentação depende da necessidade de determinar o que é posto. Resta ao defensor do argumento recusar a necessidade da distinção entre pôr a relação e pôr o objeto. Resta-lhe tentar sustentar que, quando põe “Deus tem o máximo de realidade”, não está determinado o que é posto, mas que, ao perceber que a existência também está posta, percebe-se que o próprio objeto é posto com a mera possibilidade. Se o caráter tautológico da conclusão era consequência da distinção entre pôr a relação e pôr o objeto, vejamos agora se a recusa dessa distinção não leva a uma contradição.

Devemos, portanto, perguntar por que o defensor do argumento ontológico seria obrigado a aceitar a diferença entre pôr a relação e pôr o objeto. Aqui, só é possível indicar uma hipótese de leitura que depende de uma análise da *Analítica Transcendental*⁷. Para que faça sentido qualquer juízo de existência ou de não-existência, deve ser possível pensar um objeto sem necessariamente afirmar que ele existe, e, dada a natureza finita e discursiva de nosso entendimento, devemos necessariamente poder pensar um objeto como não-existente e, por isso, poder utilizar juízos de existência e não-existência. Ora, para Kant, pensamos ao unificar representações sob conceitos, o que é feito relacionando conceitos a conceitos num juízo. Conceitos só funcionam em juízos, ou como sujeito ou como predicado. Pensar um conceito A ao utilizá-lo como predicado é pensar algo como “B é A”. Pensar um conceito A como sujeito é pensar algo como “A é B” (onde B pode ser simplesmente uma nota de A ou um predicado sintético). Isto é, precisamos de um juízo para “apresentar” ao entendimento um objeto de pensamento. Se esse juízo não pudesse ser tomado somente como a posição da relação entre conceitos no pensamento (e não como posição da relação em um objeto-independente-do-pensamento), não se poderia jamais afirmar que o objeto dos conceitos em questão não existe. Assim, sem a distinção, não podemos considerar o objeto de um conceito como mero objeto do pensamento, isto é, do ponto de vista da mera possibilidade. Ou seja, sem fazer a distinção entre, de um lado, pôr o conceito-predicado em relação ao conceito-sujeito e, de outro, pôr a determinação especificada pelo conceito-predicado num objeto-independente-do-pensamento, é contraditório *pretender* ter pensado algo do ponto de vista da mera possibilidade, porque, sem a distinção, é impossível distinguir entre pensar algo como meramente possível e afirmar sua existência.

⁷ Desenvolvida em minha tese de doutorado.



(iii) É só depois dessa argumentação que Kant apresenta, no §9, a caracterização da existência como não sendo um predicado real. A argumentação do §8, assim, parece ter sido uma via indireta que, sem supor que a existência não funciona como um predicado qualquer, chama a atenção para a necessidade da distinção entre usar “ser” para pôr uma relação em pensamento e para pôr um objeto. É natural, então, que, no parágrafo seguinte, Kant explicita a relação entre “ser” e “existir” e essas duas possibilidades de posição.

Nesse parágrafo, Kant distingue entre o uso lógico de “ser” e o uso de “ser” (ou “existir”) para pôr um objeto. No uso lógico, tudo o que “ser” (a cópula) faz é servir para pôr o conceito-predicado em relação a um conceito-sujeito. “Deus” é o conceito de uma coisa, assim como “onipotente”. Um conceito de uma coisa, como “onipotente”, poderia ser acrescentado ao conceito de Deus e, com isso, estendê-lo (caso nele já não se pensasse o conceito de onipotência). Num juízo “A é B”, o objeto que a ele deve corresponder, que deve tornar essa proposição verdadeira, deve não só ter as propriedades pensadas em A mas também a propriedade expressa pelo conceito B. Porém, não se pode dizer que esse objeto, além de ser A (de serem verdadeiros dele os predicados pensados em A) e ser B, deve, ainda, existir (ser). Isso porque, quando se trata de um objeto pensado como um objeto-independente-do-pensamento, de um objeto para o qual ser é existir, para ser A ou B ou qualquer coisa (isto é, para que o juízo “A é B” seja verdadeiro em função do objeto) o objeto já deve existir.

Utilizamos um conceito para representar um objeto. Para usar um conceito para representar objetos, é preciso que ele apresente condições suficientes para distinguir seu objeto de outros: as notas do conceito fazem isso. “Ser” ou “existir”, porém, não pode funcionar assim, já que não serve minimamente para distinguir entre objetos. Se só pensamos relacionando conceitos⁸, dizer que temos um conceito de “mamífero”, por exemplo, significa

⁸ A justificativa dessa tese se encontra na Dedução Metafísica e na primeira parte da Dedução Transcendental e é desenvolvida na minha tese de doutorado.

pelo menos que pensamos ao relacionar o conceito “mamífero” a suas notas ou a predicados sintéticos (isto é, pensamos um x tal que x é animal, respira pelo ar, é vertebrado, etc.) ou a conceitos de objetos dos quais “mamífero” é pensado como predicado (isto é, pensamos que uma baleia, por exemplo, é um mamífero). Para combinar representações como reunidas no conceito de um objeto, é necessário o uso da cópula. É para essa relação entre conceitos que utilizamos a cópula (“ser” no uso lógico). Assim, o uso lógico da cópula consiste simplesmente em combinar representações. No entanto, se é possível afirmar que o objeto da representação que resulta da combinação pode não existir, deve ser possível representar um objeto (combinar representações num juízo, utilizar “ser”, no seu uso lógico) sem afirmar a existência desse objeto.

Por outro lado, quando dizemos “Deus é”, quando afirmamos que Deus existe, fazemos, por assim dizer, duas coisas: não só nos representamos um objeto (não só pomos conceitos em relação uns com os outros no conceito de um objeto – para o que já é necessário o emprego da cópula, mas só no seu uso lógico), mas, além de usar “ser” para esta combinação que apresenta um conceito, afirmamos que é verdade que tais e tais predicados estão combinados, não *no conceito* de um objeto, mas *num objeto* – isto é, pomos o objeto que corresponde ao conceito. Essa posição não pode ser compreendida como simplesmente a posição de “existir” tomado como qualquer outro predicado. Consideremos, por exemplo, “Esta bola é vermelha”. Para que essa proposição seja verdadeira, para que algo seja adequado ao pensamento “bola vermelha”, deve existir um objeto que a ele corresponda. O objeto que deve existir pode ser diferente do que deve existir para algo corresponder simplesmente a “bola”, mas tanto “bola” quanto “bola vermelha” podem fazer referência ao mesmo objeto (não pode tratar-se, é claro, do mesmo objeto intencional, mas os dois conceitos podem selecionar a mesma coisa no mundo).

O que ocorre com a existência? Tomemos agora os conceitos de “unicórnio” e “existente”. Suponhamos que o objeto ao qual o conceito de “unicórnio existente” é adequado (e que tornaria verdadeira a proposição “Unicórnios existem”) pudesse ter um traço a mais que aquele ao qual “unicórnio” é adequado e que esse algo a mais fosse justamente a existência. Nesse caso, “unicórnio” jamais poderia ser adequado a qualquer objeto existente.

Pensar uma bola é pensar um *x* que tem tais e tais notas características. Pensar uma bola vermelha é pensar um *x* que tem essas mesmas notas e, ainda, a de ser vermelha – há objetos adequados a “bola” que não são adequados a “bola vermelha”. Mas não pode haver objetos adequados a “bola vermelha existente” que não sejam adequados a “bola vermelha”. Caso contrário, não poderia haver objetos existentes que pudessem tornar verdadeira a proposição “Esta bola é vermelha”.

Assim, vemos que a existência não pode ser tratada como um predicado justamente porque é uma categoria da modalidade que está envolvida no caráter assertórico de um juízo que pretende tratar de um objeto para o qual ser é existir. Se *A* é visto como um objeto para o qual ser é ser pensado, então é possível usar um juízo assertórico “*A* é *B*” sem afirmar a existência de *A*. É por isso que não é possível recusar proposições como “O unicórnio é um animal” e “Um triângulo matemático é tal que sua área é a metade da base vezes sua altura” e, ao mesmo tempo, deixar indeterminado se algum unicórnio ou algum triângulo existem. No entanto, tudo o que isso expressa é algo sobre o pensamento ou sobre objetos dos quais não faz sentido perguntar pela existência, como é o caso de objetos da intuição pura⁹ – seu ser é o do próprio pensamento.

Por outro lado, suponhamos um conceito de um objeto para o qual ser é existir, por exemplo, “o vírus que dizimou os dinossauros”. Se se pretende usar “o vírus que dizimou os dinossauros”, não para falar do pensamento de tal vírus, mas de um objeto que pode ter pelo menos alguma propriedade que não dependa do conceito pelo qual é pensado, esse conceito pode (caso seja realmente possível) ser utilizado em juízos problemáticos, como no juízo “O vírus que dizimou os dinossauros é um ser vivo” quando utilizado no juízo “Se um vírus é um animal, então o vírus que dizimou os dinossauros é um ser vivo”. No entanto, se tomamos “O vírus que dizimou os dinossauros é um ser vivo” *assertoricamente*, na medida em que pretendemos com isso estar expressando propriedades de um ser para o qual ser é existir, utilizamos a

⁹ É claro que faz sentido se perguntar pela existência de triângulos materiais, mas não de triângulos matemáticos. Ver, contudo, a nota 5 acima.

categoria da existência. Claro, podemos sempre dizer que só pretendemos expressar propriedades de um objeto para o qual ser é ser pensado, mas, nesse caso, o juízo não expressa nada sobre objetos para os quais ser é existir¹⁰.



Assim, diante de um juízo “*A* é existente”, obtido de um juízo “*A* é *B*”, temos as seguintes possibilidades:

(a) A existência funciona aqui como *qualquer* predicado. Nesse caso, o juízo não é capaz de expressar a existência de *A* (a menos que o pensamento seja a própria coisa), já que é sempre possível perguntar se algo corresponde a ele ou não.

(b) Se a existência deve justamente expressar que algo que não é um objeto de pensamento corresponde ao juízo, então há duas possibilidades:

(b’) Com *A*, pretende-se pensar um objeto para o qual ser é existir. Como “*A* é *B*” foi utilizado assertoricamente, já se pressupôs que *A* existe, e a inferência é tautológica.

(b’’) *A* não é pensado como um objeto para o qual ser é ser pensado, mas pretende-se, mesmo com a utilização assertórica de “*A* é *B*”, deixar indeterminado se *A* existe ou não.¹¹ Ao perceber que a existência está aqui necessariamente ligada, obtém-se o juízo “*A* é existente”. Isso, contudo, supõe que *A* é um objeto que pode ter propriedades, quer exista ou não. Nesse caso, no entanto, o que corresponderia a “*A* existente” e a “*A* possível” não seria o mesmo objeto. Mas isso elimina a possibilidade de utilizar adequadamente “existente” e “possível” e torna contraditório pretender ter pensado *A* do ponto de vista da mera possibilidade.

¹⁰ Ou seja, um juízo pode ser assertórico sem utilizar a categoria da existência. Esse pode ser o caso de juízos analíticos e sintéticos *a priori*. No entanto, esses juízos não podem, sem uma suposição de existência, pretender expressar propriedades de objetos-independentes-do-pensamento. Expressam somente regras de pensamento ou de objetos da intuição pura (que, enquanto tais, expressam somente regras da faculdade de conhecimento). Que isso possa ser demonstrado a partir do exame da relação entre categorias e forma de juízo também é objeto da minha tese de doutorado.

¹¹ É o que ocorre com “unicórnio” no exemplo de “Se unicórnios são animais, então são seres vivos”.



Assim, vemos que o parágrafo oitavo da seção em questão não *pressupõe* que a existência não seja um predicado como qualquer outro, mas mostra que, se tratada como um predicado como qualquer outro, não serve para expressar (justamente) a existência. O parágrafo nono mostra que, corretamente compreendida, a afirmação de existência é expressão, não da posição da mera relação entre conceitos, mas da posição do objeto. Isso, por sua vez, é equivalente à utilização de um juízo assertórico sobre um objeto para o qual ser não é somente ser em pensamento.

Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar que, na *Crítica da Razão Pura*, a resposta de Kant ao argumento ontológico na *Dialética Transcendental* apresenta a mesma compreensão da noção de existência caracterizada na *Análítica Transcendental*, através da relação entre o caráter assertórico de um juízo e a correspondente categoria da existência. Essa relação seria a seguinte: a utilização de um juízo assertórico que pretenda expressar propriedades de objetos e não simplesmente do modo como pensamos objetos já envolve a afirmação da existência do objeto do juízo. Assim, ou de “Deus tem todas as perfeições”, obtém-se no máximo que se pensa Deus como existente ou então havia sido pressuposto que Deus existe. O artigo pretende indicar essa relação entre o caráter assertórico de um juízo e a categoria da existência apresentada na *Dedução Metafísica* e mostrar que a resposta kantiana ao argumento ontológico estabelece, por uma via independente, essa mesma relação, agora desenvolvida em termos da formulação “a existência não é um predicado real”.

Abstract

The purpose of this paper is to show that the answer Kant gives to the ontological argument in the *Transcendental Dialectic* presents the same characterization of the notion of existence presented in the *Transcendental Analytic*, by means of the relation between the assertoric modality of a judgment and the corresponding category of existence. The relation would be the following: the use of an assertoric judgment intending to express properties of objects, and not simply of the way in which we think them involves affirming the existence of the object the judgment speaks about. Therefore, from the judgment “God has every perfection”, we obtain at most that we think God as existent, or else we must have already supposed that God exists. The paper will briefly point out this relation between an assertoric judgment and the category of existence (presented in the *Metaphysical Deduction*), and show that the kantian answer to the ontological argument establishes, by an independent reasoning, this very same relation, now developed in terms of the formula “existence is not a real predicate”.

Um aspecto da crítica kantiana à semântica dogmática: o problema da determinação na construção do conceito de ser infinito ¹

Leonardo Antônio Cisneiros Arrais

Doutorando em filosofia pela UFRJ

Este trabalho insere-se no contexto mais amplo de uma pesquisa que visa estabelecer a contraposição entre o criticismo e o dogmatismo desde os pressupostos semânticos subjacentes a cada um. Neste momento desejo analisar essa contraposição através de um desses aspectos: o de como a compreensão da formação dos conceitos através dos processos lógicos de determinação e abstração tem conseqüências sobre o problema ontológico das relações entre ser e não-ser, entre realidade e privação, problema esse que, por sua vez, tem sérias influências no sucesso ou insucesso de uma prova da existência de Deus.

A crítica kantiana à Teologia Racional, na secção da *Dialética Transcendental* intitulada *Do Ideal Transcendental*, começa, como bem se sabe, pela distinção entre os modos por que se determinam conceitos e coisas. O conceito deve respeito somente ao *princípio de determinabilidade* [Grundsätze der Bestimmbarkeit], derivado do princípio de não-contradição. Tal *princípio de determinabilidade* diz que de um dado par de predicados opostos só um pode convir a um dado conceito, permanecendo este conceito indeterminado em relação aos demais predicados que nele não estão contidos. Já uma coisa concreta sujeita-se não só a este princípio, mas também ao da *determinação completa* [Grundsätze der durchgängigen Bestimmung], segundo o qual ela deve ser determinada em relação a todos os predicados que podem ou não lhe

¹ Texto apresentado no III Congresso Kant, realizado na cidade de Itatiaia-RJ, pela Sociedade Kant Brasileira e o Seminário Filosofia da Linguagem (PRONEX/CNPq - Lógica, Ontologia e Ética)

convir, ou seja, em relação a todos predicados possíveis². De maneira bastante simplificada, podemos dizer que o que Kant mostra a partir dessas considerações é a construção de um raciocínio dialético da Razão Pura, que conduz à necessidade de se supor, como condição incondicionada dessa determinação completa do indivíduo, a existência ou a doação da totalidade desses predicados. Ora, como essa totalidade dos predicados é a condição para todas as coisas, ela não poderia ser um agregado, um somatório de todos os predicados contingentemente dados. Deste modo, seria preciso, segundo o raciocínio da Teologia Racional, concebê-la como um ser necessário, único e simples, que “contém toda a realidade, quer como princípio ou como conjunto” (KANT 1995:79)³, e que é, por conseguinte, o fundamento de todas as realidades.

Mas há um passo essencial desse raciocínio da metafísica transcendente para que se possa partir do indivíduo e chegar a Deus. E é esse passo que permite a Kant “deduzir”⁴ a idéia de Deus a partir da forma do silogismo disjuntivo. Esse passo é a premissa menor desse silogismo que tem como maior o conjunto de toda a realidade, o *ens realissimum*, e como conclusão, os indivíduos. Essa premissa, tal como toda menor de um silogismo disjuntivo, é a limitação do todo de possibilidades expresso na maior. Deste modo, o que “deriva” a criatura de Deus são os limites impostos àquela. Estes limites tam-

2 CRP, 487 – “Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht unter dem Grundsatz der Bestimmbarkeit: daß nur eines, von jeden zweieinander kontradiktorisch-entgegengesetzten Prädikaten, ihm zukommen könne (...).” KW, IV, 515. (A571/B599) (As citações da *Crítica da Razão Pura* são feitas a partir da edição portuguesa da Calouste Gulbenkian, indicada por CRP, além da paginação da Akademie-Ausgabe, indicada por A para a 1ª Edição e B para a 2ª. As citações em alemão da *Crítica* ou das demais obras são feitas a partir da edição suíça das obras completas em doze volumes pela ed. Ex Libris, sob licença da Suhrkamp, indicada por KW, seguido pelo número do volume, em algarismos romanos, e pela página, em arábicos.)

3 “(...) ist das notwendige Wesen ein Wesen, das alle Realität enthält, es sei als Grund, oder als Inbegriff.” KW, VI, 643.

4 Apesar de em A321/B378 Kant sugerir que a listagem dos conceitos da Razão a partir dos tipos de silogismos pode ser feita por analogia com a dedução metafísica das categorias desde a tábua dos juízos, em A669/B697 ele observa que o termo “dedução” não se pode aplicar estritamente às Idéias porque ele designa, no caso das categorias, a prova do seu uso na determinação de objetos, o que não é o caso dos conceitos da razão que não designam objeto algum.

bém são responsáveis por garantir toda a variedade que se observa nas coisas e que não se deve encontrar no seio da divindade, posto que ela é plena positividade. Como Kant argumentava no seu escrito pré-crítico sobre o otimismo, duas realidades não se distinguem enquanto realidades, isto é, por seu aspecto positivo. Sua distinção só é possível pela ausência em uma coisa de algo que esteja presente em outra. Desta forma, a distinção entre duas coisas não é por uma diferença qualitativa das realidades de uma e outra, mas pela carência de realidade de uma coisa em relação à outra, isto é, uma diferença de grau de limitação⁵. É por isso que se pode comparar, como fez Kant no escrito para o concurso da Academia de Berlim, a relação entre Deus e as criaturas com o modo como as estátuas são tiradas do bloco de mármore pela negação do resto. E, assim, dadas tais premissas, conclui Kant no *Preisschrift* que, para o dogmatismo, “o mal se distingue do bem no mundo unicamente como o formal das coisas, tal como as sombras na luz do sol que inunda o espaço universal, e os seres mundanos são maus unicamente porque constituem simples partes e não o todo, são em parte reais, em parte negativos” (KANT 1995:77ss).

Como vemos, é a constatação dessa negatividade constitutiva dos seres do mundo que conduz à postulação da existência de um Deus, postulação esta cujo valor científico será reduzido por Kant ao de uma tarefa ou de um programa de pesquisa. Se Kant não concorda com a conclusão dos dogmáticos – *Deus existe* – e nem mesmo com a possibilidade de se chegar a ela, discordaria ele também do ponto de partida deles, a tese de que os seres do mundo são seres limitados? É certo que Kant não cometeria o absurdo lógico de inverter

5 “Nun behaupte ich, daß Realität und Realität niemals als solche können unterschieden sein. Denn wenn sich Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch dasjenige, was in dem einen ist, und in dem andern nicht ist. Wenn aber Realitäten als solche betrachtet werden, so ist ein jedes Merkmal in ihnen positiv, sollten sich nun dieselbe von einander als Realitäten unterscheiden, so müsse in der einem etwas Positives sein, was in der andern nicht wäre, also würde in der einen etwas Negatives gedacht werden, wodurch sie sich von der andern unterscheiden ließe, das heißt sie werden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterscheiden sich Realität und Realität von einander durch nicht als durch die einer von beiden anhängende Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit (qualitate) sondern Größe (gradu).” *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*. KW, II, 589.

essa tese e fazer de cada coisa um ser infinito, pois a multiplicidade seria inexplicável. Além disso, o conceito de limitação faz parte, enquanto nome de uma das categorias, da parte analítica, isto é, construtiva, da *Crítica da Razão Pura*. Assim, pouco lhe resta além de aceitar a tese e reinterpretá-la em um novo sentido que seja, ao mesmo tempo, comensurável à doutrina dogmática, a fim de que possa ser compreendida por seus adversários, e suficientemente diferente dela para que permita extrair uma conclusão diametralmente oposta à deles, a saber, a impossibilidade de uma prova da existência de Deus.

Devemos em primeiro lugar observar que, ao explicar os modos de determinação dos conceitos e das coisas, Kant ressalta a subordinação *formal* de ambos ao princípio de não-contradição, mesmo que faça a ressalva de que a determinação das coisas também se subordina, para além deste princípio, à possibilidade total, como condição *material*. De todo modo, em um caso como no outro, determinar é, seguindo a já distante lição da *Nova Dilucidatio*, prop.IV, *ponere praedicatum cum exclusione oppositi* (KW, I, 422), isto é, “pôr um predicado pela exclusão do seu oposto” ou “... excluindo o seu oposto”. Ou seja, a determinação sempre envolve o duplo aspecto da afirmação e da negação. Por exemplo, para atribuir a uma coisa o predicado da cor “amarela”, devo também excluir as demais cores, bem como, materialmente, ter por dado o conjunto total das cores. Mas, ao invés de dizer “x não é vermelho, não é azul, não é verde, etc.”, basta-me dizer “x não é não-amarelo”, isto é, basta-me excluir o predicado contraditório daquele que quero afirmar. Ao fazê-lo, traço no interior da totalidade de possibilidades disjuntivas dadas uma linha que o divide em duas partes, uma nomeada pelo predicado determinante e outra pelo predicado oposto, e ponho em uma dessas partes a coisa a ser determinada. Quer dizer, determinar é separar, traçar limites e, portanto, também é negar. Tal como em Espinosa, *Omnis determinatio est negatio*. Mas, a concordância com ele não é total. O problema deste filósofo, que Kant considerava o marco maior do dogmatismo, era justamente confundir, tal como fizeram todos os que simplesmente transformaram a lógica formal na sua metafísica, a exclusão [*Ausschließung*] com a ‘limitação’ [*Beschränkung*], isto é, o trabalho do juízo infinito com o do negativo. Ora, o limite, enquanto parte essencial da determinação, é, em sua negatividade, positivo: “(...) mesmo

que a exclusão seja uma negação, ainda assim a limitação de um conceito é uma ação positiva. Donde os limites são conceitos positivos de objetos limitados⁶.” (KANT 1992:124 modf.) Kant não discorda aí do que dissera na *Nova Dilucidatio*: “... pôr um predicado *pela negação* do oposto”, isto é, “... pôr... pela negação”. Os limites, os termos de uma coisa põem a mesma no próprio ato de excluir as demais, tanto quanto os limites de uma figura geométrica põem-na através da exclusão do resto do espaço. Vista por este lado, a determinação passa a mostrar também um aspecto positivo. É quanto ao sentido desse duplo aspecto do ato de determinar que reside, a meu ver, o ponto de discórdia entre Kant e os dogmáticos. Quando os dois lados dessa querela falam das coisas mundanas, nas quais determinação é sinônimo de limitação, não se vê muita diferença entre um e outro, pois estão de acordo com a tese de que elas são compostas de luz e sombra, afirmação e negação. Mas, toda ambigüidade do termo ressalta ao se tentar entender o sentido do termo oposto, indeterminação. Ora, se determinar é, por um lado, afirmar e, por outro, negar, o que é não determinar? Teria a indeterminação também um duplo aspecto?

Sim e a história da filosofia o testemunha. Espinosa não tinha problemas de levar o seu lema ‘*Determinatio negatio*’ às últimas conseqüências, admitindo que Deus, como ente plenamente positivo, fosse completamente indeterminado⁷. Já, por outro lado, vemos Aristóteles reprovarem seriamente a doutrina de Anaxágoras de que todas as coisas se confundem no *aoriston*, no indeterminado, dado que “na realidade estão falando do não-ser; pois indeterminado é o que existe apenas potencialmente e não em sua plena atualidade⁸.” De um lado, a determinação é negação, do outro, é a indeterminação que é não-ser. Estariam Espinosa e Aristóteles em campos tão radicalmente opostos? Seria possível uma conciliação entre eles?

6 “Obgleich nun die Ausschließung eine Negation ist: so ist doch die Beschränkung eines Begriffs eine positive Handlung. Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände.” *Logik*, §22, *Anm. I*; KW, VI, 535.

7 Cf. LEBRUN (1993:275): “(...) para Spinoza essa ‘indeterminação’ [do ser plenamente positivo] era sinônimo de plenitude de realidade.”

8 *Metafísica*, G, 4, 1007b, 25-30 (ARISTÓTELES 1969:97).

A mais alta tradição da metafísica criacionista, representada por São Tomás de Aquino, diria que sim. Em uma expressiva passagem de sua *Summa Theologica*, o aquinatense não fala exatamente dos termos ‘determinação’ e ‘indeterminação’, e sim de dois outros, de enorme importância em toda metafísica dogmática, mas que, etimologicamente, equivalem a estes: finito e infinito⁹. A citação é longa, mas é provavelmente mais clara que qualquer paráfrase que dela se possa fazer. Então ouçamos o que diz o próprio Tomás:

“Deve-se considerar, pois, que algo é dito infinito pelo fato de que não é finito; porém, de algum modo, tanto a matéria é feita finita pela forma, quanto a forma o é pela matéria. A matéria [é feita finita] pela forma, certamente, na medida em que ela, antes que receba [sua] forma, está em potência para muitas formas, mas, quando recebe uma, é determinada por ela. A forma, de fato, é feita finita pela matéria na medida em que a forma, em si considerada, é comum a muitas [coisas], mas ao ser recebida pela matéria, faz-se a forma determinada desta coisa. A matéria, porém, se perfaz pela forma que a faz finita, e, por isso, o infinito, segundo é atribuído à matéria, é da ordem do imperfeito, pois seria como que uma matéria sem forma. Por outro lado, a forma não se perfaz pela matéria, mas antes por ela tem contraída sua amplitude. De onde [segue que] o infinito, tomado da parte da forma não determinada pela matéria, é da ordem do perfeito¹⁰.”

9 O termo ‘*finitus*’ designa algo que tem ‘*fines*’, assim como ‘*finire*’ designa o ato de impor ‘*fines*’ a algo. Usado nesse sentido, ‘*finis*’ é sinônimo de ‘*limes*’ e ‘*terminus*’, termos que dão origem, respectivamente, aos nossos verbos ‘limitar’ e ‘de-terminar’. Desse modo, nada, a não ser questões da tradição teológica, nos impediria de traduzir os termos ‘*finitus*’, ‘*infinitus*’ e ‘*finire*’ por ‘determinado’, ‘indeterminado’ e ‘determinar’.

10 “Considerandum est igitur, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum; finitur autem quodammodo et materia per formam, et formam per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed, cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur. Unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.” *Summa Theologica*, I, q.7, a.1 – *Utrum Deus sit Infinitum*. (TOMÁS DE AQUINO 1886:59).

Tomás diz que tanto a forma é limitada (ou determinada, ou feita finita) pela matéria quanto esta o é por aquela. Mas essa reciprocidade não se dá num mesmo sentido. A matéria limita a forma na medida em que constrange a sua universalidade em uma coisa singular, ao passo que a forma limita a matéria perfazendo-a, trazendo-a de uma latência indefinida. Consideradas separadamente, são ambas infinitas, ilimitadas, mas em sentidos completamente opostos. A infinidade da matéria é pura latência, é a ilimitação passiva de um simples receptor. No seu caso in-finito significa disforme, indistinto, inacabado. Já a forma é infinita na medida em que pode reproduzir-se inesgotavelmente em diversas porções particulares de matéria e sobretudo porque ela tira a matéria do seu estado de latência e indefinição, dando-lhe um ser preciso. Para ela, in-finito significa distinção, perfeição, ação: a forma não tem limites porque pode sempre determinar porções de matéria. Daí poderíamos mesmo dizer que a matéria sem a forma não é nada, a forma sem a matéria pode ser tudo. Desta maneira se esclarecem os dois sinais do termo determinação. A determinação que a forma impõe ativamente à matéria é positiva, pois lhe dá ser e distinção, ao passo que a determinação que a passividade daquela porção específica de matéria impõe à forma com que ela efetivamente se compõe é uma negação, posto que restringe sua universalidade.

Mas, pelo menos no âmbito da filosofia de Tomás de Aquino, o problema da determinação não pára por aí. Essa composição entre matéria e forma, que só é válida para os entes dotados de corporeidade, não dá origem a uma coisa efetiva, mas somente a uma substância apta a existir. Nos termos da escolástica, temos, com a composição entre forma e matéria, somente o *id quod est*, ‘aquilo que é’, ou, em outras palavras, aquilo que responde à pergunta ‘*Quid sit?*’, ‘O que é?’: a *quidditas* ou essência. Mas, como exige o dogma, nenhuma criatura pode ter em sua essência o ato de existir, pois, se assim fosse, seria um ser necessário e eterno, atributos que só cabem à divindade. Portanto, a essência também é uma certa latência, uma certa passividade submetida a um ato de outra ordem, que a traz à existência. Cito Etienne Gilson: “(...) princípio e causa de existência no sentido que acaba de ser definido”, isto é, não como causa eficiente, mas como condição de possibilidade da substância, “a forma o é por si mesma, sendo última em sua ordem própria,

entretanto, se não há forma da forma, deve haver um ato da forma, que é o ato de existir. Para que esta atualização da forma seja possível, é preciso portanto que, ainda que ela seja ato último na sua ordem própria, ela esteja em potência em uma outra [ordem].” (GILSON 1948:107) Desse modo, a mesma subordinação que encontramos na relação da matéria à forma, encontramos na relação entre forma e o ato de existir: a essência constringe a universalidade do *esse* existencial, determina-a, traça os seus limites em torno de um gênero.

Agora a própria forma, sozinha, apresenta aqueles dois aspectos conflitantes da determinação: ela é, em relação à matéria, positiva e, em relação à existência, negativa. Mas, então, não haveria diferenças entre Tomás e Kant?

Não é este, obviamente, o caso. Eu disse antes que a diferença entre ambos deveria se ressaltar não no que concerne à determinação dos seres mundanos corpóreos, mas quanto ao sentido do termo indeterminado. Para Tomás a indeterminação, ou melhor, a infinidade, tem também dois sentidos, um positivo e outro negativo. Se a determinação da matéria pela forma é positiva, porque a matéria é assim tornada distinta e torna-se um ser possível, a indeterminação da matéria, considerada isoladamente, é a de uma indistinção completa ou a de uma latência absoluta. Este é o sentido negativo do termo ‘indeterminação’ e, justamente por sua negatividade, um ser puramente indeterminado nesse sentido é completamente impossível, é um *nihil negativum*. Pelo outro lado, a forma é negatividade diante do ato de existir, porque lhe constringe a inesgotabilidade do mesmo modo como a matéria *signata* constringe a reprodutibilidade inesgotável da forma. Assim, infinito ou indeterminado, pelo lado do ato de existir, tem um sentido positivo e pode, portanto, dar-se isolada ou puramente. Resumindo: o negativo pressupõe o positivo, mas não se dá o inverso e o positivo pode ocorrer isoladamente. Assim, mesmo que as coisas mundanas sejam compostas de luz e sombra, de afirmação e negação, o positivo é nelas mais originário que o negativo e este só subsiste no mundo como um parasita daquele. É por isso que São Tomás afirma na *Summa*, q.11, a.2, que, “nenhuma privação retira totalmente o ser, porque a privação é negação em um sujeito”, de modo que, “a privação do ente funda-se no ente (...) a privação do bem, em algum bem”

e, assim, “o Mal é, de alguma forma, Bem e o não ente, de alguma forma, [é] ente”¹¹. Não há, por conseguinte, um grau mínimo de realidade na gradação dos seres, um negativo absoluto, que equivaleria ao nada total e ao Mal infinito. Mas, por outro lado, ela pode e deve ter um grau máximo, a pura positividade, a ser tomado como causa e sustento de todos os graus intermediários. Este é o caminho da quarta prova para existência de Deus que Tomás oferece na *Summa Theologica*, cujo ponto de partida é o fato de que se encontram graus nas coisas¹², mas também o que é denunciado por Kant como a ilusão do *Ideal Transcendental*. Onde reside, então, o erro? Qual a alternativa que Kant oferece para que se o evite?

Esta alternativa é muito bem resumida por Lebrun:

“Os seres de mundo são” para Kant “indissolivelmente reais e negativos, e não ‘em parte reais, em parte negativos’ (...)” (LEBRUN 1993:262)

A diferença entre uma postura e outra parece extremamente sutil para ser significativa, mas como eu já disse, essa sutileza é necessária para que a crítica à metafísica possa ser feita desde dentro dela e, portanto, não seja inócua. Contudo, apesar da sutileza ela também é suficiente para desarmar a estrutura dogmática do mundo como criação. Como? Kant não nega que as coisas sejam compostas de positividade e negatividade e nisso está o essencial do que ele considera o ato de determinar: “pôr um predicado pela exclusão de seu oposto”. Essa definição da *Nova Dilucidatio* inclui também o duplo aspecto da determinação que reconhecemos em Tomás: perfeição e limitação.

11 *S.Th.*, I, q.11,a.2: “(...) nulla privatio tollit totaliter esse, quia *privatio est negatio in subjecto* (...) privatio entis fundatur in ente (...) Nam privatio boni fundatur in aliquo bono; et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit, quod multitudo est quoddam unum: et malum est quoddam bono: et non ens est quoddam ens.” (TOMÁS DE AQUINO 1886:83ss)

12 “Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis, et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. *Sed magis, et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquat diversimodi ad aliquid, quod maxime est.* Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt in illius generis (...) Ergo est aliud, quod omnibus entibus est causa *esse*, et bonitatis, et *cujuslibet perfectionis*, et hoc dicimus Deum.” *Summa Theologica*, I, q.2, a.3. (TOMÁS DE AQUINO, 1886:31).

No ato de determinar ao mesmo tempo compomos o ser de uma coisa (ato cuja imagem lógica é o juízo afirmativo do predicado que cabe à coisa) e traçamos seus limites (o que corresponde à negação do predicado infinito oposto), isto é, de uma só vez a tornamos distinta, a destacamos como uma figura sobre o fundo do indiferenciado, e a recortamos dentro de um todo de possibilidades, afastando as demais. Porém, a diferença está em que estes dois aspectos são indissociáveis:

“A sombra não é nada, mas é inseparável daquilo que ela ensombrece: eis por onde Kant difere dos clássicos.” (LEBRUN 1993:261)

Não se chega, todavia, a inverter as relações entre positivo e negativo. Por exemplo, no escrito de 1763 sobre as grandezas negativas, Kant defende pela primeira vez, contra a concepção dogmática da privação como não-ser, a possibilidade de uma oposição real, isto é, de um conflito privativo entre duas realidades positivas. Assim, a dor não seria simples ausência de prazer, nem o vício, privação de virtude, mas impulsos igualmente positivos. O mesmo raciocínio serve para os números negativos. Não nomeiam entidades menores que o nada, o que seria completamente ilógico, mas representam a remoção de uma quantidade positiva dada. Assim, por exemplo, se, partindo de um determinado ponto de um plano de coordenadas que consideraremos como sendo o zero de deslocamento, avançamos cinco unidades de espaço para a direita e, em seguida, voltamos sete unidades para a esquerda, estamos duas unidades “antes” do ponto de partida, o que devemos representar por um número negativo. Mas, esse ‘menos dois’ é, na verdade, dois passos positivos para o lado inverso ao que convencionamos como a direção positiva. E, deste modo, a privação representada pelo sinal de menos, enquanto “remoção” de um dado deslocamento, é, de fato, um deslocamento efetivo para o lado oposto. Kant, com isso, concorda com a idéia de que toda negação supõe um dado positivo, de maneira que um deslocamento só possa ser chamado ‘negativo’ se se contrapõe a um deslocamento anterior. Porém, diferentemente da metafísica clássica, o negativo do deslocamento é uma direção tão real quanto a direção indicada pelo positivo e, portanto, mais e menos se dizem

relativamente: a direita é o negativo da esquerda somente se o deslocamento inicial foi para a esquerda e vice-versa. Quer dizer, enfim, que, pelo menos no caso do deslocamento sobre um plano, o não-ser, o negativo, é sempre relativo, isto é, relativo ao que antes se deu como positivo. E, portanto, de tudo isso devemos concluir o seguinte: dado que o negativo não é o contraditório do positivo, pois do conflito entre os dois não resulta uma contradição, mas somente a supressão de um pelo outro, e ainda, visto que o negativo é definido pelo que antes foi definido como positivo, pode-se dizer sem erro que *o negativo não é menos que o positivo, mas somente outro que ele*.

No caso da predicação esse entendimento do negativo como alteridade fica ainda mais patente. Não se pode entender como dois predicados que dividem um conceito devam representar ser e não-ser: o amarelo do exemplo que dei antes não é a negação do vermelho, nem das demais cores. Mas é claro que Tomás não afirma que a negação privativa imposta pela forma se dê lado a lado com outras formas: um cacto não é limitado, finito, simplesmente porque não é um carvalho, nem um golfinho é menos ser porque não é um papagaio. O que permite, no caso da filosofia tomista, dizer que um ser particularizado por um predicado, como os cactos, os golfinhos e os papagaios, são seres finitos, limitados e parcialmente negativos é a comparação com uma outra ordem à qual todos esses seres e mesmo o conceito genérico de ser estão subordinados, a ordem da existência. Ou seja, o que é negado pela determinação, segundo a argumentação de Tomás, não é a esfera do conceito oposto ao que é afirmado, nem o gênero imediatamente superior ao desse conceito, mas o *esse* existencial, que é o ato a que se reportam todos os conceitos mais ou menos amplos. Deste modo, se a forma pode existir sem a matéria e o existir pode dar-se sem a limitação de um gênero, é porque cada um desses elementos designa ordens diferentes e a relação entre positivo e negativo se dá na relação de subordinação entre estas ordens.

Já em Kant, negativo e positivo limitam-se reciprocamente num mesmo patamar, forma contra forma, predicado positivo contra os demais predicados, e é com isso que luz e sombra passam a ser indissociáveis. Afirmção e negação traçam diversos recortes possíveis dentro da totalidade do ser; cada par de afirmação e negação sobre um conceito é somente uma

maneira, dentre diversas outras possíveis, de repartir a extensão daquele conceito em dois subconjuntos. Nestes termos, se algo é pressuposto por esse trabalho ou, para dizer de outra maneira, se há uma afirmação à qual não se pode contrapor uma negação, uma alteridade, trata-se somente do conceito genérico de ser. Ele é o espaço de manobra máximo dentro do qual se traçam os recortes da determinação e o outro que não ele é o nada. Entretanto, esse conceito máximo de ser é o ponto zero de toda determinação. No §6 do manual de *Lógica* compilado por Jäsche, Kant afirma que “o conceito mais abstrato é o que nada tem em comum com os [que são] diferentes dele. Tal é o conceito de algo; pois o [que é] diferente dele é nada e, por conseguinte, nada tem em comum com o algo”¹³. Acontece que a abstração é uma operação lógica oposta à determinação: “Através de contínua abstração lógica resultam conceitos cada vez mais altos, tal como, inversamente, através de contínua determinação lógica [resultam] conceitos cada vez mais baixos”¹⁴. De onde deve seguir que este conceito geral de coisa é o mais indeterminado e também o mais pobre de todos, pois “quanto mais diferenças das coisas são suprimidas de um conceito ou quanto mais determinações nele forem abstraídas, mais abstrato é o conceito”¹⁵, o que permite concluir que o conceito mais abstrato seja aquele que resulta da supressão completa de todas as diferenças ou predicados pertencentes às coisas em geral. Ou seja, o conceito genérico de ser é completamente carente de conteúdo e, por conseguinte, é completamente indeterminado. Mas indeterminado no sentido negativo da palavra: indistinto, confuso, pois, como nota Ockham, por um conceito mais abstrato menos se diferenciam as coisas a ele subordinadas¹⁶.

13 KANT (1992:113, modf.) “Der abstrakteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschidenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein.” KW, VI, 525ss.

14 *Logik*, §15. “Durch fortgesetzte logische Abstraktion entstehen immer höhere, so wie dagegen durch fortgesetzte logische Determination immer niedrigere Begriffe.” KW, VI, 530.

15 *Logik*, §6, *Anm.2*. KANT (1992:113, modf.) “Denn je mehrere Unterschiede der Dinge aus einem Begriffe weggelassen sind oder von je mehreren Bestimmungen in demselben abstrahiert worden: desto abstrakter ist der Begriff.” KW, VI, 525.

16 “... Por essa intelecção confusa é que se inteligem as coisas particulares exteriores. Assim, ter uma intelecção confusa do homem não é senão possuir um conhecimento pelo qual não se intelige um homem mais que o outro, e contudo por esse conhecimento mais se conhece ou intelige o homem que o burro.” *Expositio Super Librum Perihermeneias*. In: OCKHAM (1979:366).

Toda essa divergência condiciona-se, a meu ver, por uma outra mais fundamental, concernente à natureza do conceito. Para Kant os conceitos devem ser considerados fundamentalmente sob o aspecto de sua extensão, isto é, dos objetos que se agrupam sob ele¹⁷. Assim, por exemplo, o metal é o todo sob o qual se subsumem os conjuntos designados pelos conceitos de ouro, ferro, manganês, etc. e não, como seria do ponto de vista da compreensão, uma das notas constitutivas do conceito de ouro, ferro, manganês, etc. Este ponto de vista, o da compreensão, parece ser, por exemplo, o de Leibniz, quando ele defende a redução virtual de todos os juízos a juízos analíticos, o que significa que, para ele, um juízo categórico seria menos a atribuição de um predicado a um sujeito que a explicitação de um elemento constituidor desse sujeito e que nele sempre esteve contido¹⁸. Mas para Kant, quando predicamos uma coisa de outra o que fazemos não é explicitar um elemento constituinte do sujeito, mas sim realizar a intersecção entre as extensões dos conjuntos designados pelos termos do juízo. Assim, sob o ponto de vista da extensão, o juízo “Todo homem é mortal” não é atribuição do predicado da mortalidade a cada um dos homens e sim a inclusão do conjunto completo dos homens sob o conjunto dos mortais, como fica bem claro pelo uso de diagramas no §21 da *Lógica* para explicar a quantidade dos juízos.

O fundamento desse ponto de vista pode ser encontrado numa observação do §6 da *Lógica*:

“Nem sempre se emprega corretamente na Lógica a expressão abstração. Não devemos dizer ‘abstrair *algo*’ (abstrahere aliquid), mas sim ‘abstrair *de algo*’ (abstrahere ab aliquo)”¹⁹. (KANT, 1992:112)

Para entender o que quer dizer esta passagem, pensemos em um exemplo. O conceito de animal é mais abstrato em relação aos de homem, de

17 Cf. nota 12 ao capítulo VII em LEBRUN (1993:728ss).

18 *Discurso de Metafísica*, § 8. LEIBNIZ (1974:82).

19 “Man braucht in der Logik den Ausdruck *Abstraktion* nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: etwas abstrahieren (abstrahere aliquid), sondern von etwas abstrahieren (abstrahere ab aliquo).” (KW, VI, 525).

besouro e de bacalhau. Mas como ele foi atingido? Se dissessemos que se abstraiu *algo*, como Kant diz que não devemos fazer, então 'animal' seria *algo* extraído de homem, besouro e bacalhau; seria, pois, uma nota desses conceitos, constitutiva deles. Assumiríamos, assim, o ponto de vista de sua compreensão e o risco de pensar platonicamente que o conceito abstrato 'animal' designaria alguma coisa, a animalidade, presente nas coisas designadas pelos conceitos inferiores. Por outro lado, se adotarmos a perspectiva da extensão, teremos que dizer "abstrair *de algo*". Homem, besouro e bacalhau são agora conceitos de onde parto para atingir um outro mais vazio e difuso, o que faço através da eliminação das diferenças e especificidades que os separam. Ou seja, abro mão de ver o homem como ser racional, o besouro como inseto e o bacalhau como peixe, para vê-los todos como animais.

De cara, a vantagem dessa abordagem revela-se no fato de que não se faz mais compromisso, no ato da predicação, com propriedades objetivas das coisas, pois esse compromisso levava Leibniz ao absurdo de ter que considerar como atributos de uma substância absolutamente tudo o que pudesse ser dito sobre algo ou alguém: idade, *causa mortis*, gosto musical, etc.²⁰ Sob a ótica de sua extensão, os conceitos não passam de maneiras diversas e relativamente arbitrárias de se agrupar indivíduos sob uma das esferas disjuntivas em que se repartiu, conforme a lição da *Nova Dilucidatio*, o todo da realidade. De fato, posso dividir a realidade à vontade e o que essa liberdade nos ensina sobre a natureza da determinação é que ela é somente um ponto de vista para ver o mundo e que não parece haver, em última instância, nenhuma perspectiva que tenha algum privilégio lógico sobre as demais. Essa perspectiva apenas ressalta certos aspectos das coisas, permitindo que sejam discernidas das demais. Assim, quando emprego um conceito menos abstrato e mais determinado do que outro, restrinjo a esfera de objetos com que trabalho, mas vejo-os com mais detalhes, de maneira mais determinada. Dessa forma, o ato de determinar recupera seu aspecto positivo, porém de forma indissociável de seu aspecto negativo: é no momento em que excluo e jogo na indistinção de um termo infinito contraditório tudo o que não cai sobre o

20 Cf. o exemplo de Alexandre Magno no referido parágrafo do *Discurso de Metafísica*.

conceito determinante, que eu destaco e distingo os objetos determinados por ele, do mesmo modo como uma figura destaca-se de um fundo. Em Tomás, a matéria era sempre o fundo e forma, a figura. Em Kant, como a determinação é de uma forma sobre outra, nada é prioritariamente figura ou fundo. Figura e fundo podem se alternar como, nos famosos exemplos da psicologia da *Gestalt*, alternam-se os rostos e o cálice ou o pato e a lebre. A determinação é, pois, como que um foco que se lança sobre a realidade e que tem que deixar sempre algo fora de foco. Não há como ter foco total, nem como ver ao mesmo tempo os rostos e o cálice, o pato e a lebre. Ver um exclui a visão do outro, assim como o não-ser exclui o ser e a grandeza negativa exclui a grandeza positiva. Mas, nem por isso um é menos ser que o outro, carência ou privação, e, portanto, tampouco se podem dissociar. Para Kant, o não-ser, a privação, o limite, não é algo que vem gravar o ser, o positivo, o ilimitado, mas aquilo que permite distingui-lo, a sombra que permite discernir o lado iluminado. Desse modo, a ausência de limites ou determinidades deixa de caracterizar um ente plenamente positivo, condição perfeitamente distinta de todos os demais entes, para passar a definir o conceito mais vazio e abstrato, o mais indistinto, a confusão indiferenciada, enfim, de todas as coisas.

Negada, portanto, a prioridade absoluta do positivo sobre o negativo, destrói-se um degrau essencial da prova da existência de Deus. Mas a batalha não acaba, a meu ver, por aí e eu não posso concluir senão confessando uma inconclusão que o título deste trabalho já confessa, ao anunciar a análise de somente *um* aspecto da crítica kantiana à metafísica. Kant também precisa derrubar a maneira dogmática de considerar o indivíduo, que era a de onde partia o *princípio da determinação completa*. Mas, para tal, não precisa de muito mais que as armas que lhe deram essa discussão sobre a determinação: o indivíduo passa a ser, para Kant, a intersecção meramente *ideal* de todos os conjuntos possíveis e não mais algo em que esteja *dada* uma infinidade de predicados que não podem ser compartilhados em conjunto com nenhum outro indivíduo, tal como requeria o *principium identitatis indiscernibilium* de Leibniz²¹. Há, porém, uma luta maior contra os

21 *Discurso de Metafísica*, § 9. LEIBNIZ (1974:83).

pressupostos semânticos da metafísica dogmática, à qual está submetido o sucesso de toda essa discussão sobre a determinação. Vimos antes que Tomás considera a forma uma negação, por ser ela subordinada a uma ordem superior de perfeição, a do ato existencial. No seu *De Potentia*, q.VII,a.2, ele chega a afirmar: “o Ser é a atualidade de todos os atos, e, por isso, é a perfeição de todas as perfeições.” O ser é mais positivo que a forma porque ele vem acrescentar-se a ela para tirá-la de seu estado de latência, ou seja, porque ele é uma determinação que se acrescenta à determinação da matéria pela forma. O ser é uma perfeição. O ser é uma determinação. Dita dessa maneira a tese dogmática faz ressoar imediatamente aos nossos ouvidos a réplica de Kant: “O ser não é, evidentemente, um predicado real²².” Será essa famosa “Tese de Kant sobre o Ser” que, a meu ver, amarrará todo o esvaziamento que a *Crítica* promoveu no conceito do ser mais pleno. Digo isso porque, ao negar que a existência possa ser o predicado analítico de uma coisa e também que haja no efetivo algo mais que no possível, esta tese rejeita ao mesmo tempo a idéia de uma gradação dos seres quanto à existência e que a existência possa se dar em estado puro, livre de quaisquer limitações.

Mas isso já é um outro assunto e, portanto, deixemo-lo para uma outra oportunidade.

22 CRP, 504. “Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils.” KW, IV, 533 (A598/B626).

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Metafísica* Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Ed.Globo, 1969.
- GILSON, Étienne. *L'Être et l'Essence*. Paris: J. Vrin, 1948.
- KANT, Immanuel. *Werke in zwölf Bänden*. (KW). Zürich: Ex Libris (sob licença da Suhrkamp Verlag), 1977.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. (CRP) Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 3ed., 1994.
- _____. *Lógica* (ed. Jäsche). Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Discurso de Metafísica*. Trad. de Marilena de Souza Chauí Berlinck. In: Col. *Os Pensadores* Vol. XIX, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- OCKHAM, William of. *Seleção de Obras*. Trad. de Carlos Lopes de Mattos. In: STO. TOMÁS DE AQUINO, DANTE ALIGHIERI, JOHN DUNS SCOT, WILLIAM OF OCKHAM. *Seleção de Textos*. Trad. Luiz João Barúna et alii. São Paulo: Abril Cultural, 2ed., 1979.
- TOMÁS DE AQUINO. *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica. Pars Prima*. Romae: Typographia Forzani et S., 1886.

Resumo

Este trabalho visa mostrar como um dos elementos principais da crítica kantiana às pretensões da Teologia Racional está já na sua recusa da positividade do conceito de infinito exigida pela metafísica. Mesmo admitindo a tese tradicional que diz serem as coisas do mundo compostas de afirmação e negação, Kant extrai dela conclusões diferentes daquelas deduzidas pelo dogmatismo e, dessa maneira, esvazia o conceito culminante da metafísica onto-teológica, o conceito de Deus. O que permite Kant discordar dos metafísicos, sem recusar parte de suas premissas, é uma nova compreensão da natureza do conceito abstrato: ele não é mais o nome de certas propriedades presentes nas coisas, mas antes designa uma regra para a determinação de um conjunto de coisas.

Abstract

This work aims to show that one of the main elements of Kant's critique of Rational Theology is in his refusal of the positivity of the concept of infinite, as it was posed by traditional Metaphysics. Even if he agrees with the traditional thesis that things of the world are composed by affirmation and negation, Kant extracts from it conclusions that are different from those deduced by dogmatism. And, by this way, he empties the culminant concept of onto-teo-logical metaphysics, the concept of God. What allows Kant to disagree with the metaphysicians, even without rejecting some of their premisses, is a new comprehension of the nature of the abstract concept: it is no more the name of some properties present in the things, but it rather points out a rule to determinate a given set of things.

A Dedução do imperativo categórico na Fundamentação III

Julio Esteves

Universidade Estadual do Norte Fluminense

I

Entre os intérpretes mais autorizados, há um consenso de que na 3ª seção da FMC¹ Kant empreende fornecer uma justificação do princípio supremo da moralidade, cuja fórmula havia sido por ele próprio estabelecida com base numa análise ora do "conhecimento moral comum", ora do conceito de agir racional em geral, nas duas primeiras seções da referida obra. O problema tratado na 3ª seção resulta do fato de que o procedimento analítico e hipotético-regressivo até então adotado só pode satisfazer a "quem [já] toma a moralidade por alguma coisa, e não por uma idéia quimérica sem verdade"². Ou seja, o máximo que Kant pôde mostrar até aquela altura é o seguinte: quem aceita que a moralidade e os conceitos correlatos têm validade objetiva, tem de aceitar por isso mesmo o princípio supremo da moralidade tal como fora anteriormente exposto, o que significa que Kant deixara intocada a questão relativa à própria validade da moralidade e dos conceitos a ela ligados. A resposta a esta última questão exigiria a justificação da possibilidade de um uso sintético da razão pura prática e³, por conseguinte, a aplicação do método

1 Abreviaturas usadas: FMC = *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, CRP = *Crítica da Razão Pura*, CRPr = *Crítica da Razão Prática*.

2 FMC, BA 95. A sigla BA designa a paginação da primeira e da segunda edição da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tal como a encontramos na edição de W. Weischedel das obras de Kant (I. Kant, *Werke* hg. W. Weischedel, Frankfurt: Insel Verlag, 1956).

3 *Idem, ibidem*.

sintético. Desse modo, parece claro que o problema enfrentado por Kant na 3ª seção da FMC é equivalente ao por ele enfrentado na CRP, concernente à possibilidade de justificação da validade de juízos sintéticos *a priori* (teóricos), o qual exigira uma dedução transcendental dos conceitos puros de entendimento⁴.

Entretanto, também entre a esmagadora maioria dos intérpretes, o argumento fornecido por Kant fracassa, incorrendo numa circularidade. Pois, de fato, o próprio Kant chama a atenção para “uma espécie de círculo, do qual, *ao que parece*, não se pode sair”⁵. Isso posto, no que segue, buscarei fornecer uma reconstrução dos argumentos desenvolvidos por Kant na 3ª seção da FMC, assim como uma defesa dos mesmos diante das críticas de seus intérpretes. Porém, já que há um consenso entre a unanimidade dos intérpretes não só quanto às intenções de Kant na última parte dessa obra, mas também quanto ao diagnóstico do insucesso de sua empreitada, então será conveniente aduzir alguns argumentos que garantam pelo menos uma certa plausibilidade inicial à minha proposta de interpretação.

Os críticos da dedução do princípio da moralidade na FMC III costumam lançar mão de certas declarações feitas por Kant, nas quais ele próprio teria concedido o fracasso de sua prova, o que de antemão deveria desencorajar qualquer tentativa no sentido de oferecer uma defesa da mesma. De fato, como foi dito, Kant se refere a um suposto círculo na dedução da FMC III, o qual o teria levado ao abandono dessa estratégia de prova mais tarde, na CRPr. Nesta última, Kant ter-se-ia dado conta de que não é possível provar a moralidade a partir de uma prova independente da liberdade, renunciando assim justamente à linha de raciocínio por ele adotada na FMC III. Desse modo, na CRPr, Kant procederia a uma inversão na ordem da argumentação e afirmaria que não podemos partir da liberdade para provar a moralidade, posto que a última é a *ratio cognoscendi* da primeira⁶. Contudo,

4 Em pelo menos três passagens (FMC BA 99, 112 e 128), o próprio Kant caracteriza seu empreendimento na terceira seção da FMC como consistindo numa dedução.

5 FMC BA 104, grifado por mim.

6 CRPr A 5.

há passagens nas obras mencionadas, incluindo até mesmo algumas que são muito citadas pelos intérpretes, nas quais *não* há nenhum indício de que Kant tivesse considerado fracassada a dedução da moralidade feita a partir de uma prova independente da liberdade.

Para começar, como observou Paton⁷ (que, contudo, estranhamente, também conclui pelo fracasso do empreendimento da 3ª seção), é indubitável que Kant interpretou seu próprio procedimento na FMC III como consistindo na busca de uma dedução do princípio da moralidade, tomada em sentido análogo ao da dedução das categorias na CRP, e, mais importante ainda, que julgou que ela tivesse sido bem-sucedida. Com efeito, Kant se refere à “dedução do conceito de liberdade a partir da razão pura prática”⁸. Além disso, malgrado a objeção do suposto círculo, Kant até mesmo chega a rebater qualquer “censura à nossa dedução do princípio da moralidade”⁹, acrescentando que a “correção dessa dedução” é confirmada pelo uso prático da razão humana comum¹⁰.

É igualmente digno de nota que exatamente na *Introdução* à CRPr, *i.e.*, na obra em que teria definitivamente despachado a linha de raciocínio adotada na FMC, Kant afirme que “se pudermos encontrar razões para provar que essa propriedade [a saber, a liberdade] de fato convém à vontade humana (e também à vontade de todos os seres racionais), então será demonstrado *através disso* não só que a razão pura pode ser prática, e sim que só ela, e não a razão empiricamente limitada, é incondicionalmente prática”¹¹. Naturalmente, as supostas razões que permitiriam atribuir liberdade à nossa vontade teriam de ser independentes da validade da asserção de que a razão pura é prática ou, em outras palavras, independentes da validade da moralidade.

Contudo, poder-se-ia alegar que a aludida possibilidade é indubitavelmente descartada nas declarações do *Prefácio* e da *Analítica* da mesma

7 Cf. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1948, p. 225.

8 FMC BA 99.

9 FMC BA 128.

10 FMC BA 112.

11 CRPr A 30, grifado por mim.

CRPr. É que, muito embora reafirme aquela importante premissa do argumento da FMC, segundo a qual moralidade e liberdade são conceitos recíprocos¹², Kant agora alega que “da liberdade não se pode começar”, pois “é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que nos projetamos máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade”¹³.

Contudo, uma consideração atenta e crítica dos textos nos quais Kant supostamente acabaria por rejeitar a possibilidade de provar a moralidade a partir da liberdade permite chegar a uma conclusão diferente. Pois as razões fornecidas por Kant para não começarmos da liberdade deixam simplesmente intocado o argumento da FMC III. Com efeito, o que Kant alega é que, embora a autoconsciência de uma razão pura prática e o conceito positivo da liberdade talvez sejam uma única coisa, nosso conhecimento do incondicionado prático não pode começar da liberdade, “pois nem podemos dela nos tornar imediatamente conscientes, porque seu primeiro conceito é negativo, nem inferi-la da experiência”¹⁴. Ora, em primeiro lugar, o argumento da FMC III não procura inferir a liberdade da experiência. Pelo contrário, bem-sucedida ou não, a prova da liberdade na FMC III tem a pretensão de ser um argumento obtido, pelo menos em parte, com base no conceito da vontade de um ser racional em geral, rejeitando a possibilidade de “verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (posto que isso é absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori*)”¹⁵. Em segundo lugar, mesmo que nosso primeiro conceito de liberdade fosse negativo e, por conseguinte, ainda não suficiente para a prova da validade da moralidade, isso só representaria uma objeção séria ao procedimento adotado na FMC III, se Kant tivesse aduzido na CRPr argumentos adicionais visando negar aquilo que naquela outra obra ele próprio havia concedido, a saber, que do conceito negativo da liberdade, portanto, analiticamente, “decorre (*fließt*) um conceito *positivo* desta mesma liberdade”¹⁶.

12 Cf., a esse respeito, FMC BA 106, e CRPr A 52

13 CRPr A 53.

14 *Idem, ibidem.*

15 FMC BA 100.

16 FMC BA 97.

Porém, é ainda mais importante atentar para o que Kant quer realmente excluir como possibilidade, quando afirma que não podemos partir da liberdade. Com efeito, no *Prefácio* à CRPr, Kant afirma que o fracasso da metafísica tradicional em fornecer uma prova teórica da imortalidade da alma e da existência de Deus é, por assim dizer, compensado pela razão prática, que, “*por meio do conceito da liberdade*, confere realidade objetiva às idéias de Deus e de imortalidade”¹⁷. Ora, não deixa de ser estranho observar que Kant atribua ao conceito de liberdade, e não ao de moralidade, a primazia de conferir realidade objetiva àquelas idéias, e isso pelo menos por duas razões. Em primeiro lugar, porque essa atribuição ocorre justamente após aquela famosa passagem, na qual o conhecimento da própria liberdade, e, *a fortiori*, das outras idéias da razão, é dito depender da consciência da lei moral¹⁸. Em segundo lugar, porque, como nos ensina a *Dialética* da CRPr, é a moralidade com sua exigência da realização do sumo bem que efetivamente postula a realidade objetiva das idéias de Deus e da imortalidade da alma¹⁹. Essa flutuação nas declarações feitas por Kant numa mesma parte da obra deveria por si só lançar dúvida sobre a suposta rejeição de um papel destacado da liberdade frente à moralidade. Contudo, como quer que seja, o que não deixa margem de dúvida é que Kant rejeita decididamente que “a nossa razão especulativa [possa] resolver por si esses problemas”, a saber, os problemas tradicionais da metafísica, reservando seu discernimento (*Einsicht*) para o uso prático, posto que “nossa faculdade de especulação não se encontra em condições tão favoráveis”²⁰. Mais à frente, já na *Analítica*, retomando o tom polêmico do *Prefácio*, Kant reafirma que essa é “a verdadeira subordinação dos nossos conceitos e que a moralidade é a primeira a nos descobrir o conceito de liberdade, por conseguinte, que é a *razão prática* a pôr, antes de mais, à razão especulativa com esse conceito o problema mais insolúvel”²¹. Assim, o que Kant está dizendo é que a razão teórico-especulativa não tem nada a ver

17 CRPr A 6, grifado por mim.

18 Contudo, numa passagem anterior (CRPr A 4-5), Kant já fizera uma afirmação semelhante, alegando que a liberdade é o *Schlussstein* de todo uso da razão, mesmo da razão especulativa.

19 E até mesmo da liberdade, mas somente enquanto condição da autocracia.

20 CRPr A 7.

21 CRPr A 53, grifado no original.

nem com a colocação nem com a solução do problema da liberdade (e das outras idéias da razão). Ou seja, o que Kant está rejeitando, tanto nas polêmicas do *Prefácio* quanto na *Analítica* da CRPr, é que se parta de uma pretensa *prova teórico-especulativa* da liberdade, para daí provar a moralidade, o que não exclui que se possa apresentar uma *prova prática* da primeira, evidentemente feita com base em premissas moralmente neutras, visando justificar a validade da segunda. Em suma, na CRPr, Kant não está descartando absolutamente a possibilidade do procedimento adotado na FMC III, em que se busca provar a moralidade a partir da liberdade, contanto que não se pretenda partir de uma prova teórica da última.

Entretanto, a meu ver, a evidência mais contundente de que Kant não pôs em dúvida a correção da dedução realizada na FMC III pode ser encontrada no *Prefácio* à própria CRPr. Pois Kant afirma que esta última obra “pressupõe a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas só na medida em que dá conhecimento provisório do princípio do dever e indica e justifica (*rechtfertigt*) uma sua fórmula determinada”²². Ora, sempre que se refere à justificação ou *Rechtfertigung* de um princípio ou conceito *a priori*, Kant salienta a necessidade de fornecer uma dedução dos mesmos. Ora, será que isso não significa que, longe de ter rejeitado o argumento da FMC III, o Kant da CRPr partiu do fato de que aquela obra havia fornecido, além de uma fórmula do princípio do dever, uma satisfatória dedução e justificação do mesmo? E não será justamente por ter considerado realizada e bem-sucedida a dedução na FMC III, que Kant teria concebido a famigerada doutrina do “fato da razão” na CRPr, a qual foi falsamente encarada por muitos intérpretes, sobretudo por Dieter Henrich, como um retrocesso em sua filosofia crítica, por representar uma suposta renúncia à tentativa de dedução do princípio da moralidade²³?

22 CRPr A 14.

23 Uma vez que tenho por objeto a dedução na FMC III, não posso me ocupar detidamente da doutrina do fato da razão. Contudo, dada minha defesa da dedução feita na obra anterior à CRPr, preciso deixar pelo menos indicada minha concepção do valor posicional da doutrina do fato da razão, na qual, para a esmagadora maioria dos intérpretes, com exceção de Dieter Henrich, encontrar-se-ia a verdadeira dedução do princípio da moralidade. Antes de mais nada, partindo de uma sugestão de Robert Paul Wolff, é preciso ter presente que os textos de Kant, e mesmo diferentes seções ou capítulos de um mesmo texto ou livro, são a cada vez

II

Assim, não há nenhum indício de que Kant tivesse ficado insatisfeito com a dedução oferecida na FMC III. Entretanto, é óbvio que ele pode ter se enganado em seu diagnóstico. Por isso, meu próximo passo consistirá em buscar mostrar que Kant não estava errado em sua avaliação, apresentando uma reconstrução resumida do argumento da FMC III. Em seguida, procederei a uma exposição da objeção de circularidade tal como usualmente compreendida pelos intérpretes, à qual vou contrapor tanto a compreensão quanto a solução desse mesmo problema por parte de Kant.

O argumento da FMC III pode ser dividido em dois passos. No primeiro, Kant procura fornecer uma prova da liberdade, mostrando que a tese do determinismo universal é “*self-defeating*”, ou seja, que a falsidade do determinismo universal é implicada pelos seus próprios pressupostos. Num segundo momento, Kant aplica os resultados desse argumento com validade geral ao caso particular dos seres dotados de uma vontade.

Antes de mais nada, é preciso tornar clara qual é a concepção de determinismo que Kant visa refutar. Pois pode até mesmo causar estranheza que Kant desenvolva um argumento contra o determinismo, sendo dada sua defesa do princípio causal na prova da segunda analogia, na primeira *Crítica* (A 189/B 233 e segs.). Ora, o determinismo de um modo geral pode ser definido como a concepção segundo a qual tudo o que ocorre encontra suas condições necessárias e, sobretudo, *suficientes*, exclusivamente em causas naturais antecedentes no tempo. Isso posto, é preciso ter claro que o argumento

dirigidos para um público distinto. Assim, tomando por base a própria FMC como exemplo, temos a Primeira Seção destinada ao homem comum, a Segunda Seção ao homem já versado em filosofia, os quais, contudo, consideram “a moralidade como alguma coisa real e não como uma idéia quimérica sem verdade”, em contraposição ao cético moral, ao qual está dirigida a Terceira Seção. Ora, o hipotético interlocutor de Kant na CRPr, sobretudo na *Analítica*, não é o cético moral, e, sim, o filósofo que aceita a validade da moralidade como um fato inquestionável, mas não aceita que seu princípio ou fundamento esteja na razão pura. Ou seja, o interlocutor de Kant é o filósofo moral que defende a tese de que a felicidade constitui o princípio supremo das ações ou da moralidade. Ora, diante de tal interlocutor, o que Kant tem de mostrar é que a validade da moralidade tem o caráter não de um fato empírico, e, sim, justamente, de um fato da razão.

de Kant está voltado contra uma determinada interpretação do determinismo, de acordo com a qual esse princípio teria validade *universal e irrestrita*. A isso é preciso contrapor a doutrina defendida pelo próprio Kant no contexto da filosofia crítica, que inclui como uma cláusula elíptica a *restrição* da validade do determinismo causal aos eventos enquanto objetos do conhecimento empírico, em outras palavras, enquanto fenômenos. Ou seja, o determinismo a ser refutado por Kant é aquele que assume a forma de uma doutrina metafísico-dogmática e que afirma a validade do princípio de causalidade para as ocorrências em geral, independentemente das descrições sob as quais possam cair e dos contextos em que possam ser consideradas. Em suma, o determinismo a ser refutado é aquela concepção que erige o princípio de causalidade natural em algo válido das coisas em si mesmas, num princípio lógico-ontológico, como se uma outra espécie de causalidade fosse algo inconcebível em si mesmo.

Antes de passar para a exposição do argumento de Kant, é preciso ainda salientar que ele prescinde completamente da noção de um determinismo causal, comprometido com a possibilidade de estabelecimento de leis particulares empíricas correlacionando tipos de eventos entre si. Pois, embora não possa me ocupar com esse problema aqui, afirmo que relação causal em Kant é uma relação entre *tokens*, e não entre *types*, e que a prova empreendida na Segunda Analogia da experiência visa mostrar a necessidade de uma única lei ou princípio transcendental, a saber, a lei segundo a qual tudo o que ocorre tem uma causa (qualquer). Ou seja, para usar a fórmula feliz empregada por Lewis White Beck, o objetivo de Kant é justificar o princípio “todo-evento-alguma-causa”, desafiado por Hume no *Treatise*, e não o princípio “mesma-causa-mesmo-efeito”, posto em cheque no *Enquiry*²⁴. Isso significa que o determinismo a ser refutado não está comprometido com a possibilidade de *previsão* de determinados eventos a partir de condições antecedentes dadas, uma vez que esta última implica leis particulares. Do mesmo modo, é também indiferente para o argumento contra o determinismo a

24 Vide Beck, L. W. A Prussian Hume and a Scottish Kant. In: *Essays on Hume and Kant*. New Haven: Yale University Press, 1978, pp. 111-129, esp. p. 126.

possibilidade de indicar completamente os termos nos quais essa tese é explicitada, a saber, se em termos de causas genéticas, neurofisiológicas, sociais ou ambientais. Pois, do ponto de vista da tese do determinismo, o que é decisivo é o simples fato de que cada evento particular na vida de uma pessoa encontra suas causas necessárias e suficientes em eventos antecedentes no tempo, os quais precedem o próprio nascimento da pessoa em questão, determinando completamente tudo mais, por exemplo, seu caráter, formação genética, etc. Na verdade, o determinismo enfrentado por Kant consiste de exigências mínimas, porém extremamente fortes, e reza o seguinte: mesmo que a partir de uma série de condições antecedentes não se possa prever com absoluta certeza o que ocorrerá, uma coisa é certa: tudo o que porventura vier a ocorrer encontrará suas condições necessárias e suficientes em nada além de antecedentes causais naturais, por mais que no estágio do conhecimento atual sejamos incapazes de estabelecer exaustivamente quais sejam essas condições e a sua natureza.

Embora não esteja apresentado pelo próprio Kant dessa maneira, de modo a ressaltar todo o seu potencial, considero imprescindível expor o argumento da FMC III numa forma polêmica. Para tal, posso aduzir pelo menos duas razões: em primeiro lugar, porque o argumento apresenta a mesma estrutura do argumento antifatalista e polêmico desenvolvido por Kant em sua *Rezension* à teoria moral de Schulz²⁵; em segundo lugar, e mais importante ainda, porque ambos assentam sobre uma análise implícita do juízo, que, como veremos a seguir, apresenta um caráter essencialmente polêmico. O argumento kantiano se encontra condensado na seguinte passagem²⁶:

É impossível pensar uma razão que com sua própria consciência recebesse uma direção de outra parte, no que respeita aos seus juízos, pois, do contrário, o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar a si mesma como autora de seus princípios, independentemente de influências estranhas (...).

25 Isso também é observado por Allison em *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 215.

26 FMC BA 100.

Ora, se o que é impossível de ser pensado é tudo aquilo que envolve contradição, e já que a contradição está sendo auto-referida (“com sua própria consciência”), então o argumento de Kant pode ser assim parafraseado: uma razão que admite estar sendo guiada por algo que não ela própria, *i.e.*, não por seus próprios padrões de racionalidade, em seus juízos, incorre numa autocontradição no momento mesmo em que julga, e esse seria o erro em que incorreria o determinista. No momento em que julga, ou melhor, asse a própria tese da validade universal e irrestrita do determinismo, ele estaria por aí mesmo concedendo estar sendo guiado por algo que não sua razão e incorrendo numa contradição. Assim, o argumento de Kant se funda sobre uma reflexão implícita sobre o que é fazer um juízo ou uma asserção, e, para compreendê-lo, teremos de fazer rápidas considerações sobre as condições da asserção²⁷.

Para começar, é preciso ter claro que, como toda proposição ‘p’ pode ser negada, pertence essencialmente ao sentido da asserção de ‘p’ a antecipação da virtual tomada de posição em favor da proposição contraditoriamente oposta ‘não-p’: afirmar ‘p’ é negar antecipadamente a verdade de ‘não-p’. Desse modo, segundo seu próprio sentido, a asserção apresenta um caráter polêmico. Eis por que Dummett propôs compreender o lance inicial do “jogo da asserção” como um desafio, como numa aposta, em que alguém é desafiado no sentido de assumir a posição contraditoriamente oposta. Em suma, a asserção seria uma espécie de jogo, no qual dois parceiros jogam um contra o outro e que é regulado de tal modo que a obediência a regras deve levar a uma posição final, na qual um ganha e o outro perde.

Mas como é que devemos compreender mais exatamente esse lance inicial do jogo da asserção? Quem abre o jogo da asserção empregando uma proposição ‘p’, assume a *garantia* de que é verdade que ‘p’, diante do movimento do adversário, que já se encontra antecipadamente fixado, a saber, diante da afirmação de que é verdade que ‘não-p’. Ora, quem faz uma asserção e dá

²⁷ No que segue, lanço mão das análises acerca do modo de emprego das frases enunciativas empreendidas por E. Tugendhat em suas *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976, esp. cap. 15.

uma garantia da verdade da proposição asserida, garante por aí mesmo, em primeiro lugar, que *sabe* indicar as condições de verdade dessa proposição e, sobretudo, que *sabe* que elas estão satisfeitas. Mas em que consistiriam tais condições? Quando se trata de enunciados feitos na vida cotidiana, essas condições de verdade podem ser concebidas como regras semânticas, mediante as quais, em última análise, verificamos se um termo geral convém a um objeto identificado por meio de um termo singular. Porém, no caso de enunciados científicos ou mesmo filosóficos, temos de dizer que as condições de verdade consistem principalmente em padrões de evidência racional justificada e de inferência formalmente válida. Assim, aplicando essas considerações ao nosso problema, podemos dizer que, com a afirmação de sua tese, o determinista faz um lance inicial no jogo da asserção, através do qual dá uma garantia de que os padrões de evidência e inferência racional falam em favor da verdade dessa tese e da falsidade da tese a ela contraposta, segundo a qual são possíveis exceções ao determinismo causal universal, o que teria por conseqüência que seu adversário perderia a parada e teria de concordar com ele.

Vejamos, agora, se o determinista está de fato em posição de sustentar a garantia por ele dada diante de seu adversário, obrigando o último a conceder que perdeu o jogo. Essa garantia consistiria na *consciência* de que os padrões de evidência racional e inferência formalmente válida foram o fundamento da tomada de posição em favor da tese do determinismo universal. Porém, segundo o determinista, todo evento sem exceção, e mesmo um evento na vida de uma pessoa, não passa de um mero resultado de condições causais antecedentes que dariam conta suficientemente do mesmo. Essas condições causais incluem antecedentes estritamente físico-materiais, sem nenhuma referência à “consciência de padrões de evidência racional objetiva” ou “consciência de nexos entre premissas e conclusão”. Ora, se a afirmação da tese do determinismo é ela própria um evento, a saber, um evento mental na vida do determinista, então, segundo sua própria concessão, tem de ser também considerada como um mero produto de condições físicas. Contudo, se os antecedentes físico-materiais constituem as condições *suficientes* do evento “tomada-de-posição-em-favor-do-determinismo”, então a consciência dos padrões de evidência racional, que supostamente teria sido a garantia de

seu juízo, não é uma condição *necessária* do mesmo. Mas se o reconhecimento da relevância dos padrões de evidência racional objetiva não foi uma condição necessária daquela tomada de posição, então tal reconhecimento não *explica* a última. E se o reconhecimento da evidência não explica aquela tomada de posição ou juízo, então este último não está fundado em razões e é *injustificado*. Por conseguinte, se fosse coerente consigo mesmo, o determinista teria de admitir que sua asserção da tese do determinismo não está fundada em razões, com o que estaria solapada a garantia que ele pretensamente havia dado. Onde, no final das contas, o determinista não ganhou a parada diante de seu adversário.

É preciso atentar para a centralidade do papel *efetivo* que a consciência dos padrões de evidência racional objetiva tem de representar, se se deve poder falar em juízo com valor objetivo²⁸. Com efeito, temos de distinguir entre a mera existência de uma razão, que pode até ser reconhecida por mim como relevante para um determinado juízo, de um lado, e o fato dessa razão ser o fundamento *real* do meu juízo, de outro lado. Assim, por exemplo, eu posso ter uma razão que justificaria a afirmação de que o cão do vizinho é perigoso, a saber, o fato de tê-lo visto várias vezes amordaçado e de ter observado o pavor dos carteiros diante daquela casa, mas, não obstante, ter chegado a esse juízo por um outro motivo, a saber, pelo fato desse cão se parecer com um outro que me mordeu na infância. Nesse caso, o reconhecimento da evidência racional *não* foi *efetivamente* a *causa* em virtude da qual fiz meu juízo, que, por conseguinte, é injustificado²⁹.

Assim, se o próprio determinista concede que seu juízo em favor de sua tese pode ser completa e suficientemente explicado como condicionado por antecedentes causais naturais, então tem de conceder também que o reconhecimento das razões não é necessário, que ele não teve nenhum papel efetivo no juízo, o qual é injustificado. Como disse Kant, o determinista admite

28 Na verdade, "juízo (com pretensão de) valor objetivo" é até mesmo um pleonasma.

29 Estou me inspirando aqui em Davidson, mais exatamente, na seguinte passagem de "Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy*, vol. 60 (1963), p. 690: "A person can have a reason for an action, and perform the action, and yet this reason not be the reason why he did it. Central to the relation between a reason and the action it explains is the idea that the agent performed the action *because* he had the reason (...). The justifying role of a reason depends upon the explanatory role."

com sua própria consciência que está sendo guiado em seu juízo sobre o determinismo por algo que não sua razão, embora erga a pretensão de estar apoiado nela no momento em que julga.

Mas talvez haja ainda uma possibilidade de réplica para o determinista. Pois a chave do argumento contra o mesmo repousou até aqui num princípio em que se exprime uma disjunção exclusiva: ou bem as causas naturais são tomadas por condições suficientes do juízo em favor da tese do determinismo, o que o tornaria injustificado; ou bem tal juízo pode erguer uma pretensão de validade objetiva, mas só na medida em que se admite que a consciência das razões é uma condição necessária do mesmo. Ora, suponhamos que o estado mental "reconhecimento de razões", que chamarei de estado R, seja idêntico ou superveniente sobre um estado físico qualquer F1, que por sua vez é condição de outro estado físico F2, com o qual o estado mental "tomada-de-posição-em-favor-do-determinismo", que denominarei estado D, é idêntico ou sobre o qual é superveniente³⁰. Ora, de acordo com esse modelo, mediante uma relação de transitividade, o estado mental R parece ser uma condição necessária de D, do mesmo modo que o estado F1 é condição necessária do estado F2, sobre os quais aqueles estados mentais são supervenientes ou idênticos. Assim, o reconhecimento das razões parece ser de algum modo necessário para explicar o juízo subsequente, o que o tornaria justificado.

Entretanto, um exame mais detido permite ver que esse "paralelismo harmonioso" entre estados físicos e mentais entra em colapso. Para tornar isso claro, consideremos a seguinte questão: de acordo com o modelo proposto, o que é que conduz efetivamente o processo de raciocínio que culminou com a tomada de posição em favor do determinismo? Será que o processo é conduzido por evidências racionais, de acordo com princípios de inferência formalmente válida? Ou será que o processo é completamente determinado e conduzido por condições físicas, de acordo com leis físicas, o que, mais uma vez, tornaria as evidências racionais completamente dispensáveis no processo? Ora, se o determinista se aferra absolutamente ao princípio do fechamento

30 Essa possibilidade de resposta por parte do determinista também é discutida por H. Allison em *Kant's refutation of materialism*, p. 198.

causal, não pode admitir que evidências racionais *enquanto tais* conduzam o processo. Na verdade, segundo o modelo proposto, o estado R só aparece como uma condição necessária de D, *porque* o primeiro é idêntico ou superveniente sobre o estado físico F1, que por sua vez é condição necessária de F2. Se se quiser, pode-se dizer que o reconhecimento das evidências como boas razões de certo modo explicaria o juízo subsequente, mas não *enquanto* reconhecimento ou consciência de algo como uma *boa razão*, mas somente *na medida em que* é superveniente sobre um estado físico que determina um outro estado físico, sobre o qual o juízo é superveniente.

Nesse contexto, é válido fazer uma aproximação da distinção kantiana entre “agir em conformidade com o dever” e “agir por dever”. Assim, uma ação pode até estar *contingentemente* em conformidade com o dever, mas não ter nenhum autêntico valor moral, uma vez que foi realizada por algum outro motivo que não a consciência da moralidade, ou seja, uma vez que não foi realizada por dever. Seria um caso de *moral luck*. Do mesmo modo, o juízo em favor do determinismo universal e irrestrito pode até estar *contingentemente* em conformidade com princípios de evidência racional, porém, já que foi feito por alguma outra coisa que não o reconhecimento dessa conformidade, como tem de conceder o determinista, então não possui nenhum autêntico valor cognitivo. Seria um caso de *epistemological luck*³¹.

Em suma, de acordo com o modelo proposto pelo determinista, o reconhecimento de evidências como boas razões para um juízo se torna um mero *epifenômeno*, sem qualquer papel efetivo na condução do processo, já que tudo se encontra completamente determinado por causas físicas antecedentes no tempo. Na verdade, se estas últimas são concebidas como condições necessárias e suficientes do juízo em que se afirma a tese do determinismo universal, então tais razões podem cair completamente fora da história, já que a tomada de posição em favor do determinismo é algo a que o

31 Se isso estiver correto, teremos de acrescentar um elemento a mais na famosa análise feita por Platão, no *Teeteto*, sobre as condições necessárias para se atribuir a alguém um saber. Assim, além de ter uma opinião, que tem de ser verdadeira, e de ter razões que justifiquem suficientemente a opinião, é preciso que essas razões sejam aquelas pelas quais efetivamente se tem a opinião.

determinista *necessariamente* chegaria, *independentemente* de tais razões. Com isso, o determinista perde completamente o direito de pretender uma distinção especial para sua tese diante da do adversário.

Assim, o argumento de Kant mostra que o determinismo não pode ser erigido num princípio universal e irrestrito. Pois, no ato mesmo em que afirma sua tese, o determinista cria uma instância que a falsifica³². Na verdade, o determinista se encontra diante do seguinte dilema: ou bem o determinismo é falso, na medida em que o determinista ergue a pretensão de que seu juízo se funda em razões, e não em causas; ou bem tem de calar-se, guardando para si sua convicção e reconhecendo que não pode defendê-la racionalmente. É claro que o determinista poderia ainda retrucar que o argumento mostrou, no máximo, que o determinismo não pode ser afirmado ou defendido com base em razões, o que não exclui que seja verdadeiro em si mesmo. Aliás, não poderíamos esperar outra resposta de sua parte, já que estamos tratando com um determinista dogmático, para o qual o princípio de causalidade seria válido das coisas em si mesmas, sob quaisquer descrições em que elas possam cair, independentemente de nosso modo de acesso. Contudo, se o determinista chega a esse ato desesperado, ele perde, mais uma vez, todo direito a uma distinção para sua tese diante da do adversário. Pois, para começar, esta última réplica consiste, mais uma vez, num ato de julgar, para o qual, portanto, vale o argumento até aqui desenvolvido. Além disso, o defensor da possibilidade de exceções ao determinismo causal também pode replicar que, do ponto de vista das coisas em si, sua tese pode ser verdadeira. Mas este último tem ainda a vantagem de poder defender racionalmente sua posição, já que sua tese não contém nada que se choque com as condições da asserção.

32 O argumento de Kant, tal como exposto em sua polêmica *Rezension* à teoria moral de Schulz, chega à mesma conclusão (Ak. 8: 15): “Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, vorausgesetzt, daß der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein *Urteil* zu bestimmen das Vermögen hat, und nicht unter dem Mechanismus der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen (...) mithin nahm immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt.”

III

Entretanto, é preciso conceder que o argumento acima reconstruído se encontra inserido numa subseção da FMC III, na qual Kant pretende mostrar que “a liberdade tem de ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais”³³. Assim, o argumento, se bem sucedido, teria demonstrado não propriamente a *realidade* da liberdade, mas somente que ela é um *pressuposto* necessário e, mesmo assim, pelo menos até aqui, exclusivamente da atividade judicativa *teórica*. Desse modo, poder-se-ia perguntar se isso é suficiente para a justificação da *realidade objetiva* do princípio *prático* supremo da moralidade para uma vontade.

Ora, no que tange ao primeiro problema, tudo o que encontramos no texto como possível resposta é uma afirmação de Kant, aparentemente dogmática, segundo a qual a pressuposição necessária da liberdade nas ações vale tanto quanto uma prova teórica da mesma³⁴. Porém, a suspeita de dogmatismo infundado por parte de Kant desaparece, tão logo recordemos que a discussão sobre a liberdade na 3ª Antinomia na CRP mostrou que a filosofia teórico-especulativa não pode se pronunciar nem a favor nem contra a realidade da liberdade³⁵. Assim, para a filosofia prática, uma prova da pressuposição da liberdade é suficiente, porque ela está ao abrigo de quaisquer ataques da filosofia teórica. Ou seja, a filosofia prática pode passar dogmaticamente da necessidade de pressupor a liberdade para a afirmação de sua realidade e, em seguida, para a validade das leis indissolúvelmente ligadas com a última, porque não precisa esperar nem uma confirmação nem temer uma refutação por parte da filosofia teórica.

Mas, voltando ao segundo problema acima mencionado, poder-se-ia perguntar em que medida teríamos provado a liberdade a partir de

33 FMC BA 99.

34 FMC BA 101.

35 É justamente a esse diagnóstico retirado da discussão da 3ª antinomia que Kant está mais uma vez fazendo referência naquelas passagens da CRPr, nas quais ele afirma que não devemos partir da liberdade para provar a moralidade. Como tentei mostrar acima, Kant está negando que se parta de uma prova *teórica* da liberdade, posto que a filosofia teórica não pode se pronunciar nem contra nem a favor da liberdade.

premissas da filosofia prática propriamente dita. Pois o máximo que teríamos obtido é a prova de que a liberdade é condição da atividade judicativa em geral, e isso ainda não seria suficiente para Kant, que teria pretendido mostrar que ela é o pressuposto necessário da vontade dos seres racionais. Poder-se-ia até mesmo conceder que a liberdade tenha sido provada tanto num sentido meramente negativo, a saber, como capacidade de *não* ser determinado por causas naturais em seus juízos, quanto num sentido positivo, a saber, como capacidade de se determinar por razões, concebidas como algo que não se deixa reduzir às causas físicas³⁶. Contudo, como já se objetou muitas vezes a Kant, é possível pensar seres livres nos juízos feitos por seu entendimento e possuidores de razão em sua capacidade teórica, mas que não seriam livres em suas ações e não seriam possuidores da razão em sua capacidade prática, ou seja, seres não portadores de uma vontade. Em suma, a liberdade supostamente provada até aqui seria uma liberdade em sentido teórico, característica da espontaneidade epistêmica. E não adiantaria tentar escapar a essa objeção alegando que o julgar e o asserir, mesmo no contexto teórico, devem ser propriamente compreendidos como uma espécie de “ações”. Pois poder-se-ia argumentar que a vontade não é somente um poder de executar atos livres de julgar, e, sim, principalmente, um poder de tornar efetivo em suas ações o resultado de suas reflexões ou juízos práticos.

É uma crítica repetidamente feita por parte mesmo de seus melhores intérpretes aquela segundo a qual Kant teria nos ficado devendo uma prova de que existe algo assim como uma vontade³⁷. De minha parte, penso que não é claro o que eles exigem exatamente. Pois, num certo sentido, é impossível provar a realidade da vontade, *i.e.*, provar que nós realmente tornamos efetivos em nossas ações os resultados de nossos juízos práticos em geral. É que isso equivaleria a mostrar que as razões que supostamente determinam nossos

36 Contra a objeção levantada por H. Allison (1990), pp. 227-228.

37 Assim, por exemplo, Gerold Prauss afirma, como muitos outros, “daß Kant seine Praktische Philosophie insgesamt, (...) zuletzt doch nur auf Sand gebaut hat. Denn die Grundlegung für sie, das heißt, ein von Moralität noch unabhängiges Kriterium für Wirklichkeit von Wille, Freiheit und Handlung als solche ist er schuldig geblieben.” (cf. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 10)

juízos e que, como foi dito, não podem ser reduzidas a ou identificadas com causas naturais, têm realmente causalidade em nossas ações no mundo fenomenal. Ora, isso é tão impossível quanto o é provar que há verdadeiramente uma única ação autenticamente moral no mesmo mundo fenomenal. Pois, em ambos os casos, o fato de não constatar uma causa natural qualquer não exclui que ela não exista e que, em lugar do juízo prático ou da consciência do dever moral, não seja o verdadeiro determinante da ação.

Porém, a meu ver, apesar das aparências, essa impossibilidade de provar a realidade da vontade não constitui uma objeção paralisante. Pois, embora os críticos da suposta falta de prova da realidade da vontade por parte de Kant não se dêem conta disso, o mesmo vale para a razão em sua espontaneidade epistêmica e teórica, a qual, contudo, não lhes parece problemática. Com efeito, também não se pode provar que nossos juízos teóricos efetivamente se fundam nas razões que aduzimos para eles, e não, por exemplo, em causas ocultas inconscientes. Porém, como vimos, contra um ceticismo sistemático relativo à liberdade na atividade judicativa teórica poderíamos mostrar que aquela é um pressuposto necessário desse mesmo cético, na medida em que coloca sua dúvida, *i.e.*, na medida em que julga. E, analogamente, talvez possamos mostrar que a vontade com a correspondente capacidade de tornar os juízos práticos efetivos em suas ações é necessariamente pressuposta agora por aquele cético que põe em dúvida a validade da moralidade. Mas onde é que encontraríamos um conceito de vontade livre, caracterizado independentemente da validade da lei moral, que teria de ser necessariamente pressuposto pelo cético e que poderia servir para refutar o mesmo?

Ora, no § 12 da FMC II, Kant expõe um conceito mínimo de vontade ou razão prática, que tem de ser aceito pelo cético, segundo o qual a vontade é caracterizada como “um poder de agir segundo a *representação* de leis, *i.e.*, segundo princípios”³⁸. Como é nessa passagem que se inicia a análise do agir racional que vai desembocar na(s) fórmula(s) do imperativo categórico, é lícito supor que as “leis” em questão não podem incluir, pelo menos ime-

38 FMC BA 36, grifado no original.

diatamente, a lei moral, mas, sim, o agir segundo “meras máximas”. Em outras palavras, o ponto de partida de Kant é algo que é condição de colocação da própria dúvida cética quanto à validade da lei moral, e que, portanto, tem de ser concedido pelo cético, a saber, que este último pelo menos tem consciência de suas ações. Segundo Kant, quem tem consciência de suas ações, tem uma vontade, *i.e.*, tem a capacidade de querer certas ações como instâncias de um conceito ou regra, e justamente *porque* são instâncias desses conceitos ou regras. Ou seja, quem tem uma vontade e admite que sabe o que faz, pelo menos admite que acolhe inclinações e desejos dados como princípios de determinação de suas ações ao cabo de um processo de reflexão prática. Numa palavra, o ponto de partida de Kant é o agir consciente tomado como uma capacidade de agir de acordo com uma atividade judicativa, na qual toma-se posição diante de certos estados de coisas enquanto princípios de determinação possíveis.

Segundo Kant, o cético moral que pelo menos admite ter consciência de suas ações, tem de admitir que seu juízo prático, com base no qual se deu o acolhimento de uma inclinação como princípio de determinação, foi determinado de algum modo por razões, e não por causas. Pois, do contrário, não poderia afirmar que é consciente do que faz e colocar o problema da validade da lei moral³⁹. Numa palavra, quem admite ter consciência de suas ações, tem de pressupor que tem a propriedade da *liberdade*, *i.e.*, a propriedade de “uma causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*”⁴⁰.

Mas esse conceito de liberdade não é ainda suficiente para os propósitos de Kant. Pois, até aqui, só sabemos que esse agir consciente tem um poder que *não* é determinado à causalidade por causas estranhas, mas não sabemos pelo que pode ser positivamente determinado. Ora, o próximo passo

39 O cético moral que recusa que seja capaz de tornar efetivos em suas ações o resultado de seus juízos é equivalente ao vegetal a que faz alusão Aristóteles em seu argumento a favor da validade do princípio de contradição: em ambos os casos, o cético deveria calar-se por não poder colocar seu problema.

40 FMC BA 97.

de Kant consiste em mostrar que o conceito positivo da liberdade decorre, analiticamente, do negativo. Com efeito, como toda causalidade tem leis, e como a vontade não pode ser regida pela lei natural, a qual expressa a “heteronomia das causas eficientes”, já que “todo efeito só é possível de acordo com a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente”⁴¹, então, a única alternativa é pensar a vontade como uma causalidade cuja lei é se determinar à atividade a partir de si mesma, *i.e.*, autonomamente. Ora, mas Kant já havia mostrado na FMC II que a lei moral nada mais é que a expressão da autonomia da vontade na sua legislação. Desse modo, se o cético moral admite que é consciente e sabe o que faz, tem de admitir que está submetido à lei moral.

Assim, quaisquer que sejam as críticas ao argumento de Kant, parece que a única que não pode ser feita é a de que ele incorra num círculo. Entretanto, é o próprio Kant que diz que aqui

se mostra – temos de confessá-lo francamente – uma espécie de círculo do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade (...) ⁴².

Essa censura injustificada, por parte do próprio Kant, coloca um problema que desafiou e tem desafiado diversos de seus mais famosos comentadores. Sua interpretação paradigmática, que tem orientado todas as discussões em torno desse tema, é aquela fornecida por Paton, um intérprete usualmente simpático a Kant:

In plain fact the objection totally misrepresents his argument. He never argued from the categorical imperative to freedom, but at least professed, however mistakenly, to establish the presupposition of freedom by an insight into the nature of self-conscious reason quite independently of moral considerations.

41 *Idem, ibidem.*

42 FMC BA 104.

Assim, a objeção de circularidade, tal como compreendida por Paton, equivaleria ao reconhecimento por Kant de que seu argumento não estaria de fato fundado numa prova da liberdade independente de premissas morais, a partir da qual a validade da moralidade poderia ser por sua vez finalmente provada. Em suma, segundo Paton, e isso, como foi dito, serviu de paradigma para inúmeros intérpretes, Kant teria reconhecido que havia provado a liberdade a partir da moralidade, para, em seguida, configurando um círculo, provar a moralidade a partir da liberdade. Entretanto, essa interpretação simplesmente não se coaduna com o próprio diagnóstico de Kant, *i.e.*, não retrata de uma maneira fiel o que o próprio texto nos diz. Pois, de fato, na passagem acima citada, na qual Kant pela primeira vez faz alusão a um suposto círculo, o que ele afirma é que “consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade.” Ora, as duas frases que configurariam os semicírculos do argumento supostamente circular expressam, rigorosamente, a mesma coisa, só que de uma maneira inversa, a saber, que a *liberdade é condição* de estar sob a lei moral, e não o contrário. E o mesmo pode ser verificado na outra passagem em que Kant dá por completamente afastada a suspeita de um círculo.

Agora desaparece a suspeita, que acima levantamos, de que houvesse um círculo oculto na nossa inferência da liberdade para a autonomia e desta para a lei moral, a saber, a de que talvez tivéssemos posto como fundamento a idéia da liberdade apenas no interesse da lei moral, para depois inferir esta última por sua vez da liberdade, e, portanto, de que não podíamos indicar nenhum fundamento da lei moral (...), sem que a pudéssemos jamais estabelecer como uma proposição demonstrável.

Creio que uma das dificuldades de compreensão dessa passagem, pelo menos para os intérpretes de língua inglesa e portuguesa, decorre de um problema de tradução. Na citação acima, traduzi a expressão “*nur um des sittlichen Gesetzes willen*” por “apenas no interesse da lei moral”, divergindo de Quintela, que preferiu vertê-la por “apenas por causa da lei moral”, e do

próprio Paton, que a traduziu por “*only because of the moral law*”. Ora, a locução alemã “*um...willen*” é geralmente vertida em inglês por “*for the sake of*”⁴³, que significa “no interesse de”, “por amor a”, “em benefício de”, “com o propósito ou finalidade de”. Ora, tivesse Paton observado essa simples convenção, talvez tivesse evitado uma série de interpretações equivocadas desenvolvidas em língua inglesa. Pois, se Kant tivesse dito que a liberdade fora posta como fundamento *apenas por causa* da lei moral, então, de fato, teria representado de um modo completamente errôneo seu próprio argumento, porque estaria admitindo que a liberdade havia sido provada somente por causa da lei moral, e não por causa da atividade racional judicativa ligada a uma vontade, e, o que é pior, que nos supomos livres somente por causa da moralidade, que, contudo, deveria ser provada. Em contraposição, se nos orientarmos por minha tradução, compreenderemos que Kant pusera a liberdade como fundamento somente no interesse da moralidade, ou seja, apenas com o propósito ou com a finalidade de provar a moralidade, e não com qualquer outro interesse ou finalidade. Assim, de acordo com minha tradução, a interpretação tradicional do círculo simplesmente não se sustenta, porque, de acordo com ela, Kant não está afirmando que havia provado a liberdade apenas a partir da moralidade, e, sim, que provara a liberdade apenas com a finalidade de provar a moralidade.

É importante ainda observar que, em ambas as passagens em que menciona o cada vez mais enigmático círculo, Kant não lança nenhuma dúvida quanto à sustentação da premissa relativa à liberdade, e, sim, somente com relação à lei moral, que talvez não tivesse sido estabelecida “como uma proposição demonstrável”. Essa é uma observação importante, porque os intérpretes alegam que, numa tentativa desesperada de escapar ao círculo e provar a liberdade a partir de premissas independentes da lei moral, Kant teria lançado mão da distinção transcendental mundo sensível/mundo inteligível. Assim, de acordo com essa tentativa de solução, ao nos representarmos como pertencentes ao mundo inteligível, representar-nos-íamos

43 Cf. Langenscheidts Taschenwörterbuch Deutsch-Englisch.

como livres da lei natural vigente no mundo sensível, a partir do que seria possível provar a moralidade com base na liberdade estabelecida em premissas moralmente neutras. Entretanto, isso só recolocaria o problema, pois as exigências da própria filosofia teórica kantiana proibiriam qualquer acesso ao mundo inteligível que não o feito com base em princípios práticos, ou seja, em princípios morais.

Contudo, é de se notar que o remetimento ao ponto de vista do mundo inteligível *não* é feito para garantir um acesso independente à liberdade. Pois, pelo contrário, o que Kant nos propõe é

procurar se, quando nós nos pensamos, *pela liberdade*, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante de nossos olhos⁴⁴.

Ou seja, é a liberdade já garantida, a saber, mediante o argumento que remete à atividade judicativa no agir consciente, que nos abre acesso ao ponto de vista do inteligível, e não o contrário.

Na verdade, o problema do aparente círculo, assim como o recurso à distinção de pontos de vista como sua solução, foi mal interpretado. Em termos bem sucintos, consiste no seguinte: como liberdade e moralidade são conceitos recíprocos, se a primeira é pressuposta, então “segue-se a moralidade juntamente com seu princípio por mero desmembramento de seu conceito”⁴⁵. Assim sendo, uma vez fornecida uma prova da liberdade feita a partir do agir consciente, seguir-se-ia o princípio da moralidade como uma proposição analítica, resultante do mero desmembramento do conceito de agir consciente e livre. Ora, mas o princípio da moralidade é uma proposição sintética *a priori* – o que justamente exigiu uma dedução do mesmo. Com efeito, o princípio da moralidade se exprime como um dever, como uma obrigação à qual

44 FMC BA 105; grifado por mim.

45 FMC BA 98.

estamos submetidos e a que não obedecemos como algo naturalmente contido na nossa vontade. E é nisso que consiste o aparente círculo: parece que nos pensamos como *submetidos* à lei moral porque nos julgamos livres, e depois nos julgamos livres porque nos pensamos submetidos à lei moral. E é aqui que entra a distinção dos dois pontos de vista. Pois, segundo Kant, “quando nos pensamos como livres [o que já está de antemão garantido pelo argumento a partir do agir consciente], transpomo-nos para o mundo inteligível”, e, nessa medida, *não representamos* a lei moral como uma *obrigação*, *i.e.*, como algo a que estamos *submetidos*, e, sim, como uma lei a que obedeceríamos naturalmente. Contudo, nós de fato nos pensamos como submetidos, *i.e.*, obrigados, à lei moral, mas unicamente porque nos representamos também como pertencentes ao mundo sensível.

Resumo

Este artigo tem por finalidade principal reconstruir os argumentos desenvolvidos por Kant na Terceira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que visam fornecer uma dedução do Imperativo Categórico. O artigo buscará defendê-los da acusação de circularidade, a qual receberá aqui uma nova interpretação. Além disso, apresentarei passagens da *Crítica da Razão Prática*, com base nas quais ficará claro que, longe de rejeitar o argumento da *Fundamentação*, a Segunda *Crítica* parte do pressuposto de que a dedução do Imperativo Categórico já fora feita com sucesso na primeira obra dedicada à ética.

Abstract

This paper has as its main purpose to reconstruct the arguments developed by Kant on the third section of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* that aim at furnishing a deduction of the Categorical Imperative. Moreover, the paper defends them against the famous accusation of circularity, which will hereby be reinterpreted. In addition, I will put forward passages from the *Critique of Practical Reason*, on the basis of which it will turn clear that, far from rejecting the argument of the *Groundwork*, the Second *Critique* assumes that the deduction of the Categorical Imperative has been already successfully done in the earlier kantian work on ethics.

Poderia Hare ter sido um Kantiano?¹

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC / CNPq)

Introdução

Uma discussão das perspectivas kantianas no Século XXI parece ter que incluir, necessariamente, uma análise da relação entre a ética de Kant e o utilitarismo. Por exemplo, a possibilidade de síntese desses que são os dois sistemas éticos mais importantes da modernidade é filosoficamente atraente. Esta é, aliás, a proposta de Hare: mostrar que a ética de Kant e o utilitarismo não são antagônicos como normalmente se pensa e propor um sistema ético que supere tanto os problemas de um quanto do outro. A teoria ética de Hare pretende-se *formalmente* kantiana, mas é preenchida com *conteúdos* utilitaristas. Desde *Freedom and Reason*, Hare sustenta que o princípio da universalizabilidade dos juízos morais pode dar origem “a um sistema de moralidade que tanto Kant quanto os utilitaristas poderiam aprovar – Kant na sua forma e os utilitaristas o seu conteúdo” (1963:124). Como veremos, a prescritividade, a universalidade e a sobreposição “autoritativa” (*overridingness*) seriam as principais características formais kantianas; a satisfação racional de preferências forneceria o conteúdo utilitarista. Em *Moral Thinking*, Hare sustenta que tanto o kantismo quanto o utilitarismo são parcialmente verdadeiros e diz que pretende fazer uma síntese destes dois sistemas éticos (p. 43), que é

1 Trabalho apresentado no III Congresso Kant em Itatiaia-RJ, em 06/11/2001. Gostaria de agradecer a alguns participantes do SAPE – Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas – promovido pelo NEFIPO (DFIL-UFSC), pelos comentários a este trabalho, principalmente, Giovani Lunardi e Sofia Helena Gollnick Ferreira e ao CNPq pelo apoio ao meu projeto atual de pesquisa.

supostamente levada a cabo na segunda parte do livro. Em *Sorting out Ethics*, afirma que a prescritividade, enquanto elemento formal, é importante para construir um sistema utilitarista (2000a:78). Recentemente, chegou a autodenominar-se um “utilitarista kantiano” (1993:3).

No ensaio “Could Kant Have Been a Utilitarian”, Hare insistiu, mais uma vez, na compatibilidade entre a ética kantiana e o utilitarismo (cf. 2000:147). Na comunicação apresentada na última ANPOF, tentei argumentar que a outra sugestão de Hare, feita também naquele artigo, a saber, que Kant poderia ter sido um utilitarista, é enganadora (cf. Dall’Agnol, 2000b:39). Uma razão para pensar assim é que mesmo que na ética de Kant exista, como Hare corretamente salientou, uma preocupação com a felicidade alheia, esta é apenas um dever *imperfeito*, isto é, seu não-cumprimento não produz culpa, mas apenas mostra uma deficiência no valor moral do agente (MS:390). Mas a principal razão para rejeitar a sugestão de Hare foi a de que um utilitarista não consegue incorporar no seu sistema ético um princípio kantiano elementar: o de que seres racionais são fins em si mesmos. Isto significa, por um lado, que um utilitarista subscreveria uma regra que maximizasse a felicidade para um maior número de pessoas, mesmo que isto significasse o sacrifício da felicidade de uma minoria, incluindo aí, eventualmente, o desrespeito aos seus supostos direitos individuais. Por outro lado, Kant daria prioridade a uma máxima que ordenasse o respeito à pessoa e não a uma que prescrevesse a sua felicidade.

O objetivo do presente ensaio é discutir até que ponto o projeto de Hare faz sentido. Quer dizer, a questão que pretendo discutir é esta: poderia Hare ter sido, realmente, um kantiano? Minha resposta será idêntica àquela dada à pergunta se Kant poderia ter sido um utilitarista, a saber, será negativa. A principal razão para sustentar este ponto de vista é a seguinte: por um lado, a ética kantiana é anticonseqüencialista e não prima pela maximização do bem-estar geral; por outro lado, o utilitarismo é fundamentalmente conseqüencialista. Dito de outro modo: tentarei mostrar que Hare realmente usa uma estrutura meta-ética formalmente kantiana, mas que também, sob o ponto de vista dos conteúdos, permite a introdução de elementos que são eminentemente anti-kantianos. Portanto, sustentarei que a suposta síntese entre kantismo e utilitarismo só é possível sob o pressuposto do abandono de

princípios básicos da ética kantiana. A conclusão será a de que Hare não pode ser considerado um kantiano, isto é, que é, na verdade, um conseqüencialista.

1 – Meta-ética: a estrutura formal do prescritivismo universal

Hare tem mantido em quase todos os seus escritos éticos ([1952]:162-179; 1963:4ss; 1981:16ss; 1993:21ss; 2000a:16ss) que a linguagem moral, juntamente com imperativos do tipo “Feche a porta”, pertence ao *genus* da linguagem prescritiva. Isto significa, basicamente, que sua função primária é *recomendar* cursos de ação. Compreender este ponto e marcar a *differentia* da linguagem moral dos outros tipos de linguagem prescritiva é essencial para avaliar detalhadamente a crítica que Hare faz às teorias descritivistas: o naturalismo e o intuicionismo. Mas é importante salientar que ele não pretende *reduzir* a linguagem moral a imperativos e que sublinhar o seu caráter prescritivo não significa negligenciar o seu elemento descritivo ([1952]:2). O que confere um elemento descritivo aos julgamentos valorativos é o padrão (*standard*) moral revelado (1963:23). Por exemplo, no juízo moral “Pedro é uma boa pessoa”, o padrão pode ser, por exemplo, a sua coragem. “Coragem” é um termo com *significado valorativo secundário* que possui conteúdo descritivo (1963:24). Portanto, é necessário manter essas distinções presentes para evitar mal-entendidos.

O caráter eminentemente prescritivo da linguagem moral tem sido notado, segundo Hare, por vários filósofos da moral. Ele estaria presente na distinção aristotélica entre silogismo teórico e prático, nas suas noções de escolha deliberada e de prudência, na famosa questão levantada por Hume da relação entre ser e dever-ser, na distinção entre autonomia e heteronomia da vontade em Kant, mais especificamente, na noção de vontade racional e nas tentativas de Moore de refutar o naturalismo. De acordo com Hare, também Sócrates, Platão e Mill foram prescritivistas (cf. [1952]:26-30; 2000a:130). Para notar a proximidade com alguns destes filósofos, principalmente com um que vai nos ocupar neste trabalho, é suficiente salientar que Hare chega a

afirmar que *prescrições* inconsistentes são contradições da vontade no sentido de Kant (cf. 1981:109).

Uma das formas de estabelecer o caráter específico da linguagem moral, a saber, a sua prescritividade, é mostrar que algumas teorias que pretendem reduzi-la ao modo indicativo são falsas. Considere o seguinte exemplo: imagine que alguém diga: “Esta é uma boa maçã.” Poderíamos supor, usando explicações naturalistas, que isto não significa outra coisa senão “Esta maçã está madura, é doce, etc.” Mas, de acordo com Hare, então “torna-se impossível para nós dizer certas coisas que na nossa linguagem comum dizemos” ([1952]:85). O que quotidianamente queremos dizer é que uma maçã é boa *porque é doce, porque está madura etc.* e prescrever algo em relação a este estado de coisas. Portanto, “bom” não pode denotar somente propriedades descritivas. A palavra possui um elemento prescritivo que não é capturado por nenhuma teoria naturalista ou descritivista. Essa forma de raciocinar lembra o famoso argumento da questão-em-aberto utilizado por Moore contra o naturalismo (1993:67; cf. também Dall’Agnol, 2000a). Hare apresenta outros argumentos contra o descritivismo como, por exemplo, uma tentativa de *reductio ad absurdum* (1993:113ss) e a noção austiniiana de uma falácia descritiva (1981:67; 1993:120). Discutir estes argumentos, todavia, está além dos limites deste ensaio.

É necessário, agora, esclarecer positivamente o que é a prescritividade. Além da função óbvia de que os julgamentos morais teriam de indicar cursos de ação, ela é basicamente entendida como a propriedade formal desses juízos de acarretar (*entail*) ao menos um imperativo. Mais precisamente, Hare a define deste modo: “algo é prescritivo se e somente se, para um ato A, uma situação S e uma pessoa P, se P concordasse (oralmente) com o que dizemos e não em S fazer A, então ele logicamente estaria concordando de forma não sincera” (1981:21). Assim, a prescritividade é uma característica formal dos julgamentos morais que acarreta, basicamente, uma recomendação para agir de certa maneira. Como veremos, ter uma preferência é justamente aceitar uma prescrição (1981:91). Dito de outro modo, ter preferências é fazer uma valoração (2000a:77). A noção de preferências será melhor esclarecida na segunda parte deste trabalho, pois Hare tenta reformular o utilitarismo exatamente em termos de satisfação racional de preferências.

Apesar do fato de que a linguagem moral é essencialmente distinta da linguagem descritiva, ela é, no entanto, superveniente (*supervenient*) sobre a linguagem natural ([1952]:80; 153-155; 1963:19; 1993:66ss; 2000a:21). Hare exemplifica o conceito de superveniência deste modo (1993:67): imagine duas salas A e B idênticas na forma, com os mesmos móveis e a aparência indistinguível. Se elas são similares em todos os aspectos, então é autocontraditório dizer que A é agradável, mas B não é. A superveniência dos conceitos éticos é sustentada também por Moore (1993:287). Quer dizer, se nós valoramos algo como sendo bom, mau, agradável, belo, etc. considerando alguns dos seus traços naturais, então, dado um estado de coisas idêntico, *ceteris paribus*, ele *deve* ser avaliado do mesmo modo. Isto significa que noções valorativas dependem, são supervenientes, das propriedades naturais. Todavia, dizer que propriedades morais são supervenientes sobre as não-morais significa dizer, por exemplo, que atos “têm as propriedades morais porque têm as propriedades não-morais (Isto é errado porque foi um ato de infligir dor por pura diversão), embora uma propriedade moral não é a mesma que uma propriedade não-moral, nem mesmo é acarretada por ela” (2000a:22). Segundo Hare, a superveniência (*supervenience*) não pode ser confundida com o acarretamento (*entailment*), como faz o naturalista (*Idem*, p. 127). Ao aceitar a superveniência do ético sobre o natural, Hare procura afastar-se das pressuposições metafísicas da ética de Kant.

Uma pergunta relevante, aqui, é esta: podem as prescrições morais ser verdadeiras ou falsas? Frequentemente, Hare é citado entre os eticistas não-cognitivistas (cf. Warnock, 1990:78; Hudson, 1983:155ss). Todavia, ele sustenta que todas as relações da lógica clássica aplicam-se aos imperativos ([1952]:17ss). Além disso, mantém que é possível *saber*, por exemplo, que as pessoas sofrem (1981:92). Por conseguinte, ele pareceria ser um cognitivista. Mas no livro *Sorting out Ethics*, afirma que os termos “cognitivista” e “não-cognitivista” são enganadores (2000a:56). Ele quer permitir *conhecimento* (sempre insistiu na racionalidade da moralidade contra o emotivismo), mas também não quer se comprometer com a tese da factualidade da moralidade, para não cair no descritivismo. Em *Essays in Ethical Theory*, Hare esclareceu que não quer ser chamado de não-cognitivista (como Wittgenstein no

Tractatus), mas de não-descritivista (1993:18). Em “Ontology in Ethics”, a polêmica entre cognitivistas *versus* não-cognitivistas é considerada uma questão epistemológica, enquanto que a discussão *descritivismo versus não-descritivismo* é conceitual ou lógica (1993:82).

A prescritividade, porém, não é a única característica dos julgamentos de valor. Segundo Hare, a universalizabilidade também é uma marca essencial destes juízos ([1952]:175; 1963:4; etc.). A definição da universalizabilidade dos juízos é feita deste modo: “qualquer julgamento descritivo singular é universalizável no sentido que ele compromete o falante à proposição de que qualquer coisa exatamente igual ao sujeito do primeiro julgamento, ou igual a ele nos aspectos relevantes, possui a propriedade atribuída a ele no primeiro julgamento.” (1963:12) Em outros termos, se consideramos errado para a pessoa A mentir nas circunstâncias C, então devemos considerar errado também para todas as pessoas como A nas circunstâncias similares a C. Julgamentos morais são, certamente, universalizáveis neste sentido (é um traço que eles possuem em comum com os julgamentos descritivos). Eles são também, entretanto, universalizáveis num outro sentido fundamental, a saber, as regras que governam o uso dos termos morais são princípios morais substanciais (*Idem*, p.30). Hare enfatiza que julgamentos morais são universalizáveis “somente neste sentido” (1981:108). Como veremos, esta forma de apresentar a tese da universalizabilidade lembra o teste que Kant faz das máximas de ação através da primeira formulação do Imperativo Categórico. Vou voltar a este ponto a seguir.

A tese da universalizabilidade é uma tese *lógica* (*i.e.*, depende somente do significado das palavras) e não um princípio moral substancial (1963:30). Ela compromete, entretanto, o falante com princípios morais. Negar a universalizabilidade levaria a incompreensões parecidas com as inconsistências lógicas, por exemplo, a autocontradição (1981:115). Frequentemente Hare insiste na relação entre lógica modal e universalizabilidade (1981:7-10) e que os conceitos deônticos “ter-que” e “dever” funcionam como o operador de necessidade governando imperativos (1993:98; 2000a:137). Portanto, a tese da universalizabilidade dos julgamentos morais seria lógico-conceitual e não um princípio moral substancial. Em outros termos, é uma tese meta-ética.

É importante esclarecer melhor a relação entre a tese da universalizabilidade de Hare e o Imperativo Categórico de Kant. Parece que Hare, recentemente, re-escreveu a tese da universalizabilidade em termos absolutamente kantianos (cf. 2000a:131ss). Ele chega, como vimos, a afirmar que há uma contradição na vontade em não-universalizar prescrições. Mas ele vai mais longe. Segundo Hare, a pergunta central da ética normativa é: “Posso *prescrever*, ou *querer*, que esta máxima torne-se uma lei universal?” (2000a:141). Este é, certamente, um elemento formal kantiano. Na segunda parte deste ensaio, vou fazer uma análise comparativa mais detalhada deste ponto.

Podemos, agora, ver mais claramente outro aspecto da tese da universalizabilidade da Hare. Universalizar significa “dar a razão” (1963:5). Por isso, a universalizabilidade, a prescritividade e o elemento descritivo do julgamento moral são “suficientes para estabelecer a racionalidade da moralidade” (*Idem*, p.17). Assim, a noção de “uma razão traz consigo a noção de uma regra” (*Idem*, p. 21). Neste sentido, seria interessante comparar este aspecto com os diferentes estágios da universalização elaborados por Mackie (1977:83-102): desde a desconsideração das diferenças numéricas, passando pela necessidade de colocar-se no lugar dos outros, até o respeito pelos gostos e ideais rivais. Segundo Hare (1981:78-86; 108ss), Mackie está parcialmente certo e parcialmente errado: só há um sentido no qual julgamentos morais são universalizáveis, mas há uma progressão. Mackie, todavia, não estaria certo ao insistir que a universalizabilidade é um atributo *prático* e não meramente lógico.

Hare argumenta, aparentemente, em termos puramente lógicos, mas ele também sustenta que a universalizabilidade leva ao direito de igual consideração e respeito, no sentido de Tugendhat, e aos princípios da justiça formal igualitária (1981:154). É necessário, então, investigar cuidadosamente estas possíveis aplicações do princípio da universalizabilidade. Por outro lado, argumenta que nem a liberdade política nem a igualdade econômica são boas em si mesmas (*Idem*, 166), mas o que a tese da universalizabilidade mostra é que uma divisão de um bem é justa se for igualitária (1963:119). Como? No caso de uma divisão desigual estaríamos fazendo julgamentos diferentes sobre casos idênticos, ferindo deste modo a universalizabilidade dos juízos morais. Além disso, Hare explicitamente afirma que a justiça possui dois aspectos

básicos: a legalidade e o tratamento igualitário dos casos similares (*Idem*, p. 124). Vou voltar a este ponto na segunda parte deste trabalho, quando discutirei a interpretação dos princípios básicos do utilitarismo.

Algumas objeções são comumente feitas à tese da universalizabilidade, principalmente pelos comunitaristas (MacIntyre, 1985). Por exemplo, é argumentado que ela é trivial (1963:15ss), pois se é meramente formal, então ela não pode dizer nada de substancial em termos normativos e práticos. Outra crítica é que, tal como Hare define a universalizabilidade, ela é supérflua, pois não existiriam duas ou mais situações “exatamente iguais”. Mas, talvez, Hare consiga superar estas e outras objeções numa aplicação conjunta da prescritividade e da universalizabilidade. Afinal, o prescritivismo universal é composto por vários elementos (1963:16): *p* (prescritividade); *u* (universalizabilidade) e *d'* (um elemento descritivo). A discussão de um caso mostrará que devemos aplicar tanto a universalizabilidade quanto a prescritividade (1963:91). Imagine que A deva dinheiro a B, que este deva para C e que ele viva num país onde exista uma lei que permita colocar-se um devedor na prisão. Suponha que B pergunte-se se ele pode valer-se da lei como uma medida para forçar A a pagar-lhe a quantia devida. Ele realmente quer isto. Se não se colocar nenhuma questão acerca da *universalizabilidade de suas prescrições*, então estamos diante de uma prescrição *singular* de B: “Vou colocar A na prisão.” Mas imagine que ele, então, transforme esta prescrição no seguinte *juízo moral*: “Eu devo colocar A na prisão porque ele não vai pagar-me o que deve” e reflita sobre o *princípio* que ele envolve, a saber: “Qualquer um que está na minha posição deve colocar seu devedor na prisão se ele não pagar.” Mas depois lembra que C está na mesma posição em relação a ele, pois também é devedor. Estes casos seriam muito semelhantes. De acordo com Hare, “todo o argumento falharia se ‘dever’ não está sendo usado tanto universalizavelmente quanto prescritivamente” (cf. 1963:91;195). As objeções mencionadas acima perdem então o seu sentido.

Hare usa o argumento “podemos universalizar nossas prescrições?” como o teste mais importante para saber se algo é moral ou imoral (1963:171; 224). Ele certamente fala da “demanda pela universalização” (1963:102). Mas também a tese da universalizabilidade é traduzida em termos do princípio

“coloque-se na pele do outro” nas discussões práticas que ele faz no *Freedom and Reason*: do credor (citado a pouco), do fanático, do racista, etc. Uma estratégia similar é usada em *Essays on Bioethics* para formular um argumento kantiano contra o aborto (2000b:168ss). Portanto, parece que o próprio Hare também interpretou a tese da universalizabilidade em termos da Regra de Ouro. Vou voltar a este ponto na segunda parte deste ensaio.

Recentemente, Hare sustentou que outras propriedades lógicas constituem os juízos morais. Em *Moral Thinking*, ele modifica um pouco sua posição em relação aos trabalhos anteriores. Em primeiro lugar, afirma que a prescritividade “não é possuída por todos os julgamentos morais, mas somente por uma classe central deles” (1981:21). Em segundo lugar, ele explicitamente afirma que a universalizabilidade e a prescritividade são características dos julgamentos-de-valor, mas que elas não são suficientes para distinguir um julgamento moral. Ele, então, introduz a sobreposição (*overridingness*) como *differentia* (*Idem*, p. 24). Este novo elemento aproxima certamente Hare muito mais do kantismo do que as outras características meta-éticas da sua teoria. Como sabemos, Kant sustentava que razões morais sobrepujam-se a razões prudenciais, que julgamentos morais são imperativos *categoricos*.

Tendo reconstruído a estrutura meta-ética da teoria de Hare, podemos agora analisar a sua tentativa de construir uma teoria ética normativa. Antes de fazer isto, é necessário esclarecer que a relação entre sua meta-ética e a sua teoria normativa não é a de dedução de algo a partir de princípios auto-evidentes. Tal visão fundacionalista seria descartada por Hare como ilusória. Como vimos, ele pretende compatibilizar forma e conteúdo, isto é, a ética kantiana com o utilitarismo.

2 – Ética normativa: Utilitarismo kantiano

Há várias tentativas, hoje, de (re)construir-se teorias éticas utilitaristas que supostamente superaríamos os problemas do utilitarismo hedonista clássico. O que se faz é, basicamente, substituir o prazer por algum outro fim último das ações humanas, por exemplo, a satisfação de desejos ou de interesses (Mackie)

ou de alguma forma de bem-estar. Brink (1989) elaborou a teoria normativa mais impressionante nesta última direção, salientando a necessidade de pensarmos objetivamente na qualidade de vida como bem supremo. Em outros termos, o bem-estar deve ser maximizado. Todavia, como veremos, Hare argumenta que a satisfação racional de preferências deve ser usada para evitar os problemas do hedonismo subjacentes ao utilitarismo clássico (cf. 1963:129; ver também 1981 e 1993).

Os problemas do utilitarismo clássico são vários: a tensão entre maximização e equalização (estes dois princípios estão em conflito no interior do mesmo sistema ético); a comensurabilidade (ou não) das inclinações, desejos, interesses etc.; o problema da comparação interpessoal de preferências; o aparente antagonismo entre, de um lado, a utilidade, e, de outro, o direito e a justiça, etc. Segundo Hare, estes problemas tradicionais surgem somente no nível intuitivo, mas os princípios *prima facie* que são validados no nível crítico não estariam ameaçados por estas objeções (cf. 1981:130-168). Veremos agora, como ele mostra isto.

Antes de analisarmos a reformulação proposta por Hare, é necessário introduzir a distinção que ele faz entre dois níveis do pensamento moral: o intuitivo e o crítico (1981:25; 1993:221). Eles são personificados como “o proletário” e “o arcanjo” (pp. 45-46): um é *unicamente* intuitivo e outro *exclusivamente* crítico (1981:44). O arcanjo é imaginado desta maneira:

“consider a being with superhuman powers of thought, superhuman knowledge and no human weakness (...). He will need to use only critical thinking. When presented with a novel situation, he will be able at once to scan all its properties, including the consequences of alternatives actions, and frame a universal principle (perhaps a highly specific one) which he can accept for action in that situation, no matter what role he himself were to occupy in it.” (*Idem*, p. 44)

O outro é caracterizado assim:

“Not only does he, like most of us, have to rely on intuitions and sound *prima facie* principles and good dispositions for most of the time; he is totally incapable of critical thinking (let alone sage or sound critical thinking) even when there is leisure for it. Such a person, if he is to have the *prima facie* principles he needs, will have to get them from other people by education and imitation.” (*Idem*, p. 45)

Como veremos, esta distinção supostamente permite a Hare superar algumas das objeções mais comuns ao utilitarismo.

A *reformulação* proposta por Hare foi, primeiramente, esta: não se deve considerar a maximização da felicidade de todas as partes coletivamente, mas do que é fazer justiça aos *interesses* das diferentes partes (cf. 1963:129). O conceito de interesse é definido desta forma: “ter um interesse é, brevemente falando, haver algo que alguém quer, ou que ele provavelmente desejará num futuro, ou que é (ou provavelmente será) um meio necessário ou suficiente para obter algo que alguém quer (ou provavelmente) desejará.” (*Idem*, p. 122; 157) Todavia, logo Hare percebeu alguns problemas nesse seu projeto (por exemplo, os interesses estão baseados em inclinações e desejos conflitantes) e substituiu a noção de satisfação de interesses pela satisfação *racional* de preferências. Ele reconhece que a transição da formulação do utilitarismo de interesses para o de satisfação de preferências não é fácil (1993:217). Certamente, várias questões imediatamente surgem entre elas: o que são preferências *racionais*? Hare, aparentemente, afirma que ser racional é deixar-se guiar pelos fatos e pela lógica (1981:214). Dito de outro modo, há dois elementos importantes na explicitação da racionalidade das escolhas e prescrições: primeiro, deve-se esclarecer o *significado* dos termos usados; segundo, deve-se fazer *predições factuais* de suas possíveis conseqüências. Todavia, ainda assim, um ponto problemático parece ser o conflito entre convicções morais e preferências.

É interessante notar que Hare tenderia a superar essa dificuldade apelando para o princípio “Imagine-se no lugar do outro” (1981:92). Neste ponto, ele tenta compatibilizar a tese da universalizabilidade com a Regra de

Ouro, a saber, com o princípio ético que diz: não podemos fazer aos outros aquilo que não queremos que nos façam. Disto seguir-se-iam, provavelmente, o altruísmo e a imparcialidade (1981:129). Assim, quando surgisse um conflito de interesses, o princípio para dissolvê-lo é este: *colocar-se imaginativamente no lugar do outro* (1963:123). A questão é saber se isto é suficiente. E o caso do fanático? (cf. 1963:157; ver especialmente 171). Quer dizer, um nazista fanático preferiria ser morto, se descobrisse que na verdade ele era judeu. A crítica de Carvalho (1991-1992:115ss) parece válida neste ponto, quer dizer, o máximo que a ética de Hare permite dizer é que temos que torcer para que o número de fanáticos não seja muito grande. Resta saber se alguma teoria ética pode fazer melhor.

Mas a questão central que deve ser respondida é esta: o que é que permite Hare qualificar a sua versão do utilitarismo de *kantiano*? Acredito que podemos responder a esta pergunta aproximando os princípios da ética normativa de Hare das principais formulações do Imperativo Categórico de Kant. Antes de fazê-lo, gostaria de chamar a atenção para um ponto que me parece digno de nota. Segundo Hare, o utilitarismo pode cobrir somente *parte da moralidade* (1963:119). Aparentemente, algumas questões morais nada têm a ver com a felicidade. Neste sentido, Hare parece estar realmente mais próximo da ética kantiana do que do utilitarismo: afirma que o conceito de felicidade está longe de ser um conceito empírico (1963:129). Por exemplo, problemas de justiça estão fora das questões relacionadas com a felicidade (*Idem*, p.126). Por isso, o princípio utilitarista “*the greatest happiness of the greatest number*” (a maior felicidade para o maior número) é problemático. É preciso reformular o utilitarismo neste ponto. Ao invés do fim último ser a felicidade (este conceito é realmente muito “indeterminado” [*Idem*, p.125]), o conceito de satisfação racional de preferências, como vimos, foi usado.

Podemos, então, tentar aproximar este princípio utilitarista (vou chamá-lo PU_1), a saber, o da maior felicidade para o maior número, da ética kantiana. Sabemos que a primeira formulação do Imperativo Categórico (IC_1), seguindo aqui as distinções feitas por Paton (1967:129), é esta: “Age apenas segundo uma máxima, tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (*Grundlegung* BA31) Ora, alguém poderia pensar que o

PU_1 não apenas é compatível com esta formulação como também que ele possui uma extensão maior. Esta foi a opinião de Mill que vou discutir mais tarde. Todavia, o PU_1 pode, efetivamente conduzir apenas a uma generalidade e não a uma estrita universalidade. Ou melhor, embora o PU_1 seja formulado de tal modo que ele possa cobrir o universo inteiro dos agentes ou daqueles que são objetos de consideração moral, ele também pode meramente levar à satisfação das preferências do *maior número* e isso pode significar de uma maioria simples. O princípio da utilidade pode, por conseguinte, levar simplesmente ao majoritarismo moral. Por isso, ele não apenas não parece ser mais extenso que o Imperativo Categórico, como também não chega, no sentido estrito, à universalidade. Neste ponto, o PU_1 e o IC_1 não são complementares, nem deixam-se compatibilizar. Além disso, como vimos anteriormente, a preocupação com a felicidade alheia é, em Kant, apenas um dever imperfeito.

O outro princípio básico do utilitarismo é este: “*Everybody to count for one, nobody for more than one*” (Todos devem contar por um, ninguém por mais que um.) e foi enunciado por Bentham (cf. Mill 1987:57ss). Vou chamar este princípio de PU_2 . Hare sustenta que o que este princípio significa é que todos devem ser tratados com *igual consideração*. Este também seria um corolário da tese da universalizabilidade (1963:118). Ele argumenta que, assim como a tese da universalizabilidade, este princípio é puramente formal, isto é, segue-se do significado dos termos morais. Podemos, então, tentar aproximar o PU_2 da segunda formulação do IC de Kant: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (*Idem*, BA 66-67) Mas, neste ponto, não há compatibilidade alguma entre o PU_2 e a noção kantiana de que seres racionais são fins em si. Como já argumentei noutro lugar (2000b), não basta tomar os objetivos das outras pessoas como metas minhas para tratá-los como fins em si. O que o IC_2 demanda é o respeito absoluto da pessoa *qua* ser racional, isto é, como capaz de representar-se como ser que possui dignidade e não preço. Ora, o PU_2 é somente igualitário na *distribuição* da felicidade. Ele não coíbe, todavia, a maximização da felicidade para alguns e, eventualmente, pode levar ao

desrespeito pelos direitos individuais dos outros, até mesmo da dignidade de certos agentes, se isso for necessário para o incremento da felicidade geral. Contra-exemplos ao utilitarismo florescem por todos os lados e o mais famoso é o dos cinco doentes, cada um necessitando de um órgão para transplante, que prefeririam, sob pressupostos utilitaristas, matar uma pessoa inocente, mas sadia, para tomar-lhe os órgãos. Por isso, como Moore chamou a atenção (1993:158), e o próprio Hare parece estar consciente do fato (1963:123), existe um conflito sério entre o PU_1 e o PU_2 no interior do utilitarismo. Além disso, a crítica de Tugendhat a Hare parece pertinente neste ponto, a saber, que uma moral do respeito universal não se segue de um princípio meramente lógico (1994:177).

Pode-se agora comparar o princípio de Hare da satisfação racional de preferências, que poderíamos chamar PU_3 , com a terceira formulação do IC₃. Segundo Kant, devemos agir de tal forma que a máxima de nossa ação possa expressar a “vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (BA70). Quer dizer, a vontade é autônoma e isto significa basicamente que ela é autolegisladora, mas também que ela autodetermina-se. Ora, se sublinharmos o fato de que não basta termos uma preferência, mas que devemos ter uma preferência *racional*, então poderíamos aproximar bastante os possíveis conteúdos pretensamente utilitaristas de Hare da noção kantiana de vontade autolegisladora. Quer dizer, somente poderíamos considerar uma preferência *racional*, e, por conseguinte, digna de ser satisfeita, se ela pudesse ser universalizada para fazer parte de uma legislação que é a expressão da vontade comum.

Há várias outras questões que deveriam ser consideradas numa tentativa de sintetizar a ética kantiana e o utilitarismo. Uma forma de verificar se a sua proposta faz sentido é discutir o valor que cada uma destas teorias éticas atribui, por exemplo, às virtudes e que valor elas ocupam no novo sistema ético. Como é sabido, os utilitaristas normalmente sustentam que as virtudes são meramente *instrumentais* para aquilo que é valioso em si mesmo, enquanto que Kant sustentaria que as virtudes possuem valor intrínseco. Em *Moral Thinking*, Hare argumenta que há “virtudes morais instrumentais” que são necessárias tanto para o egoísmo quanto para a moralidade (cf. 1981:192).

Tais virtudes são: a coragem, o autocontrole, a perseverança etc. Nesse caso, a prudência e a moralidade coincidem. Mas há também “virtudes intrínsecas”; isto é, valiosas em si mesmas, tais como a beneficência e a justiça. As primeiras são instrumentos necessários para as últimas. Assim, Hare parece superar a dicotomia entre, de um lado, virtudes morais e, de outro, virtudes instrumentais. Há virtudes morais instrumentais para outras virtudes puramente morais. No livro *Essays in Ethical Theory*, sustenta que uma pessoa com “bom caráter moral” é alguém que tem princípios (p. 63). Com isto tanto kantianos quanto utilitaristas poderiam concordar, mas a questão central é esta: quais são esses princípios? O Imperativo Categórico ou o Princípio da Utilidade? Vou tentar responder a essa questão a seguir.

Antes de fazer isto, gostaria de dizer que Hare considera-se utilitarista, mas na verdade parece ser kantiano quando sustenta que certas questões morais não se relacionam com interesses, mas com ideais (1963:147). Certos comportamentos são imorais porque eles atentam contra “um ideal de excelência humana” (*Idem, Ibidem*). Segundo Hare, o erro de Mill foi tentar incorporar ideais numa teoria utilitarista que não os comporta (*Idem*, p. 121). Portanto, a moralidade é composta de dois elementos centrais: regras e ideais pessoais (*Idem*, p. 151). A questão é saber até que ponto ideais podem ser incorporados num sistema ético utilitarista. Se concebermos o bem maior a ser maximizado como algo complexo, então podemos, *pace* Hare, incorporar tanto o prazer, o conhecimento, as virtudes, quanto outros ingredientes e, certamente, ideais morais entre eles, àquilo que consideramos o fim último das nossas ações. Isto estaria próximo da “reformulação” que Moore fez do utilitarismo clássico e que é, talvez equivocadamente, conhecido como “utilitarismo ideal”.

Apesar de todos os problemas aqui apontados e outras prováveis dificuldades que porventura existirem, Hare parece poder aproximar bastante a ética kantiana do utilitarismo. Todavia, há outro ponto que deve ser considerado e que mostra a *completa oposição* entre utilitarismo e ética kantiana. O utilitarismo é, essencialmente, uma teoria ética consequencialista. Quer dizer, para estabelecer se uma ação, uma atitude, uma prática, uma virtude etc. são corretas ou não, devemos considerar todos os seus possíveis resultados

no mundo: se ela produz mais bem do que mal, então está moralmente *permitida*. Além disso, se não existe nenhuma alternativa que produza mais bem, então ela é uma *obrigação moral*. Vou chamar este princípio de PU₄, a saber, o princípio consequencialista. Ora, é notório que a ética de Kant é absolutamente anticonsequencialista. Basta lembrarmos, aqui, da famosa objeção feita à ética de Kant por Benjamin Constant, a saber, que não devemos falar sempre a verdade, mas apenas àqueles que são dignos dela. Kant responde a esta objeção no famoso ensaio “Sobre o Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade”, insistindo no caráter incondicional das leis morais. Quer dizer, mesmo que um amigo nosso, sendo perseguido por um assassino, venha a refugiar-se na nossa casa e este nos perguntar se aquele está, devemos contar a verdade, *seja lá quais forem as conseqüências*. Posição ético-filosófica esta que pode ser inferida da própria definição de Imperativo Categórico, enquanto mandamento que nos representa uma ação como objetivamente necessária “sem relação com qualquer outra finalidade” (*Grundlegung* BA39). Kant revela, aqui, todo o seu “absolutismo moral”. Para termos clareza sobre este ponto, é suficiente lembrarmos que não basta que uma máxima seja legitimada pelo Imperativo Categórico, passando assim a ser uma lei prática: devemos seguir a regra moral motivados exclusivamente pela idéia do dever enquanto *dever* e não simplesmente agir em conformidade com ela. Em suma, é a boa vontade que confere valor moral às ações e não as suas conseqüências.

Como poderia alguém autodenominar-se um “utilitarista kantiano”, levando em consideração a completa oposição entre uma teoria ética consequencialista e uma absolutamente anticonsequencialista? Penso que de nenhuma forma. Aqui devemos simplesmente escolher o IC ou o PU₄. Por isso, uma das mais relevantes questões da ética normativa atual é saber se existe algum tipo de apoio sobre o qual tal decisão poderia ser tomada. De forma não surpreendente, desde os seus primeiros escritos, Hare sustenta que existe um modo de decidir quais os princípios que devem orientar nossas ações. Ele escreveu em *The Language of Morals*:

“Thus a complete justification of a decision would consist of a complete account of its effects, together with a complete account of the principles which it observed, and the effects of observing those principles – for of course, it is the effects (what obeying them in fact consists in) which give content to the principles too.” (itálicos acrescentados [1952]:69).

Como podemos perceber, Hare justifica a validade dos *próprios princípios* pelas suas conseqüências, isto é, de forma utilitarista.

Se devemos decidir sobre qual princípio devemos escolher, o IC ou o PU₄, e se estabelecemos como procedimento de escolha de princípios a consideração das conseqüências de tais princípios, então já fizemos nossa escolha: decidimos pelo Princípio da Utilidade. Quer dizer, entre consequencialismo e anticonsequencialismo, Hare já optou pelo primeiro. Isto significa uma só coisa: que ele é por demais utilitarista, inviabilizando assim qualquer tentativa de reaproximação com a ética kantiana.

Isto nos leva de volta ao argumento utilizado por Mill, contra Kant, no *Utilitarianism*. Mill reconhece a importância da ética kantiana, mas também argumenta que a justificação de Kant do porquê é que devemos agir a partir de máximas legitimadas pelo IC é falha. Mill escreveu:

“But when he [Kant] begins to deduce from this precept any of the actual duties of morality, he fails, almost grotesquely, to show that there would be any contradiction, any logical (not to say physical) impossibility, in the adoption by all rational beings of the most outrageously immoral rules of conduct. All he shows is that the *consequences* of their universal adoption would be such as no one would choose to incur.” (1976:13)

O que Mill quer dizer é que Kant pretende ser anticonsequencialista, mas na verdade só consegue justificar as suas máximas de ação a partir de seus resultados. Por conseguinte, o princípio consequencialista seria, segundo Mill, mais extenso e conteria o próprio Imperativo Categórico kantiano.

A questão, todavia, de saber se Kant testa, extra-oficialmente e de forma não intencionada, suas máximas de ação a partir de seus efeitos, é

polêmica. Alguém poderia sustentar que quando Kant testa suas máximas pelas possíveis conseqüências, ele faz isso da mesma maneira que podemos testar, numa prova indireta, uma hipótese pelas suas conseqüências indesejáveis, por exemplo, numa redução ao absurdo de uma proposição qualquer. Quer dizer, Kant estaria pensando nas conseqüências *lógicas* e não *práticas*; não nos resultados de uma ação. Esse realmente parece ser o caso em algumas máximas. Considere o caso do manter as promessas (cf. *Grundlegung* BA54). Do ponto de vista estritamente kantiano, o argumento contra uma máxima que permita a quebra da confiança nas promessas não é que isto vai trazer *conseqüências* desastrosas para a sociedade, mas que ela aniquilaria a *própria* instituição da promessa. Quer dizer, nem chegariam a cogitar-se as possíveis conseqüências malélicas. Prometer, tendo de antemão a intenção de não cumprir a promessa, leva a uma contradição necessária (*notwendig widersprechen* [*Idem* BA55]). Por conseguinte, a objeção de Kant fundar-se-ia somente na impossibilidade de universalizar a suposta máxima, enquanto que o utilitarismo leva em consideração as conseqüências *práticas*, isto é, os efeitos reais das ações no mundo.

O anticonseqüencialismo da ética de Kant é evidente na forma que ela justifica o manter as promessas. Todavia, Kant parece argumentar de outra maneira quando discute certas leis morais, chegando a exhibir certo conseqüencialismo. Isto pode ser claramente percebido quando consideramos outras máximas de ação (que devemos desenvolver os talentos e ajudar os outros) que expressam deveres imperfeitos (*Grundlegung* BA55-6). Parece que Kant justifica de forma conseqüencialista até mesmo outros deveres perfeitos. Por exemplo, os argumentos que apresenta para coibir o suicídio (cf. *Idem* BA53) são tais que não podemos *querer* universalizar uma máxima que prescreve que, por amor-próprio, alguém pode encurtar a própria vida se esta prometer-lhe mais desgraças do que alegrias, pois implicaria no fim da vida natural. E este seria, exatamente, um *resultado* indesejado por Kant. Ora, em primeiro lugar, o não poder *querer* algo aqui não significa nada parecido com uma impossibilidade lógica. Nem mesmo, como Korsgaard equivocadamente defendeu (1996:92ss), seguindo M. Singer e O. O'Neil, algum tipo de contradição prática e não-lógica, pois contradições existem apenas entre

proposições. Em segundo lugar, parece claro que as circunstâncias caracterizadas por Kant, no caso do suicida, são tais que ele poderia querer o *seu* próprio fim, mas não a transformação de sua máxima de ação em lei universal. Isto é tão evidente, e tanto mais plausível, quanto mais sabemos que a vida não é dada somente nas circunstâncias quase-trágicas pintadas por Kant. Em terceiro lugar, um suicida pode coerentemente querer não apenas o seu próprio fim, mas também achar que o fim total da existência é algo melhor do que a sua continuação. Desta maneira, foi Kant quem julgou que as melhores conseqüências seriam dadas pela continuidade da existência como um todo. Portanto, apesar de seu anticonseqüencialismo oficial, ele parece sucumbir à crítica de Mill, isto é, ele acaba testando suas máximas pelas suas conseqüências.

Talvez seja por ter isto presente que Hare aceite o procedimento utilitarista para decidir sob qual princípio devemos agir, isto é, que devemos considerar as conseqüências dos princípios em questão. Todavia, nada é mais antikantiano e isto mostra que a adjetivação que ele utiliza para qualificar a sua teoria ética normativa, essencialmente utilitarista, pressupõe um predicado que é incompatível com ela. Sem entrar em maiores detalhes sobre o modo como Kant testa certas máximas de ação (seja algumas de forma anticonseqüencialista, seja outras de outra maneira), parece inegável que o *valor moral* das ações é conferido pela boa vontade e não pelo mero cumprimento do dever. Ora, como vimos, a boa vontade é definida em termos absolutamente anticonseqüencialistas. Portanto, apesar de algumas tensões sobre o modo como Kant justifica certas máximas via Imperativo Categórico, é evidente que o cerne de sua ética não é conseqüencialista. Quer dizer, a boa vontade é boa em si mesma e não pelos seus efeitos no mundo. A conclusão não pode ser outra senão a de que o conteúdo utilitarista deforma a forma kantiana.

Observações finais

Voltarei, agora, à questão “Poderia Hare ter sido um kantiano?” É claro que uma resposta a esta pergunta pressupõe que esclareçamos até que ponto estamos usando “kantiano” para além da *letra* de Kant, mas ainda assim mantendo o seu *espírito*. Obviamente, o caráter imperativo dos julgamentos morais e a sua universalizabilidade são características *formais* da linguagem moral e tanto Kant quanto Hare concordam neste ponto. As possíveis diferenças de *conteúdos* poderiam até ser superadas por um entendimento comum sobre o que seria ter uma preferência *racional*, pois ambos são racionalistas. Mas o consequencialismo como critério de decisão de princípios morais é um divisor de águas e torna a ética de Kant e a teoria normativa de Hare absolutamente incompatíveis. Portanto, Hare não pode ser visto como um kantiano na medida em que é um consequencialista.

Para reconhecer definitivamente este ponto, podemos considerar mais amplamente como funcionaria a ética normativa de Hare. A verdade é que ela deveria aceitar aquelas regras que são universalizáveis pelo Imperativo Categórico simplesmente como deveres *prima facie*, mas que o critério último da correção e da obrigatoriedade seria o PU₄, isto é, o princípio consequencialista. *A conclusão seria que este é o princípio supremo da moralidade*. Portanto, Mill estaria certo quanto à maior extensão do princípio utilitarista.

É claro que ainda resta discutir se o próprio consequencialismo é verdadeiro ou não. E, neste ponto, alguém poderia manifestar sua simpatia, usando a distinção webberiana, por uma ética da responsabilidade (consequencialismo) contra uma da convicção (kantismo). Certamente, o consequencialismo tem apelos muito fortes, tanto no senso moral comum (por exemplo, quando estamos preparados para escolher “dos males o menor”), quanto na filosofia moral, pois considerar os efeitos de uma ação não é importante somente sob o ponto de vista da deliberação, como também parece servir para determinar a correção moral da ação e a sua eventual obrigatoriedade. Além disso, a consideração das consequências das ações parece fazer parte da nossa noção de responsabilização moral. Todavia, examinar a plausibilidade ou não do consequencialismo está além dos limites do presente trabalho.

Bibliografia

- BONELLA, A. E. (2000) Intuições, Princípios e Teorias nas Filosofias Morais de Rawls e Hare. In: DUTRA, L. H. & MORTARI, C. A. (eds.) *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis: Nel/Ufsc.
- BRINK, D. O. (1989) *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CABRERA, J. (1997) La “Ética Analítica” Delante de la Questión del Nascimento, la Muerte, y el Valor de la Vida Humana. In: BRITTO, A. N. & HECK, J. N. *Ética e Política*. Goiânia: Editora UFG.
- CARVALHO, M. C. M. (1991-1992) Hare e os Limites da Discriminabilidade Racional entre Normas em Conflito. In: *Reflexão: filosofia analítica*. n.51-2, pp.115-136.
- DALL'AGNOL, D. (1995). *Ética e linguagem*. Uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein (2ed). São Leopoldo/Florianópolis: Edunisinós/Udufsc.
- _____. (1998) Analytic Ethics and the Morality of Universal Respect. In: *Cogito*. v.12, pp. 205-210.
- _____. (2000a) *Intrinsic value*. Analysing Moore's ethics. (Tese de Doutorado). Biblioteca da University of Bristol e da UFSC.
- _____. (2000b) Prescritivismo e Utilitarismo. In: ÉVORA et al. *Atas do IX Encontro Nacional de Filosofia*. Campinas: ANPOF, p. 39.
- _____. (2001) A Falácia Naturalista. In: DUTRA, D. & FRANGIOTTI, M. *Argumentos filosóficos*. Florianópolis: Edufsc, pp. 65-92.
- DARWALL et alii. (1997) *Moral discourse & practice*. Oxford: Oxford University Press.
- FRANKENA, W. (1963) *Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall.
- GENSLER, H. J. (1996) *Formal ethics*. London/New York: Routledge.
- HARE, R.M. (1952) *The language of morals*. Oxford: Oxford University Press (Tradução portuguesa: São Paulo: Martins Fontes, 1996).
- _____. (1963) *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1981) *Moral thinking*. Its levels, method and point. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1993) *Essays in ethical theory*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1995) Universal Prescriptivism. In: SINGER, P. (ed.) *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell. pp.451-463.

- _____. (2000a) *Sorting out ethics*. Oxford: Clarendon Press (Tradução portuguesa: São Paulo: UNESP, no prelo).
- _____. (2000b) *Essays on bioethics*. Oxford: Clarendon Press.
- HUDSON, W. D. (1983) *Modern Moral Philosophy*. London: MacMillan.
- KANT, I. (1968) *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KORSGAARD, C. M. (1996) *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACKIE, J. L. (1977) *Ethics. Inventing right and wrong*. London: Penguin.
- MacINTYRE, A. (1985) *After Virtue*. London: Duckworth.
- MILL, J. S. (1976) *On liberty and other essays*. Oxford: Oxford University Press.
- MOORE, G. E. (1993) *Principia Ethica* (Revised Edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- NAGEL, T. (1988) The Foundations of Impartiality. In: SEANOR, D. & FOTION, N. (eds.) (1988) *Hare and critics*. Oxford: Clarendon Press. pp. 101-112.
- PATON, H. J. (1967) *The categorical imperative*. A study in Kant's moral philosophy. London: Hutchinson.
- RAWLS, J. (1999) *A theory of justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press.
- SEANOR, D. & FOTION, N. (eds.) (1988) *Hare and critics*. Oxford: Clarendon Press.
- STEVENSON, C. L. (1960) *Ethics and Language*. New Haven/London: Yale University Press.
- TUGENDHAT, E. (1994) *Vorlesungen ueber Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WARNOCK, M. (1990) *Ethics since 1900*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, B. (1995) *Ethics and the limits of philosophy*. London: Fontana Press.
- _____. (1998) *Making sense to humanity and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1993) *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp.

Resumo

O objetivo deste trabalho é avaliar a tentativa de Hare de sintetizar o utilitarismo com a ética kantiana. Sustenta-se que, apesar de algumas similaridades entre os dois sistemas éticos, o projeto está condenado ao fracasso, pois os conteúdos de um utilitarismo kantiano seriam estritamente consequencialistas. Dito de outro modo, enquanto o utilitarismo é uma ética consequencialista dando prioridade para os efeitos de uma ação, o kantismo é uma filosofia moral anticonsequencialista e eles são irreconciliáveis neste aspecto.

Abstract

The aim of this paper is to assess Hare's attempt to synthesise Utilitarianism and Kantian ethics. It argues that, despite some formal similarities between the two ethical systems, the project is doomed to failure since the contents of a Kantian Utilitarianism would be strictly consequentialist. That is to say, while Utilitarianism is a consequentialist ethics giving priority to the effects of an action, Kantianism is a full-blooded anti-consequentialist moral philosophy and they are irreconcilable in this respect.

A Antinomia do Juízo Teleológico e o Princípio da Causalidade Natural¹

Renato Valois Cordeiro

doutorando em filosofia pela UFRJ

O objetivo central deste trabalho é sugerir que o princípio da causalidade natural, tal como é expresso pela tese da antinomia do juízo teleológico, a saber, como um princípio subjetivo - uma *máxima* - não representa um re-trocesso relativamente à teoria kantiana exposta na "Segunda Analogia".² Significa dizer, portanto, que talvez seja possível mostrar que o princípio da causalidade mecânica (ou natural) pode ter uma função regulativa (siste-matizante) sem perder a função constitutiva (determinante) da experiência que é apresentada na *CRP*.³

Em apoio a isto, procurarei explicar que a raiz, por assim dizer, da referida antinomia está relacionada diretamente ao contexto da *CRP*. É digno de nota que o capítulo sobre as antinomias⁴ foi destinado à crítica aos denominados filósofos metafísicos (ou dogmáticos), os quais não reconhecem que o conhecimento humano está sujeito a certas condições *a priori* (sensíveis e intelectuais) que determinam a forma dos objetos da experiência humana. Entretanto, conforme ensina a filosofia teórica kantiana, tais condições são unicamente condições epistêmicas e não condições das coisas como são em si

1 Em vista de uma eventual publicação, algumas mudanças foram feitas no trabalho originalmente apresentado no *III Congresso Kant*. Contudo, em grande parte o estilo do texto (comunicação oral) foi mantido.

2 Cf. KANT, I. *Werke, Band II*. Darmstadt: WBD, 1999 ou *Crítica da Razão Pura*. S. Paulo: Abril, 1980, B232.

3 Referir-me-ei à *Crítica da Razão Pura* e à *Crítica da Faculdade do Juízo* respectivamente com as siglas *CRP* e *CFJ*.

4 Cf. *CRP*, B432.

(condições ontológicas). Isto, porém, não é considerado pela filosofia especulativa que, ao assimilar condições epistêmicas a condições ontológicas do que existe, gera certas ilusões transcendentais, as chamadas antinomias.

Ora, segundo minha interpretação, também a antinomia do juízo teleológico⁵ tem sua origem numa pretensão de uso constitutivo-dogmático de certas premissas. Contudo, a *CFJ* desenvolve essa linha de pensamento introduzindo condições não da experiência, mas da reflexão sobre a experiência, as quais têm também uma função transcendental. Por isto, a denominada antinomia do juízo teleológico talvez seja na verdade apenas *aparente*; com efeito, o conflito só surgiria propriamente se os dois princípios em suposta contradição exclusiva fossem “transformados” em “princípios constitutivos da possibilidade dos próprios objetos”.⁶

Esta passagem é de suma importância para meus objetivos, particularmente no que concerne à explicitação da função do princípio da causalidade mecânica nesta parte da terceira *Crítica*. Pois com a expressão acima reproduzida, Kant não está se referindo ao uso *constitutivo-crítico* de um princípio, mas ao uso *constitutivo-dogmático*, que é o que está sendo recusado para a solução da antinomia. Quero dizer, visto que Kant tem em consideração nessa obra a faculdade de julgar em seu uso reflexionante - a qual tem uma função sistematizante por excelência - os princípios que compõem a “antinomia” devem ser entendidos como *máximas*, princípios da reflexão sobre os objetos já constituídos da experiência. Essas máximas são representadas pelo princípio da causalidade mecânica (“tese”) e pelo juízo teleológico (“antítese”). Mas isto não quer dizer que Kant esteja renunciando à posição adotada na “Segunda Analogia”, quando havia provado que o princípio da causalidade natural é um princípio constitutivo (em sentido *crítico*) da experiência. Por conseguinte, pretendo mostrar que o princípio da causalidade mecânica pode continuar na *CFJ* sendo compreendido como um *princípio do entendimento*⁷, que permanece sendo tomado como um princípio constitutivo relativamente à

5 Cf. *CFJ*, B311.

6 *Idem*, B314.

7 *Idem*.

conexão entre fenômenos e relativamente à determinação de leis empíricas (já que estabelece a forma destas leis em geral), mas que auxilia a faculdade de julgar reflexiva (enquanto produto da reflexão empírica), tendo também um uso regulativo no que tange à sistematização de leis empíricas particulares.

Deve-se notar que esta interpretação é antagônica à posição de Lewis Beck⁸. É possível depreender do texto do comentador que Kant teria renunciado na *CFJ* aos compromissos teóricos da “Segunda Analogia”, reduzindo o princípio da causalidade mecânica a uma mera máxima do juízo reflexionante, logo, a um princípio que simplesmente regularia a reflexão humana acerca dos objetos da experiência. Retomarei o ponto no que segue.

Inicialmente explicarei o percurso do pensamento kantiano a partir da “Analítica”⁹ até a “Dialética do Juízo Teleológico”¹⁰, onde o autor introduz o conflito entre causalidade mecânica e finalidade real na forma de uma antinomia. É fato conhecido que Kant distingue duas funções para a faculdade de julgar, ou seja, o julgar reflexionante (*reflectierende*) e o julgar determinante (*bestimmende*). O juízo determinante foi amplamente estudado na *CRP* e concerne à subsunção de particulares a conceitos dados, os conceitos puros do entendimento. De outra forma, o juízo reflexionante diz respeito à busca de leis e conceitos empíricos, sob os quais particulares podem ser subsumidos. Além disso, o juízo reflexionante tem como função a unificação sistemática de tais leis com vistas a uma ciência empírica da natureza.

Não obstante, é preciso notar que não é logicamente impossível pensar que nossas intuições sejam refratárias à subsunção sob conceitos. Numa palavra, não é absurdo pensar que a experiência não se deixe articular de uma maneira apreensível por conceitos empíricos *determinados*. Nesse sentido, por hipótese a experiência poderia ser de tal modo complexa, que seria inviável a sua associação a conceitos, uma vez que conseqüentemente não existiriam notas comuns. Significa dizer que é possível pensarmos segundo conceitos

8 Cf. BECK, L. *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 190-192.

9 Cf. *CFJ*, B271.

10 *Idem*, B311.

puros do entendimento e princípios transcendentais *unicamente* a forma de um sistema de leis naturais; entretanto, a unificação sistemática de leis e conceitos empíricos, a qual garantiria a viabilidade de uma ciência empírica da natureza não está garantida na *CRP*, uma vez que os objetos e leis constituídos pelos princípios determinantes do entendimento podem por hipótese apresentar uma complexidade excessiva para o intelecto humano.

De fato, a “Analítica Transcendental”¹¹ identifica somente a *forma* de conceitos empíricos, ou uma unidade segundo leis gerais, dada com as categorias do entendimento. Já a conformidade de particulares a conceitos, bem como a subsunção de particulares a leis empíricas, tem de ser buscada. Tal conformidade é tornada possível por Kant com o conceito de “conformidade a fins formal”, ou simplesmente “finalidade formal” (*Zweckmäßigkeit*), e é representada *a priori* num juízo reflexionante. Aliás, é interessante notar que a segunda introdução da *CFJ* complementa em certo sentido a filosofia teórica de Kant exposta na *CRP*, já que as categorias são condições necessárias, mas não suficientes para o conhecimento possível. Kant apresenta, assim, no início da *CFJ* o que seria uma “dedução”¹² do princípio da faculdade de julgar reflexiva, entendido como a condição adicional para a prova da validade do conhecimento. O princípio em questão é exatamente o princípio da finalidade formal da natureza relativamente a nossas faculdades cognitivas.

Para Kant, este princípio de reflexão sobre a natureza caracteriza uma *suposição necessária* para o uso da faculdade de julgar, já que a busca de conceitos e leis empíricas deve envolver a pressuposição de que a natureza é conforme de algum modo ao entendimento. Evidentemente, tal suposição expressa pelo princípio da finalidade, a saber, que a natureza é final relativamente ao entendimento humano, ou ainda, que ela se conforma à nossa estrutura cognitiva e torna possível a produção de conceitos de objetos determinados, não descarta a hipótese de que seja contingente a finalidade *real* da

11 C. *CRP*, B89.

12 Não é rigorosamente correto utilizar aqui esta terminologia kantiana. O princípio da finalidade, que é o princípio da faculdade de julgar reflexiva, não expressa uma condição de possibilidade do conhecimento *dos objetos* da experiência, ainda que dele possa ser dito ser uma condição de possibilidade do conhecimento, já que é um princípio transcendental.

natureza. Com esta afirmação quero enfatizar que o princípio da finalidade formal não representa outra coisa senão uma *máxima regulativa*, um princípio subjetivo, a despeito de ser necessariamente suposto por nosso intelecto. Aqui torna-se necessária uma breve digressão.

O termo “regulativo” em sentido próprio refere-se aos princípios da razão. Enquanto os princípios do entendimento são constitutivos, isto é, os objetos da experiência não podem ser determinados senão de acordo com eles, os princípios da razão têm um uso apenas regulador, vale dizer, não determinam nenhum objeto; estes, dessa forma, teriam somente a função de orientar a sistematização dos conhecimentos condicionados estabelecidos pela faculdade das regras. Assim, regras constitutivas *definem* as condições determinantes de uma atividade. O princípio da causalidade natural, p. ex., especifica um modo de ser dos objetos da experiência. Regras regulativas, de outro lado, somente *avaliam* objetos previamente constituídos, ou *definem* apenas as condições de avaliação de uma atividade que pode ser realizada independentemente dessa avaliação¹³.

É notável que a função reflexionante da faculdade do juízo, no que se refere à representação da finalidade meramente formal, permite ao entendimento pensar a possibilidade de unificação dos fenômenos segundo leis empíricas, cuja condição de possibilidade é precisamente o princípio da causalidade natural, imposto, por assim dizer, pela estrutura cognoscente humana. Do ponto de vista formal, portanto, é exequível pensar uma unidade sistemática de leis empíricas.

13 Acredito que há uma outra maneira mais elaborada e procedente de explicar a distinção kantiana entre regras constitutivas e regulativas. Assim, em minha tese de doutorado lembrarei que os conceitos e princípios puros do entendimento são regras constitutivas sobretudo porque são condição de possibilidade da experiência e do sujeito *consciente de si*. Por outro lado, mesmo na hipótese de que nossas intuições não satisfizessem o princípio da finalidade formal, continuaríamos tendo a consciência de objetos que não apresentassem uma heterogeneidade excessiva para o nosso intelecto. Com efeito, objetos que não apresentassem quaisquer semelhanças com outros simplesmente seriam *nada* para o sujeito. Além disto, como o princípio da finalidade expressa a condição teórica por excelência da sistematização dos conhecimentos produzidos pelo entendimento, seria inviabilizada a produção de qualquer ciência empírica. Ora, uma regra regulativa não pode, pois, ser condição de possibilidade da consciência de si: este tipo de regra não determina algo *nos* objetos da experiência, mas sim algo acerca deles. Assim, regras regulativas têm um papel meramente diretor.

Todavia, a idéia de todo que subjaz à mencionada unidade parece dizer respeito apenas a uma soma de partes, ou seja, à mera proximidade espacial das coisas. Ora, esse tipo de totalidade pode sem problemas estar contido numa explicação simplesmente mecânica da natureza. Apesar disto, o mesmo não se pode afirmar de uma espécie de ente, que apresenta um outro tipo de unidade.

Em uma palavra, o objetivo maior de Kant na “Analítica do Juízo Teleológico”¹⁴ é mostrar que existe uma classe de fenômenos que, para ser devidamente explicada, requer o pensamento de uma “conformidade a fins *real*” e, logo, só pode ser avaliada (*beurteilt*) teleologicamente, *i.e.*, através de um princípio finalista de causalidade. É importante ressaltar que o conceito de finalidade formal, que representa uma suposição necessária do entendimento é, como um princípio da faculdade de julgar, condição de possibilidade dos juízos teleológicos.

Dessa maneira, Kant identifica dois modos a partir dos quais ajuizamos teleologicamente. O primeiro envolve no entanto uma dificuldade, pois é definido através do conceito de uma finalidade denominada “relativa”¹⁵, caracterizada por um princípio que exprime a idéia de que determinado ente natural, o homem, é o fim da natureza (*Zweck der Natur*). Segundo esta forma de reflexão, tudo o mais além dos seres humanos deve ser tomado como meio em vista desses. Posto que este conceito de fim natural não pode ser confirmado pela experiência, já que busca dar conta de uma tese metafísica, ele resta problemático.

Mas o mesmo não se pode afirmar de um outro conceito de finalidade natural, o qual pode tornar possível a explicação das particularidades de uma espécie de ente. A classe de fenômenos que é o objeto por excelência da “Analítica” exige para sua compreensão o conceito de “conformidade a fins *interna*”¹⁶. Com efeito, há uma espécie de ente cuja forma exibe uma unidade sistemática distinta, vale dizer, que tem como peculiaridade não uma mera

14 Passarei a me referir a esta parte da *CFJ* com a palavra “Analítica”.

15 Cf. *CFJ*, B279.

16 *Idem*, B295/6.

proximidade espacial, mas uma *interdependência funcional* das partes que o formam. Este é exatamente o caso do “ser orgânico”, que Kant denomina tecnicamente “fim natural” (*Naturzweck*). A análise das funções de um ser orgânico exibe um tipo de causalidade que transcende qualquer explicação unicamente mecânica.

Com o intuito de demonstrar aquilo que distingue um organismo de quaisquer outros sistemas, p. ex., de uma máquina, Kant lembra então das diferenças específicas do relógio. É claro que num aparelho como este as partes desempenham determinadas funções, fato que por si só ainda não é suficiente para explicá-lo de outra maneira que não a simplesmente mecânica. Ao contrário, diz Kant, num organismo as partes estão de tal forma interconectadas e relacionadas à função do todo, que o sistema em questão tem de ser considerado auto-organizado. Além disso, conversamente, um relógio é incapaz de autopreservar-se, auto-regular-se para suprir deficiências internas, ou mesmo gerar novos aparelhos. Logo, a totalidade pensada no conceito de organismo¹⁷ envolve a idéia de uma unidade sistemática na qual as partes têm suas funções determinadas previamente; com efeito, o tipo de todo aqui tematizado tem de ser pensado como produzido através do conceito *a priori* de um fim.

Eis, portanto, o porquê de um fim natural poder ser dito *contingente* relativamente a leis mecânicas: não é possível explicá-lo a partir das mesmas, “um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”¹⁸.

Um dos objetivos primordiais da “Analítica” é explicar a função do juízo teleológico, mostrando que ele expressa a maneira segundo a qual o entendimento humano ajuíza acerca de uma subclasse fenomênica. A seguir tematizarei propriamente o assunto de meu interesse, vale dizer, o aparente

17 Devido à complexidade da teoria kantiana do juízo reflexivo, que requer uma minuciosa análise, evito desenvolvê-la nesta comunicação. Não discutirei, portanto, o fato de que o conceito de “organismo” é um conceito indeterminado, uma vez que é parte integrante do juízo teleológico, que é uma espécie de juízo reflexivo.

18 *Idem*, B296.

conflito existente entre o princípio segundo o qual avaliamos certos entes e o princípio da causalidade mecânica, que, como uma regra do entendimento, é um princípio transcendental que constitui a experiência.

Na “Dialética do Juízo Teleológico”¹⁹ Kant trata da suposta contradição estabelecida entre os princípios que legislam nas explicações mecânica e teleológica da natureza. Eles são os seguintes:

Tese: “Toda geração das coisas materiais e das respectivas formas tem que ser ajuizada como possível segundo simples leis mecânicas²⁰.”

Antítese: “Alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas (o seu ajuizamento exige uma lei completamente diferente da causalidade, nomeadamente a das causas finais)²¹.”

É interessante notar, entretanto, que tal conflito não é flagrante. Pois na “Segunda Analogia” Kant demonstrou que o princípio da causalidade natural, representado pela tese, deve ser tomado como um princípio *transcendental*, como um princípio do entendimento que constitui a experiência. Já com a antítese, Kant apresenta o juízo teleológico como um resultado de uma atividade da faculdade de julgar em seu uso reflexivo, logo como uma máxima reguladora de objetos. E dado que a explicação teleológica da natureza está fundada numa máxima, logo num princípio que não ergue nenhuma pretensão de autoridade relativamente à constituição da experiência, é perfeitamente factível a sua compatibilização com o princípio da causalidade mecânica tal como é explicado na CRP. Com efeito, só há uma verdadeira antinomia se consideramos ambos os princípios para a investigação da natureza “*princípios constitutivos da possibilidade dos próprios objetos*”²². A antinomia seria então gerada pelos princípios assim formulados²³:

19 Passarei a me referir a esta parte da *CFJ* com o termo “Dialética”.

20 *Idem*, B314.

21 *Idem*.

22 *Idem*, B314/15. “Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in konstitutive, der Möglichkeit der Objekte selbst, verwandelte, so würden sie so lauten (...)”

23 *Idem*.

Tese: “Toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas.”

Antítese: “Alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis simplesmente mecânicas.”

Ora, como já indiquei anteriormente, a expressão acima citada está se referindo à perspectiva da filosofia dogmática²⁴. Assim, a antinomia do juízo teleológico é gerada somente se consideramos suas proposições ao mesmo tempo expressões, por assim dizer, da estrutura da realidade tal como ela supostamente seria em si mesma, *i.e.*, se as vemos como princípios *constitutivos da possibilidade dos próprios objetos*. E como o princípio da causalidade mecânica, tendo um estatuto *constitutivo-crítico* da experiência, não estabelece nenhum conflito com o juízo teleológico, que é definido como uma máxima, não há, *prima facie*, qualquer conflito entre as proposições.

Mas na *CFJ* Kant procura evitar uma hipotética contradição entre os princípios, apresentando *ambos* como máximas, considerando desse modo não apenas a fórmula do juízo teleológico, mas também (e surpreendentemente)

24 A filosofia teórica de Kant distingue o uso *constitutivo-crítico* do uso *constitutivo-dogmático* de um princípio. Isto significa distinguir uma função apenas determinante da *forma* dos objetos da experiência humana, de uma função determinante dos *próprios* objetos, o que definiria então o uso *constitutivo-dogmático* de um princípio.

Do ponto de vista da filosofia kantiana, a concepção filosófica que abstrai das condições subjetivas da intuição empírica, a saber, o espaço e o tempo (formas puras da sensibilidade), ou que abstrai do fato de que essas condições não passam de condições subjetivas do conhecimento, deve ser denominada “realismo transcendental”. Antagônica, pois, a esta aceção dos objetos do conhecimento humano é aquela adotada pelo filósofo “idealista transcendental”. Nesta perspectiva, devemos distinguir as coisas tais como seriam em si mesmas realmente, dos “fenômenos” – ou seja, estas mesmas coisas, mas “conhecidas” sob as condições da intuição empírica. Essa separação, realizada originalmente por Kant, permite o pensamento do conceito de um “objeto inteligível” (ou “noumenal”), se procedemos à abstração do espaço-tempo, o que não é certamente contraditório. Este seria, portanto, o sentido da referida constituição crítica dos objetos da experiência, capaz apenas de limitar o campo daquilo que podemos saber.

É notável que a adoção de dois pontos de vista diversos acerca da mesma coisa foi fundamental na solução de certos problemas presentes na “Antinomia da Razão Pura”, onde Kant pretendeu fornecer uma prova indireta do idealismo transcendental a partir da falsidade da aceção realista transcendental. Seja então como interpretemos o conceito de realismo, *i.e.*, como uma ótica que toma os objetos do conhecimento ou como resultado da abstração das condições subjetivas (onde as condições epistêmicas são assimiladas a condições psicológicas), ou como resultado da abstração do fato de que elas são meramente subjetivas (onde as condições epistêmicas são assimiladas a condições ontológicas), é indubitável que à luz de tal conceito não é absurda a ocorrência de conflitos da razão consigo mesma, a saber, de antinomias.

o princípio da causalidade mecânica como regras regulativas. Assim, este é interpretado pelos estudiosos mais autorizados como o primeiro passo kantiano rumo à solução da antinomia. O segundo consistiria numa referência a um teoricamente possível fundamento noumenal da natureza²⁵.

Não vejo maiores problemas na segunda parte da solução desenvolvida por Kant para a antinomia, ainda que tenha de reconhecer que ela a princípio não parece contribuir para resolver as principais dificuldades do problema. Porém, na preparação²⁶ (*Vorbereitung*) da solução, *i.e.*, no primeiro passo, há algo a ser melhor explicado. Refiro-me à posição de Kant quando afirma que tanto a tese como a antítese devem ser compreendidos como princípios regulativos da faculdade de julgar reflexiva.

Num texto que tem como assunto o problema da compatibilização de natureza e liberdade no interior da filosofia crítica, Beck, inspirado pela

25 — Significa dizer que mesmo fins naturais, aos quais temos acesso unicamente enquanto fenômenos, podem ser pensados sem contradição como possíveis (ou explicáveis) a partir de princípios mecânicos de um ponto de vista *noumenal*. Nesse sentido, uma vez que o juízo teleológico representa somente o modo como refletimos sobre determinados fenômenos, não pode ser afastada a hipótese de um ponto de vista diverso. Refiro-me, *p. ex.*, a um ser cujo conhecimento está sujeito a condições ontológicas, ou que tem como característica um intelecto que assimila condições epistêmicas a condições ontológicas — e, desta forma, que tem *noumena* como seus objetos.

Kant então contrasta metodologicamente na “Dialética” o intelecto humano com aquele que denomina “intelecto intuitivo”. É um artifício simplesmente crítico, através do qual são destacadas as peculiaridades do entendimento finito (humano). De acordo com isto, o conceito de conhecimento discursivo, característico do nosso entendimento, tem como nota a contingência do acordo entre universais e particulares, uma vez que estes estão fundados na sensibilidade, enquanto aqueles no entendimento, o qual tem uma função absolutamente heterogênea. Não surpreende, aliás, que Kant tenha introduzido em sua teoria o conceito de finalidade, que, do ponto de vista formal, é necessariamente pensado pelo entendimento finito. Diferentemente do intelecto intuitivo, o nosso conhecimento só tem acesso a particulares enquanto instâncias de conceitos. Por isto, Kant afirma que o intelecto finito parte no processo cognitivo do “analítico-universal” para o particular. Por outro lado, o “intelecto intuitivo” caminha no sentido “universal-sintético” (*i.e.*, da intuição de *noumena* como partes de um todo) para o particular. É digno de nota que a contingência e a finalidade não são notas do conceito de intelecto intuitivo, uma vez que este, por hipótese, só conhece coisas-em-si. Portanto, para um intelecto assim não existiria qualquer utilidade para a distinção entre causalidade mecânica e causalidade final, razão pela qual não é logicamente impossível pensar que numa perspectiva noumenal organismos possam ser explicados mecanicamente (*cf.* *CFJ*, B348/49/50-1).

Tenho de confessar que ainda não entendi porque este segundo passo do argumento kantiano contribui para a solução da antinomia em questão. Parece que a dificuldade central se encontra mesmo no conceito de *máxima*. Ou seja, há alguma possibilidade no interior da filosofia teórica de máximas se contradizerem exclusivamente? Se houver, então existe uma antinomia. Do contrário, não vejo como.

CFJ, apresenta uma interpretação bastante heterodoxa das posições da “Terceira Antinomia”²⁷. A intenção do comentador parece ser a de manter-se fiel a uma suposta posição compatibilista de Kant, resguardando uma pretensão ligada à liberdade da vontade, a saber, a pretensão de determinação à causalidade completamente espontânea e excludente de toda necessitação natural. Para viabilizar esta pretensão, tornando-a compatível com o princípio da causalidade natural, Beck aduz uma proposta de solução diversa daquela presente na *CRP* para a “Terceira Antinomia”. Assim, ele julga poder aplicar às posições do conflito um dos procedimentos adotados por Kant para solucionar a antinomia da “Dialética”, ou seja, interpretá-las como máximas reguladoras. Com tal estatuto, por conseguinte, as proposições não mais ergueriam qualquer pretensão de validade exclusiva e poderiam então ser compatibilizadas²⁸.

Contudo, é preciso notar que a solução de Beck incorre na dificuldade de assimilar o princípio da “Segunda Analogia” a uma regra que somente regula a reflexão humana sobre os objetos. Ora, de fato Kant na *CFJ* resolve a antinomia afirmando que o juízo teleológico e também o princípio da causalidade mecânica devem ser considerados máximas do juízo reflexivo. Torna-se então necessário, sob pena de atribuímos a Kant uma teoria que contradiz a *CRP*, esclarecer em qual sentido é possível dizer que o princípio da causalidade mecânica é um princípio subjetivo — e não uma condição de possibilidade da experiência.

Esta é então a terceira e mais importante parte do meu trabalho, onde procuro mostrar, através de um recurso ao texto da “Segunda Analogia” e a uma parte do “Apêndice à Dialética Transcendental” (“Do Uso Regulativo das Idéias da Razão Pura”)²⁹, que o primeiro procedimento para solucionar o conflito exposto na *CFJ* não representa um abandono de parte da teoria da

26 *Cf.* *CFJ*, B317.

27 *Cf.* *CRP*, B472.

28 *Cf.*, além do texto de Beck já citado, ESTEVES, J. Kant tinha de Compatibilizar Natureza e Liberdade no Interior da Filosofia Crítica? *In: Studia Kantiana*. Rio de Janeiro, Revista da Sociedade Kant Brasileira, v.2, 2000.

29 *Cf.* *CRP*, B670/1.

CRP. Farei isso esclarecendo por fim que, a um só tempo, o princípio da causalidade mecânica pode ter um uso constitutivo-crítico e um uso regulativo.

Em apoio a isso, lembrarei que Kant faz no “Apêndice” uma distinção clara entre as funções de uma lei dinâmica³⁰. Desta forma, este tipo de lei pode ou bem desempenhar a tarefa de uma regra constitutiva *com respeito à experiência*, ou bem pode desempenhar a função de uma regra regulativa *da intuição empírica*.

A idéia de que leis dinâmicas, em particular o princípio da causalidade natural, podem ser descritas como princípios constitutivos não traz consigo nenhuma novidade, pois a tese central da “Segunda Analogia” resume-se na prova de que no processo do conhecimento empírico o princípio da causalidade natural determina a *forma* das leis dinâmicas específicas e é, por isso, condição de possibilidade da experiência³¹.

30 *Idem*, B692.

31 O argumento de Kant na “Segunda Analogia” pode ser assim sintetizado:

1. O conhecimento empírico requer a síntese do múltiplo pela imaginação; esta, uma das faculdades do sujeito, tem como função produzir um múltiplo ligado segundo uma forma sensível (uma imagem), *i.e.*, tem como função garantir a unidade da intuição. Os subatos da imaginação seriam em primeiro lugar a apreensão e o percurso dos dados sensíveis, que tem de se dar sucessivamente, e em segundo lugar a compreensão dos elementos apreendidos.

2. Mas a sucessão não é determinada segundo uma ordem e a série das representações sucessivas pode ou bem ser considerada progressiva, ou bem regressiva. Isto significa que os fenômenos (entendidos como objetos da consciência) não se distinguem da apreensão, ou seja, da simples consciência de que a imaginação põe um estado antes e outro depois, não segue que no objeto um estado deva anteceder e um outro deva ser conseqüente. Diz Kant: “pela mera percepção fica indeterminada a relação objetiva dos fenômenos que se sucedem.” (B234) Contudo, a síntese da apreensão exibe uma ordem da ligação sucessiva segundo a qual algo tem necessariamente que preceder, de forma que para uma percepção dada, uma outra tem necessariamente que suceder. Ora, como a percepção contém o conhecimento de algo que realmente acontece, tem de estar relacionada a um juízo empírico. No juízo é pensado que um evento pressupõe, segundo o tempo, um outro evento que segue necessariamente com base numa regra.

3. Portanto, a “sucessão subjetiva da apreensão” tem de ser derivada da “sucessão objetiva dos fenômenos”, sendo a relação de causa e efeito a responsável pela determinação de uma imagem como precedente e pela determinação de uma outra como conseqüente. Essa lei da causalidade, que subordina toda mudança é a condição da validade objetiva de nossos juízos empíricos relativamente à série das percepções. Logo, o princípio da causalidade é uma condição de possibilidade da experiência, vale dizer, da *relação* entre os fenômenos. Sem tal princípio o conhecimento empírico não é constituído e a série das percepções seria unicamente um fenômeno subjetivo.

No que tange à função regulativa do princípio, há poucas referências na “Segunda Analogia”. No entanto já neste texto³² Kant deixa claro que o princípio em questão constitui propriamente a conexão entre os fenômenos (*i.e.*, a experiência possível), mas não os próprios fenômenos, tornados possíveis pelas formas da intuição empírica. Com efeito, o princípio define uma regra que nada antecipa no que se refere à determinação de um evento correlato que não está dado em presença, mas apenas indica que de uma intuição já determinada, um estado qualquer tem de seguir inevitável e necessariamente na série temporal. Veremos que essa idéia pode ser aplicada com algumas modificações ao caso da antinomia da CFJ.

No “Apêndice”³³ Kant faz algumas afirmações que parecem estar diretamente ligadas ao caso da “Dialética” e que permitem explicar em qual

32 Cf. CRP, B244.

33 Ainda estou desenvolvendo minha interpretação do “Apêndice”. Assim, a seguir, apresentarei apenas uma parte das minhas conclusões. Deixarei de lado a apresentação e o desenvolvimento de certos pontos que tornariam o presente texto muito longo.

Quero resumidamente fazer um comentário que acho muito relevante sobre essa parte da primeira *Crítica* e que será importante no futuro para o desenvolvimento da minha tese acerca da antinomia do juízo teleológico. Refiro-me ao fato de que Kant parece aí adiantar uma distinção entre o *uso hipotético da razão* e o *uso reflexionante da faculdade de julgar*, os quais, no seu modo de ver não podem ser assimilados. No “Apêndice” o uso hipotético da razão consiste unicamente no uso lógico desta faculdade. Portanto, a razão e suas idéias não parecem ter no contexto da “Dialética Transcendental” um papel “propulsor” do conhecimento, como fazem crer certos comentadores. Mas elas simplesmente representariam teoricamente o uso ampliado de certos conceitos puros do entendimento geradores de algumas ilusões transcendentais. Com efeito, devemos entender por *uso lógico* da razão a sua função *sistematizante* dos conhecimentos já constituídos. Esta função, que também podemos denominar *uso hipotético* é, por assim dizer, inicialmente colocada *pela razão* na CRP. Segundo minha interpretação, Kant iria posteriormente na *Crítica do Juízo* atribuir à *faculdade de julgar* o trabalho de efetivar aquela exigência de *sistematização* posta pela *faculdade dos princípios*. E de fato, na CFJ os atos lógicos que antes caracterizavam o uso hipotético da razão (*comparação, reflexão e abstração*) passam a caracterizar o uso reflexionante da *faculdade de julgar*.

Suponho que esta alteração na filosofia teórica de Kant tinha de ser realizada por dois motivos, os quais apresento sumariamente. Por um lado, um problema epistemológico: a *Dedução Transcendental* havia deixado em aberto a possibilidade teórica de que nossas intuições pudessem apresentar uma heterogeneidade excessiva para o nosso interesse cognitivo. Por outro, *judgar* para Kant significa *subsumir*, e (em princípio) *subsumir* significa, por sua vez, unicamente *determinar*. Ora, o ato de aplicar conceitos é realizado pela faculdade de julgar em sua função determinante. Mas este uso - e Kant só atenta explicitamente para tanto na CFJ - tem de supor a produção de conceitos *empíricos* para ser atualizado na produção de juízos objetivos. E, além disto, é importante lembrar que *sistematizar* não consiste em outra coisa senão em classificar segundo gêneros e espécies as substâncias e leis já constituídas. Portanto, não apenas o ato de *determinar*, mas também o ato de *sistematizar* têm de ser

sentido uma lei dinâmica pode ser dita regulativa. Assim, o autor afirma inicialmente que as representações subjetivas que são inferidas “não da constituição do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível desse objeto, são (...) denominadas máximas da razão”³⁴. E numa passagem mais adiante estabelece uma distinção entre máximas que chama de princípios de *especificação* e princípios de *agregação*³⁵. Ora, Kant parece estar se referindo ao âmbito de uso da faculdade de julgar em sua função reflexiva e mais precisamente à sua dupla função operada no contexto na “Dialética”, ou seja, a busca de leis e conceitos empíricos (ligada ao interesse da razão pela multiplicidade – que é expresso por princípios de especificação), por um lado, e a unificação sistemática destas leis (ligada ao interesse da razão pela unidade do conhecimento empírico – expresso por princípios de agregação), por outro. É possível inferirmos então que o primeiro tipo de princípio discriminado por Kant diz respeito ao modo como refletimos acerca de organismos, enquanto o segundo concerne ao uso regulativo do princípio da causalidade mecânica. Pois Kant chega mesmo a afirmar numa passagem desse texto que tais máximas podem perfeitamente “(...) concordar entre si, mas enquanto forem tomadas por conhecimentos objetivos, proporcionam (...) conflito”³⁶. É interessante notar que esta afirmação muito se assemelha àquela presente na “Dialética”, onde Kant observa que só o uso constitutivo-dogmático das posições da tese e da antítese produz uma antinomia.

atribuídos à faculdade de julgar. E como Kant na *CRP* tinha afirmado que a faculdade de julgar (determinante) não pode ter um princípio, ele teve de considerar um outro emprego da faculdade de julgar, que ele denominou na terceira *Crítica uso reflexionante*. Esta nova função busca inicialmente banir aquela dificuldade epistemológica que acarretaria o problema teórico da heterogeneidade entre os objetos, mas termina também por *transferir* para a faculdade de julgar a *realização* da exigência que é feita claramente pela razão no “Apêndice”. A partir, pois, da *Crítica do Juízo*, *julgar* passaria também a significar *comparar* objetos visando estabelecer diferenças, *refletir* sobre as semelhanças entre os objetos, de modo a *subsumir* uma multiplicidade sob a unidade do conceito e *abstrair* das diferenças (e não das semelhanças) entre os objetos em consideração.

34 Cf. *CRP*, B694.

35 *Idem*, B694/95. Tais princípios da razão estão entre aqueles que projetam uma unidade para o conhecimento. São eles os princípios de generalização, especificação e afinidade, os quais podem ter ou bem um uso meramente lógico, ou bem um uso regulativo e transcendental. Cf. tb. B675/674-5/676-7 e B679-92.

36 *Idem*.

Lembro que minha intenção aqui é suscitar a investigação de uma hipótese aparentemente factível. Qual seja, sugiro que a tese, representante da explicação mecânica, pode simultaneamente e sem contradição ser uma condição de possibilidade de leis dinâmicas determinadas, enquanto um princípio do entendimento, e regular, como uma máxima do juízo reflexivo, a sistematização destas leis, tornando possível o conhecimento empírico. Admito, contudo, que a interpretação anteriormente exposta deve considerar as seguintes dificuldades.

Em primeiro lugar, reconheço que não está muito claro em que sentido poderíamos dizer, por um lado, que a antítese pode ser denominada um princípio de *especificação* e, por outro, que podemos nos referir à tese como sendo um princípio de *agregação*. No que se refere à formulação do juízo teleológico, e ao meu modo de compreender o problema apresentado nesta parte da “Dialética”, o termo “especificação” não pode ser relacionado apenas a uma das funções da *CFJ*, que é precisamente a de excluir a possibilidade teórica de que a natureza seja refratária à possibilidade de subsunção a conceitos, de maneira que o trabalho de sistematização empírica, qual seja, a classificação em gêneros e espécies das substâncias constituídas pelos princípios puros do entendimento, seja exequível. Neste sentido, no contexto da explicação das particularidades exibidas por determinados fenômenos (os quais, a despeito de também estarem sujeitos à explicação meramente mecânica, apresentam ainda nas suas constituições internas um tipo distinto de causalidade), suponho que a palavra “espécie” (de onde vem a variante “especialização”) não está aí ligada apenas à idéia de classificação, *i.e.*, à produção de conceitos empíricos em vista da possibilidade de fazermos juízos determinantes – com esta afirmação quero enfatizar, sobretudo, que o princípio da conformidade a fins formal da natureza preenche, por assim dizer, uma lacuna da *CRP*, ao tornar mais evidente que conceitos puros do entendimento, a rigor, não classificam as nossas intuições, mas unicamente estabelecem as regras para a produção de conceitos de *primeira ordem*; pois a produção destes conceitos depende de uma operação da faculdade de julgar reflexionante, já prevista, aliás, na *Lógica* de Jäsche. Através, portanto, desta atividade são produzidos os conceitos que propriamente tornam possível uma

taxonomia das substâncias. Ora, certamente esta é uma função essencial da faculdade de julgar, mas entendo que esta não é a sua função mais importante na *Crítica do Juízo*. Neste sentido, adapto a engenhosa interpretação de Fricke³⁷ acerca dos juízos estéticos sobre o belo, à teoria kantiana do juízo reflexivo teleológico. Segundo esta intérprete, na atitude estética não está, pois, em questão a classificação de objetos por intermédio de notas comuns, mas tão e somente a identificação de certas especificidades exibidas por determinadas substâncias. Ora, este ato parece envolver a tentativa pelo entendimento de produzir um conceito que permita caracterizar o que é o objeto *na totalidade de suas determinações*, o que é, por princípio, irrealizável para um intelecto finito. Esta busca pelo entendimento, estimulada, podemos dizer, pela faculdade de julgar, nunca pode concretizar-se e resulta precisamente na produção de um conceito indeterminado, que representamos sempre que fazemos um juízo reflexivo. É neste sentido que o juízo teleológico, que é um tipo de juízo reflexivo, *especifica* um objeto.

Quanto ao termo “agregação”, que afirmei ter sido usado por Kant para se referir à proposição da tese, considero que ele faz referência àquela intenção inicial da *CFJ*, ou seja, a justificação da possibilidade da unidade do conhecimento empírico. Mas não estou absolutamente certo da *forma* desta proposição. Afinal, se tenho razão quando afirmo que Kant está atribuindo uma função regulativa ao princípio da causalidade natural (que é um princípio do entendimento), não parece coerente afirmar que a tese representa, como a antítese, a formulação de um juízo reflexivo, cuja condição de possibilidade é um princípio da faculdade de julgar. De qualquer maneira, também a tese expressa uma regra regulativa para objetos previamente constituídos e, portanto, certamente diz algo sobre a forma lógico-sistemática da natureza. Com efeito, enquanto o conceito de um organismo pensa o objeto *como se fosse* produzido a partir do conceito de um fim (isto é, pensa o objeto como se fosse, podemos dizer, programado por uma regra *a priori* para realizar certas funções), o princípio da causalidade mecânica pensa *o mesmo* objeto *como se fosse* uma máquina na qual as partes desempenham, é certo, determinados fins, porém cujas leis

37 Cf. FRICKE, C. *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin, New York, 1990.

dinâmicas particulares que ocorrem em sua disposição interna podem ser, *tomadas isoladamente*, explicadas a partir do princípio da causalidade natural.

Por fim, tenho de admitir uma outra dificuldade. Refiro-me ao fato de que é possível concebermos quatro acepções diferentes para o princípio da causalidade mecânica, isto é, podemos entendê-lo: 1. como já visto, enquanto um princípio crítico (e do entendimento), constitutivo da experiência, tal como foi apresentado na *Segunda Analogia*; 2. como uma extensão deste princípio, vale dizer, como um princípio constitutivo-dogmático, tal qual aquele identificado por Kant na *Terceira Antinomia*³⁸ enquanto um princípio do determinismo universal; 3. como um princípio da faculdade de julgar reflexiva, assimilável a um princípio do mecanicismo; 4. e finalmente o princípio da causalidade mecânica pode ser compreendido como uma extensão do princípio do mecanicismo (princípio do mecanicismo universal), ou seja, como um princípio também constitutivo e dogmático. Assim sendo, tenho de reconhecer que minha opção interpretativa não pode ser assimilada por nenhuma dessas quatro que apresentei acima, uma vez que afirmei que a proposição da antinomia do juízo teleológico, apresentada como uma máxima, pode ser considerada ainda um princípio do entendimento³⁹, mas com um *uso* regulativo. Portanto, já que Kant afirma que a antinomia em questão é constituída por dois princípios subjetivos, não posso deixar de admitir que, se minha interpretação está errada, a tese só pode ser entendida como o princípio da causalidade natural assimilável a um princípio da faculdade de julgar, isto é, ao princípio do mecanicismo (regulativo, obviamente). Mas, sendo assim, é preciso esclarecer a afirmação textual que indica que a explicação mecanicista é um princípio do entendimento.

Como tentei aqui sugerir, somente o que denomino *teoria kantiana do modo de aplicação de um princípio* pode explicar como uma regra do entendimento pode também ser denominada, num contexto distinto, uma *máxima*. É interessante notar que tal teoria foi apresentada, é bem verdade que de um modo um tanto sutil, ao longo de algumas passagens da *Lógica* de Jäsche,

38 KANT, I. *CRP*, B473.

39 Kant parece afirmar isto na *CFJ*, em B314.

bem como na *Dialética Transcendental*, particularmente em seu “Apêndice”. Ora, diante desta constatação da filosofia transcendental - e segundo a minha interpretação - a tese da antinomia do juízo teleológico não contradiz a teoria exposta na “Segunda Analogia” tão e simplesmente porque regras (*conceitos, princípios, etc*) não têm funções intrinsecamente regulativas ou constitutivas, mas sim os diferentes usos que são feitos de uma mesma regra. Portanto, há que se perguntar sobretudo se na segunda parte da CFJ Kant de fato está apresentando uma real antinomia.

Bibliografia

- AL-AZM, S. J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- BARTUSCHAT, W. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt/Main, 1972.
- BECK, L. *A commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BUSCHE, H. Kants Deduktion des Zweckmässigkeitsprinzips aus der reflectierenden Urteilskraft. In: Funke (1991), Bd. II.2, pp. 3-12.
- BUTTS, R. E. Teleology and Scientific Method in Kant's Critic of Judgement. In: *Nôus* 24 (1990), pp. 1-16.
- CASSIRER, E. La critica del juicio. In: *Kant vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Economica, 1948, pp. 318-420.
- EISLER, R. *Kant-Lexicon*. Hildesheim, 1979.
- ESTEVES, J. Kant tinha de Compatibilizar Natureza e Liberdade no Interior da Filosofia Crítica? In: *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro, Revista da Sociedade Kant Brasileira, v.2, 2000.
- _____. Kant tinha de Compatibilizar Tese e Antítese da Terceira Antinomia da ‘Crítica da Razão Pura’? In: *Analítica*. Rio de Janeiro, v.2, n.1, 1997.
- FRICKE, C. *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin/New York, 1990.
- FUNKE, G. (Hg) *Akten des Siebenten Internationalen Kant Kongresses*. 1990. Bde., Bonn/Berlin, 1991.
- GENOVA, A. C. Kant's Complex Problem of Reflective Judgement. In: *Review of Metaphysics*, 23 Plea, 1970, pp. 425-480.
- GUYER, P. Los principios del juicio reflexionante. In: *Dianoia* (Anuario de Filosofia), XLII, 1996, pp. 89-90.
- HAUSMANN, O. Unterscheidung und Zusammenhang von äusserer und innerer Zweckmässigkeit bei Kant. In: *Pleines* (1991), pp. 78-112.
- HÖFFE, Ot. The Critique of Judgement. In: *Immanuel Kant*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 211-227.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril, 1980.
- _____. *Werke in Sechs Bänden, Bänden II und V*. Darmstadt: WBD, 2000.
- LEBRUN, G.. *Kant e o Fim da Metafísica*. S. Paulo, Martins Fontes, 1993.
- McLAUGHLIN, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn, 1989.
- TEICHERT, D. *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Paderborn: UTB für Wissenschaft, 1992.
- TERRA, R. (org.) *Das Einführung in die Kritik des Urteils*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Resumo

O objetivo deste trabalho é sugerir que o princípio da causalidade natural, tal como é expresso pela tese da antinomia do juízo teleológico, não representa um retrocesso relativamente à teoria kantiana exposta na “Segunda Analogia”. Assim, procuro mostrar que o princípio da causalidade mecânica pode sem contradição ter uma função regulativa (sistemizante) sem perder a sua função constitutiva (determinante) da experiência que é apresentada na *Crítica da Razão Pura*.

Abstract

At the heart of the antinomy of teleological judgment in the third *Critique* is Kant's contention that all “semblance” on a conflict between the mechanistic and teleological principles stems from the confusion of a principle of reflective with one of determinative judgment (5:389). Assuming that the principle of mechanism of the third *Critique* is equivalent to the causal principle of the first, it suggests that Kant underwent a remarkable change of mind regarding the status of this principle. This change might be thought to threaten the coherence of the critical philosophy. This problem sets the agenda for the present paper. Its object is to provide a possible reading of the text that places the assignment of two functions to the causal principle.

Simbolização na filosofia crítica Kantiana*

Joãosinho Beckenkamp (UFPel)

Assim como conclui em grande estilo o movimento secular do esclarecimento filosófico, Kant projeta também o espaço em que se desenrolarão os programas da filosofia vindoura. Particularmente o idealismo alemão é dele tributário no que diz respeito à concepção de razão, idéia e mesmo de filosofia.

Gostaria de mostrar aqui que Kant pode ser considerado também aquele que demarcou o lugar em que tanto idealistas quanto românticos passariam a reclamar o que chamavam de “uma nova mitologia”. Para tanto, partirei de um pequeno texto, publicado pela primeira vez por Franz Rosenzweig, em 1917, sob o título de “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”, e que pode ser considerado um verdadeiro programa da filosofia alemã no fim do século XVIII, portanto do pós-kantismo.

Datado de 1796, o mais tardar de início de 1797, o fragmento tem sido alvo de um longo debate, envolvendo mesmo o problema de sua autoria, sendo ora atribuído a Hegel, ora a Schelling e mesmo a Hölderlin. Esta dificuldade de decidir da autoria do texto aponta já para a comunidade de propósito destes autores, pelo menos no período em questão. Sem exagero, poder-se-ia ver nele um programa comum tanto de românticos quanto de idealistas até a virada de século. Ora, esse programa se reporta de múltiplas maneiras à filosofia crítica kantiana.

Ele o faz diretamente, situando-se na continuidade da filosofia prática proposta por Kant: “Uma vez que toda a metafísica pertence doravante

* Trabalho apresentado no III Congresso Kant Brasileiro, Itatiaia-RJ, em novembro de 2001.

à *moral*, - do que Kant, com seus dois postulados práticos, deu apenas um *exemplo*, sem nada *esgotar* - assim esta ética nada mais será do que um sistema completo de todas as idéias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos¹.” A metafísica futura seria, portanto, um desenvolvimento sistemático das idéias da razão, das quais Kant teria tocado apenas a de Deus e a da imortalidade, propostas nos mencionados postulados práticos. Cumpriria, no entanto, dar um tratamento completo das idéias da razão, doravante ancoradas na moral. Este desenvolvimento da idéia é inicialmente concebido como um desenvolvimento da razão em seu próprio elemento, portanto como um programa filosófico em sentido tradicional.

Mas a sugestão mais interessante para se situar desenvolvimentos futuros, tanto do idealismo quanto do romantismo alemães, é a de dar uma roupagem sensível às idéias da razão, para que elas possam se tornar do interesse do povo. Essa sugestão apresenta-se como uma resposta à necessidade de uma religião sensível ou de uma mitologia: “Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes que a grande massa precisaria de uma *religião sensível*. Não só a grande massa, também o filósofo precisa dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos².” Para que as idéias da razão, a serem devidamente desenvolvidas pelo filósofo, seguindo o caminho entreaberto por Kant, possam se tornar parte da vida da grande massa, é preciso que elas assumam a roupagem da imaginação e da arte, ou seja, que elas se tornem sensíveis. Ora, esta roupagem da imaginação, tão ao gosto do povo, sempre se encontrou amplamente nas fabulações da mitologia. É preciso, portanto, uma nova mitologia, que apresente as idéias da razão em uma roupagem sensível, adequada à imaginação e à arte: “precisamos de uma nova mitologia, mas esta mitologia tem de estar a serviço das idéias, ela tem de se tornar uma mitologia da *razão*³.” O programa propõe, portanto, a introdução de uma nova mitologia, para que as idéias da razão

possam penetrar no domínio do sensível, particularmente pela imaginação e pela arte. A necessidade desta nova mitologia é explicitamente colocada como uma necessidade para o coletivo, não sendo de se esperar uma maior penetração da razão nas massas populares sem uma correspondente roupagem sensível: “Enquanto não tornarmos as idéias estéticas, quer dizer, mitológicas, elas não têm interesse para o *povo*; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo tem de ter vergonha dela. Assim, finalmente esclarecidos e não-esclarecidos têm de dar as mãos, a mitologia tem de se tornar filosófica e o povo racional, e a filosofia tem de se tornar mitológica para tornar os filósofos sensíveis⁴.” Assim, para evitar que o povo e os filósofos se estranhem e, sobretudo, para que se constitua a verdadeira unidade de todos os elementos de um povo, é preciso que a mitologia do povo seja perpassada pela razão e que a razão dos filósofos se torne sensível através da roupagem sensível da mitologia. A partir deste programa, entende-se uma série de desenvolvimentos tanto no interior do idealismo alemão quanto no romantismo.

Vê-se também em que medida estes desenvolvimentos podem partir de Kant, no qual encontramos a grande virada prática da filosofia moderna na direção da moralidade ou da eticidade. Praticamente toda a filosofia deveria doravante ser desenvolvida a partir das exigências da moralidade. No que diz respeito ao desenvolvimento das idéias da razão em seu elemento filosófico, o programa pode se entender sem maiores dificuldades como uma continuação da obra kantiana. O que se quer mostrar aqui é que se encontra em Kant também os elementos para atender à exigência de uma sensificação das idéias da razão, tendo preparado o terreno em que foi possível formular a exigência de uma nova mitologia. Como, na filosofia crítica, a exigência de tornar sensíveis as idéias da razão é atendida pelo processo de simbolização, será sob esse tópico que se poderá decidir até que ponto Kant lançou os fundamentos para um renascimento do interesse pela mitologia no âmbito do próprio esclarecimento.

A simbolização é uma espécie de exibição, a exibição de idéias da razão. Em termos gerais, a filosofia crítica se caracteriza pela tese de que o

1 Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In: Ch. Jamme e H. Schneider (Orgs.), *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, p. 11.

2 Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, p. 13.

3 Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, p. 13.

4 Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, p. 13.

conhecimento de que dispomos depende de dois elementos indispensáveis, o elemento conceitual e o elemento intuitivo. Para que um conceito tenha validade objetiva, é preciso reportá-lo à intuição ou a algum elemento intuitivo. No caso dos conceitos empíricos, atende-se a essa exigência de instância intuitiva simplesmente dando exemplos, ou seja, apresentando um caso na intuição sensível (cf. KU, B254). Mais difícil é o caso dos conceitos puros, pois não comportam uma instância empírica. A relação intuitiva de conceitos puros não pode ser resolvida com a intuição sensível ou instância empírica, cabendo mostrar que eles podem ser reportados à intuição pura. Coloca-se, assim, o problema geral da exibição (*Darstellung*) dos conceitos puros, dos quais tem-se dois tipos, os do entendimento e os da razão. Como visto, o problema da exibição é de capital importância na filosofia transcendental, pois, dado que os conceitos puros do entendimento e da razão não têm ancoramento empírico, eles se encontram sob a suspeita de não terem nenhum sentido⁵. O fracasso na exibição de um conceito puro implica em sua vacuidade: “Lá onde não se consegue fazer isto [exibir o conceito puro], o conceito é vazio, *i.e.*, ele não chega a nenhum conhecimento.” (*Fortschritte*, AA XX, 279). Quer dizer, se não se puder conferir realidade objetiva a um conceito puro, seja do entendimento, seja da razão, exibindo-o em sua conexão com um objeto da experiência possível, então esse conceito é vazio e não contribui para o conhecimento. Por conseguinte, se um conceito puro deve ter alguma relevância teórica, deve ser possível exibi-lo, ou seja, deve existir para ele um procedimento de exibição.

Ora, Kant realizou, em sua filosofia transcendental, um enorme esforço para mostrar que os conceitos puros do entendimento (categorias)

5 Este problema da exibição poderia hoje ser definido como o problema de uma semântica *a priori*, pois em termos kantianos a possibilidade da apresentação do conceito é requisito fundamental para que ele tenha significado. Os procedimentos de exibição constituem, por esta razão, o tema central da leitura semântica da filosofia transcendental kantiana, tal qual proposta por Z. Loparic, em seu *A Semântica Transcendental de Kant* (Campinas: Col. CLE, 2000). A ênfase recai neste projeto naturalmente sobre o capítulo do Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento, como, aliás, já tendia a fazer a leitura feita por Heidegger (tanto em *Kant und das Problem der Metaphysik* quanto em *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*). O programa de uma interpretação semântica da filosofia transcendental leva, então, a explorar os diversos lugares em que Kant lança mão da simbolização dos conceitos da razão pura.

são de natureza bem diferente daquela dos conceitos puros da razão (idéias). Tanto é assim que, para os conceitos puros do entendimento, ele concebe um procedimento de exibição direta na intuição, chamado de esquematismo, enquanto para os conceitos puros da razão não se tem nenhum procedimento de exibição direta, portanto nenhuma exibição propriamente dita (cf. *Fortschritte*, AA XX, 279). Temos, assim, dois tipos de exibição de conceitos puros, uma exibição propriamente dita, de conceitos puros do entendimento, no esquematismo, e uma exibição em sentido lato, exibição indireta de conceitos puros da razão, no que Kant chama de simbolização: “se ele não pode ser exibido imediatamente, mas apenas em suas conseqüências (indiretamente), então ela [a ação de exibir o conceito] pode ser chamada de simbolização do conceito. O primeiro se dá no caso de conceitos do sensível, o segundo é o recurso de emergência para conceitos do supra-sensível, que, portanto, não podem ser propriamente apresentados nem dados em nenhuma experiência possível, mas ainda assim pertencem necessariamente a um conhecimento, ainda que fosse possível somente como um [conhecimento] prático.” (*Fortschritte*, AA XX, 279-280). O processo de simbolização torna-se, assim, essencial para a representação de conceitos do supra-sensível e, por conseguinte, para toda a metafísica. O que está em jogo é a própria significatividade destes conceitos, existindo uma forte suspeita de que eles talvez não possuem significado algum.

Ainda que esta questão da significatividade dos conceitos puros da razão tenha em Kant sua urgência na relação com certos pressupostos da moralidade, os já mencionados postulados da razão prática, ela se coloca também em relação ao domínio teórico, como bem mostra Z. Loparic em sua semântica transcendental. No domínio teórico, o problema do significado das idéias da razão se coloca positivamente na exata medida em que a filosofia transcendental kantiana concebe um uso regulativo das mesmas na constituição de uma teoria científica ou, como Kant se expressa, na sistematização dos conhecimentos do entendimento⁶. Não se pode usar, mesmo que em uma

6 G. Lebrun fala, neste sentido, do “problema do esquematismo da “unidade sistemática” (*Kant e o fim da Metafísica*, São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 297), que poderia ser formulado também como o problema do esquematismo analógico das idéias da razão, uma

função regulativa, um conceito que não tem significado. Por isto, não surpreende que o problema seja colocado já na *Crítica da razão pura* e precisamente ao tratar do uso regulativo das idéias da razão (cf. KrV, A664/B692). Aqui também se encontra uma primeira abordagem do procedimento pelo qual se logra relacionar idéias da razão com elementos sensíveis, qual seja, o procedimento analógico (cf. KrV, A665/B693).

Tanto o problema da significatividade das idéias da razão quanto o recurso à analogia como sua solução são mais tarde amplamente tratados, nos parágrafos 57 e 58 dos *Prolegomena*, em que se trata ainda do uso de idéias da razão, particularmente a de Deus, no domínio teórico. Encontra-se nestes parágrafos uma resposta direta ao ataque feito por Hume aos procedimentos analógicos em geral, em seus *Diálogos sobre religião natural*, publicados em tradução alemã no ano de 1781, portanto dois anos antes dos *Prolegomena*. O ataque de Hume é dirigido contra um procedimento tradicional que toma o raciocínio analógico como uma inferência da semelhança de efeitos para a semelhança das causas. A definição kantiana da analogia é calcada, ao contrário, na semelhança das relações: “[Um conhecimento *segundo a analogia*] não significa, como normalmente se entende a palavra, uma semelhança imperfeita de duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas totalmente dessemelhantes.” (*Prol.*, § 58; AA IV, 357). O procedimento analógico tradicional, demolido por Hume, sugeria, por exemplo, que se pode traçar uma analogia entre a razão do ser humano, que produz artefatos, e a razão do ser supremo, que produz o universo, estabelecendo-se, assim, uma semelhança imperfeita entre duas coisas. Com base nesta semelhança, mesmo que imperfeita, tem-se a impressão de que se conhece pelo menos alguma coisa daquele ser supremo. Kant insiste agora em que o procedimento analógico assim concebido não se sustenta, porque nos falta qualquer conhecimento da causa do mundo que nos permita falar de uma semelhança com nossa razão artesanal.

expressão que ficará mais clara no desenvolvimento do texto. Lebrun, aliás, limitou-se a tratar do problema da representação analógica ou simbólica em contextos teóricos, enquanto a relevância da simbolização ressalta bem mais de exigências do domínio prático.

Por outro lado, acredita Kant, uma analogia de relações pode muito bem resistir aos ataques de Hume, pois nela não se pretende ter qualquer tipo de conhecimento do elemento supra-sensível, introduzido como incógnita na analogia. Daí seu esforço para elucidar, mesmo através de exemplos, o que é a analogia assim concebida: “Por meio de uma tal analogia posso, assim, dar um conceito de relação de coisas que me são absolutamente desconhecidas. Por exemplo, assim como se relaciona a promoção da felicidade dos filhos = a com o amor dos pais = b, assim [se relaciona] o bem-estar do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x, que chamamos de amor; não como se tivesse a menor semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr a relação do mesmo ao mundo como semelhante àquela [relação] que as coisas do mundo têm entre si. Mas o conceito de relação é aqui uma simples categoria, a saber, o conceito da causalidade, que nada tem a ver com sensibilidade.” (*Prol.*, § 58; AA IV, 359). O que significa dizer que se atinge aqui os limites do que é possível conhecer com base na experiência e, com um precário procedimento analógico, tenta-se determinar, em vista do pensamento, a relação que pode se estabelecer entre o sensível, objeto de conhecimento, e o supra-sensível, mas objeto do pensamento. No domínio teórico, o ganho é bem modesto e não diz respeito certamente a um pretensão conhecimento de objetos supra-sensíveis, mas, sim, a uma sistematização dos conhecimentos de objetos da intuição sensível.

O pensamento por analogia não pode pretender chegar a um conhecimento teórico do supra-sensível, pois conhecimento teórico só se tem no âmbito definido pelo sensível. Com isto, o procedimento analógico adquire uma função bem diferente daquela que tinha tradicionalmente, e Kant pode dizer: “Desta maneira, não posso propriamente ter nenhum conhecimento teórico do supra-sensível, p. ex., de Deus, mas ainda assim posso ter um conhecimento por analogia, a qual é, sem dúvida, necessária para a razão pensar.” (*Fortschritte*, AA XX, 280). A analogia continua sendo um recurso necessário para que a razão possa pensar ou refletir sobre as coisas na perspectiva projetada por suas idéias. Com a terminologia da *Crítica da faculdade do juízo*, é possível caracterizar esta refuncionalização da analogia da seguinte maneira: o procedimento analógico não tem função no conhecimento de um

objeto, através de juízos determinantes, mas na reflexão, em juízos reflexivos. Com relação a esta nova função do procedimento analógico, é possível dizer pelo menos que a objeção de Hume não lhe diz respeito, voltada que estava para a função cognitiva tradicional, criticada e abandonada também por Kant.

O procedimento analógico constitui, por sua vez, o núcleo metodológico da simbolização: “O símbolo de uma idéia (ou de um conceito da razão) é uma representação do objeto segundo a analogia.” (*Fortschritte*, AA XX, 280). Para poder ter uma representação determinada do supra-sensível visado por sua idéia, a razão tem de recorrer à analogia com algo que lhe seja dado na intuição. A representação do supra-sensível segundo a analogia com algo dado na intuição é seu símbolo. Os símbolos exibem as idéias ou conceitos puros da razão de maneira indireta, ou seja, “através de uma analogia (para a qual servimo-nos também de intuições empíricas), na qual a faculdade do juízo realiza uma dupla tarefa: primeiro, a de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e então, em segundo lugar, a de aplicar a mera regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto inteiramente diferente, do qual o primeiro é apenas o símbolo.” (KU, B256). Na verdade, a analogia pode ser traçada em relação a um objeto da intuição sensível, tanto quanto em relação a um objeto da intuição pura. Assim, por exemplo, a águia, um objeto da intuição sensível, pode simbolizar o intelecto, e o círculo, um objeto da intuição pura, pode simbolizar a perfeição. Aliás, o exemplo que Kant dá no § 59 da *Crítica da faculdade do juízo* é tirado já do contexto em que se articula, no fim do século XVIII, a exigência de uma sensificação das idéias da razão. Neste exemplo, trata-se da idéia do Estado, ou seja, de uma idéia da razão prática. A razão distingue entre um Estado que representa a vontade de todos os cidadãos e um Estado despótico, o que se torna mais facilmente apreensível na seguinte representação analógica: “um Estado monárquico é representado por um corpo animado, se é governado segundo leis internas do povo, mas por uma mera máquina (como, por exemplo, uma moenda), se é dominado por uma única vontade absoluta; em ambos os casos, no entanto, ele é representado apenas *simbolicamente*. Pois, embora não haja semelhança entre um Estado despótico e uma moenda, há decerto semelhança entre as regras para refletir sobre ambos e sua causalidade.” (KU, B256). A partir do exemplo

citado, é possível ilustrar como opera o pensamento ou a reflexão analógica para exibir uma idéia da razão. Por um lado, temos um Estado em que as relações são orgânicas, os membros do Estado e o próprio Estado constituindo uma única totalidade. Usando o conceito de organismo, em que as partes e o todo constituem uma unidade indivisa, obtém-se uma regra para refletir sobre este tipo de Estado. Por outro lado, pode-se usar o conceito de máquina para refletir sobre o Estado despótico, pois, do mesmo modo que na máquina tudo ocorre por relações mecânicas, assim também no Estado despótico as relações estabelecidas são de natureza mecânica e não orgânica: o déspota ordena como quem aperta um botão ou puxa uma alavanca, esta, por sua vez, aciona a peça seguinte, e assim até que a ordem esteja definitivamente cumprida. O que se ganha com esta analogia é precisamente a perspicuidade, uma vez que agora se possui um objeto da intuição sensível (o corpo animado ou a máquina) como referência para a reflexão. Este objeto não é naturalmente um caso do conceito da razão, mas apenas seu símbolo.

Tanto basta para se ter uma noção do que vem a ser o processo de simbolização tal qual concebido por Kant. Resta, no entanto, ver até que ponto esse processo é explorado por Kant mesmo na direção daquilo que viria a ser chamado mais tarde de mitologia da razão. É claro que na mitologia posteriormente reivindicada se trata de uma simbólica universal⁷, compartilhada por todo um coletivo, enquanto em Kant a necessidade de uma simbolização das idéias decorre naturalmente da limitação da própria razão, que faz com que “tenhamos sempre necessidade de uma certa analogia com seres da natureza, a fim de nos tornar apreensíveis disposições supra-sensíveis” (*Die Religion*, AA VI, 65 nota). Mas o que deve tornar-se mais apreensível ou perspicuo são as idéias da razão, particularmente as da liberdade, da imortalidade e de Deus. Essas idéias possuem realidade objetiva no domínio prático, uma vez que decorrem diretamente das exigências da razão prática pura, cujo comando se faz sentir no imperativo moral. É essencial, por isto, entender desde logo que as disposições supra-sensíveis em questão na passagem citada

⁷ A expressão “simbólica universal” é de Schelling, que a emprega em uma preleção de 1804 (cf. K. F. A. Schelling, *SW I/6*, Stuttgart: Cotta, 1856, p. 571).

não são atributos da divindade, mas disposições morais, como a de submissão ao comando da razão pura, a de sacrifício dos apetites naturais em favor da ordem moral etc. Para tornar estas disposições mais apreensíveis, para lhes dar, de certa maneira, uma roupagem sensível, apreensível na imaginação, são de grande utilidade aquelas narrativas das aventuras da lei encarnada, desde que não se confunda o simbolismo analógico com uma afirmação ontológica. Por isto, falando da simbolização das idéias morais pelas narrativas bíblicas, Kant lembra: “Este é o *esquematismo da analogia* (para o esclarecimento), o qual não podemos dispensar. Mas transformar esse em um *esquematismo da determinação do objeto* (para a ampliação de nosso conhecimento) é *antropomorfismo*, que na intenção moral (na religião) tem as mais prejudiciais conseqüências.” (*Die Religion*, AA VI, 65 nota). O resultado da interpretação ontológica de todas aquelas imagens e narrativas, destinadas a simbolizar conceitos da moralidade (do supra-sensível), é um certo antropomorfismo dogmático (representação antropomórfica de Deus), pernicioso por transformar um símbolo de interesse moral em um objeto de interesse da razão técnico-prática (garantir a própria felicidade futura).

Então, no contexto da religião cristã, Kant explicita que essa roupagem simbólica deve na verdade ser entendida como falando das relações morais: com relação à categoricidade da lei moral, nós mesmos nos situamos como aquele filho que deve se sacrificar, e a voz que ordena essa lei moral como categórica é o pai que prefere ver seu filho crucificado, etc. Em Cristo tem-se a “idéia personificada do bom princípio” (*Die Religion*, AA VI, 60), o “ideal da perfeição moral” (*Die Religion*, AA VI, 61). Sua encarnação e seu sacrifício constituem símbolos adequados para refletir acerca do supra-sensível que se manifesta como respeito pela lei moral. Mas os conceitos do supra-sensível são os da razão prática pura ou da moralidade. Por isto, essa idéia personificada de um ideal de perfeição moral “tem sua realidade, na perspectiva prática, inteiramente em si mesma, pois ela se encontra em nossa razão moralmente legisladora: nós *devemos* lhe ser conformes e, portanto, também temos de *poder* sê-lo.” (*Die Religion*, AA VI, 62). As narrativas acerca de Cristo, como personificação do princípio moral, constituem então um conjunto de representações simbólicas, aptas a tornar apreensíveis ou

perspícuas as idéias da razão. Kant vê esta simbolização como indispensável, pois sem ela não conseguimos tornar apreensíveis aquelas relações, não conseguimos torná-las acessíveis ao nosso entendimento limitado. Um intelecto discursivo precisa separar e distinguir, para depois entender na conjunção que ele mesmo realiza; assim, no caso da relação de um ser sensível e limitado com a lei pura de sua vontade, pensa-se em dois momentos separados o que é propriamente a relação da lei moral com a vontade que deve submeter-se a essa lei moral que ela mesma se impõe. De fato não são figuras separadas, mas é a mesma vontade, a mesma razão prática que se dá uma lei e que obedece ou não obedece a essa lei, pai e filho sendo, afinal de contas, a mesma coisa. O que é propriamente supra-sensível, portanto não submetido às condições da sensibilidade, como o espaço e o tempo, adquire uma roupagem sensível, e a narrativa permite representar no espaço e no tempo, claro que meramente por analogia, o que não comporta tempo nem espaço. Então a narrativa do sacrifício do filho de Deus representa analogicamente, quer dizer, apresenta em uma narrativa, em que temos o tempo, coisas acontecendo antes e depois, e assim conseguimos pensar de alguma forma isto que originalmente quase que desaparece em relações conceituais puras. Para que as idéias puras da razão se tornem apreensíveis e acessíveis ao nosso entendimento limitado, precisamos interpretar simbolicamente.

Se, por um lado, as narrativas cristológicas se prestam para simbolizar o ideal da perfeição moral, Kant vai encontrar, por outro lado, nas narrativas do *Gênesis* um simbolismo adequado para representar a origem do mal. Na primeira parte do texto sobre a religião, trata-se de pensar a origem do mal, que constitui um problema para a filosofia, na medida em que o mal moral precisa ter uma origem racional, sendo difícil conceber como a razão, originalmente boa, pode dar origem ao mal. Após traçar os parâmetros conceituais para pensar o problema, Kant aponta para a narrativa bíblica como um análogo útil: “Com isso concorda então o modo de representação de que se vale a Sagrada Escritura para descrever a origem do mal como um *início* do mesmo no gênero humano, ao representá-lo em uma história, na qual aquilo que deve ser pensado como o primeiro segundo a natureza da coisa (sem se levar em consideração a condição temporal) aparece como tal segundo

o tempo.” (*Die Religion*, AA VI, 42). Segundo a narrativa, o gênero humano começa no estado de inocência, mas peca contra a lei, caindo assim no mal. A história da queda original representa segundo o tempo um ato original da razão, pelo qual o homem adota como princípio supremo de sua vontade algo que não é o princípio moral. Essa subversão de princípios na vontade humana, origem de todo o mal, é incompreensível, por não haver “nenhum fundamento compreensível, a partir do qual o mal moral pudesse por vez primeira ter entrado em nós.” (*Die Religion*, AA VI, 43). Esta mesma incompreensibilidade a narrativa bíblica permitiria representar simbolicamente através do “espírito sedutor”, do anjo caído que seduz o primeiro casal humano. Desta forma, a queda original seria transferida para o âmbito de uma espiritualidade pura, bem além daquela que cabe ao gênero humano, situando-se ali o incompreensível de uma passagem original do bem para o mal (cf. *Die Religion*, AA VI, 43-44).

Uma vez que a humanidade se encontra em um mundo no qual bem e mal estão em contínuo conflito, pode-se mesmo admitir como simbolismo adequado à razão aquelas narrativas cristãs de combates entre o príncipe das trevas e seus seguidores e os homens de bem, histórias da luta do bem e do mal, de Deus e do Diabo, em meio à qual chega sempre a hora e a vez de cada qual. Mas Kant insiste no caráter meramente simbólico dessas narrativas: “Uma expressão que parece ser adequada, não para estender nosso conhecimento além do mundo sensível, mas apenas a fim de tornar intuitivo para o uso prático o conceito do insondável para nós.” (*Die Religion*, AA VI, 59). Insondável no caso é a adesão da vontade ao princípio do mal, dado que se encontra nela originalmente uma disposição natural para o bem. A hipótese do bem e do mal em um reino da luz e um reino das trevas torna figurativa a relação original da vontade com o bem ou com o mal, tornando-a assim apreensível pela imaginação ou intuitiva.

Para o desenvolvimento posterior da filosofia idealista e romântica, tornar-se-á particularmente interessante uma expectativa escatológica, de acordo com a qual finalmente se realizará o sumo bem neste mundo. Esta expectativa escatológica encontra sua figuração simbólica na imagem do reino de Deus sobre a terra, no qual culminaria toda a jornada histórica da huma-

nidade. Na perspectiva da sensificação da idéia do sumo bem realizado no mundo, seriam úteis também aquelas narrativas escatológicas e apocalípticas da Escritura: “Quando se acrescenta a esta narrativa [da luta entre dois reinos] ainda a profecia da conclusão desta grande transformação do mundo na imagem de um reino visível de Deus sobre a terra, pode-se então interpretar isso como uma representação simbólica, objetivando apenas uma maior animação da esperança e da coragem e emulação em sua direção.” (*Die Religion*, AA VI, 134). A idéia que deve nortear, segundo a filosofia crítica, estas representações simbólicas do advento de um novo mundo e de um novo reinado do bem sobre a terra, é a idéia do sumo bem, em que moralidade e felicidade são realizadas ao mesmo tempo. Em meio à jornada histórica, o homem só pode manter a esperança de que finalmente verá realizado o sumo bem, que a razão lhe impõe como um dever ou um objetivo a ser alcançado. Tanto a esperança quanto o esforço de alcançar finalmente o sumo bem são continuamente reanimados e estimulados por aquelas representações simbólicas, em que a imaginação joga com o retorno do bem em pessoa, com o advento de seu reino triunfante, enfim, com o reino de Deus sobre a terra⁸.

O que se obtém assim é uma simbólica da razão, cujo desenvolvimento posterior leva diretamente à mitologia da razão, a partir do momento em que se coloca a exigência da comunicabilidade universal⁹ das idéias da razão prática pura. Kant reconhecia a popularidade das narrativas cristãs, sugerindo ao mesmo tempo que seu núcleo racional não se limita à fé cristã: “Vê-se facilmente que, quando se tira o invólucro místico desta maneira de

8 Sobre a importância desta expectativa escatológica, da esperança no advento do reino de Deus sobre a terra, para o desenvolvimento posterior do idealismo e do romantismo alemães, consulte-se o trabalho minucioso de M. Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

9 Fr. Schlegel fala de “comunicabilidade universal” em seu *Discurso sobre a mitologia* (cf. Fr. Schlegel, *Schriften zur Literatur*, München, dtv, 1985, p. 303). Este discurso se destina a reproduzir, como tudo indica no contexto, a posição de Schelling na época (1799). Entre os românticos, o problema da comunicabilidade universal é o da popularidade ou da penetração nas massas, essencial para que as idéias dos filósofos se tornem bem comum de um povo. Kant também conhece o problema da comunicabilidade universal, mas não relacionado às idéias da razão como tais (pois elas constituem conhecimento, que é comunicável sem mais), e sim a um estado de ânimo, como é o sentimento de prazer com o belo (cf. KU, B27-28).

representação vívida e provavelmente também a única popular em seu tempo, ela (seu espírito e sentido racional) foi praticamente válida e obrigatória para todo mundo e em todo tempo, porque é suficientemente evidente a cada homem, para que reconheça em relação a isto seu dever." (*Die Religion*, AA VI, 83). É bem verdade que Kant está mais interessado em mostrar o núcleo de racionalidade, representado simbolicamente pelas narrativas bíblicas, do que em explorar o invólucro sensível para tornar as idéias da razão populares ou acessíveis à grande massa. Mas, definindo em sua filosofia crítica o lugar de uma simbólica da razão, ele está ao mesmo tempo desbravando o terreno em que se poderá posteriormente exigir a formação de uma nova mitologia ou simbólica universal, desta vez como uma mitologia da razão.

É possível mesmo obter a partir da relação entre as idéias da razão e sua representação simbólica uma caracterização prévia do idealismo alemão e do romantismo, na medida em que aquele, o idealismo, desenvolver-se-á mais na direção da progressiva exposição das idéias da razão no elemento conceitual próprio da razão, enquanto este, o romantismo, tenderá a incorporar mais e mais elementos do invólucro sensível ou da simbólica oferecida pelas religiões, a ponto de chegar a pregar, em sua forma reacionária tardia, um retorno puro e simples ao cristianismo cultivado na Idade Média. Para o estudo do romantismo alemão, particularmente em sua fase inicial, ainda no fim do século XVIII, é essencial situar sua preocupação com a mitologia e a religião em geral na continuidade da exigência programática de uma mitologia da razão, pois somente assim será possível compreendê-lo na continuidade do esclarecimento, cujo ideário racionalista acaba colocando a exigência de uma penetração das massas populares. Para o estudo do idealismo alemão, o programa de uma mitologia da razão ajuda a colocar de maneira mais clara a questão da relação entre mitologia e razão, entre religião e filosofia, em seus diversos representantes. Esta relação é uma em Kant, será outra em Schelling e ainda uma outra em Hegel, mas quem definiu o lugar em que deve ser colocada a mitologia e a religião no sistema das idéias da razão foi, como deve ter ficado claro na rápida incursão feita acima, a filosofia crítica kantiana, ao situar a necessidade de uma simbolização das idéias da razão.

Resumo

Uma das preocupações centrais e um dos resultados mais importantes da filosofia crítica de Kant é a sensificação dos conceitos puros, tanto do entendimento quanto da razão. Para os conceitos puros do entendimento ou categorias, Kant desenvolveu o procedimento do esquematismo das categorias. Mas também para os conceitos puros da razão ou idéias Kant sugeriu um procedimento de exibição no elemento sensível: em geral, trata-se do procedimento de traçar uma analogia entre a idéia e algo conhecido do mundo sensível; em particular, do procedimento de simbolização. O artigo se ocupa precisamente da noção kantiana de simbolização, mostrando ademais sua importância no sistema da filosofia crítica, além de apontar para os desdobramentos na filosofia pós-kantiana, particularmente no romantismo e no idealismo alemães.

Abstract:

To make sensible the pure concepts of understanding as much as of reason is a main issue of Kant's critical philosophy. For the pure concepts of understanding Kant has developed his schematism of the categories; for the pure concepts of reason or ideas Kant suggests a procedure of analogy in general and of symbolization in particular. The article investigates Kant's notion of symbolization, his importance in Kant's system of critical philosophy and for the development of german philosophy through romanticism and idealism.

A Finalidade do Gosto: um estudo sobre o papel da *Zweckmässigkeit* na Crítica da Faculdade do Juízo Estética

Pedro Costa Rego (Prof. Dr. UFPR)

O problema da Estética de Kant, a da terceira *Crítica*, bem entendido, resume-se nos seguintes termos: faz ou não faz sentido a possibilidade de um juízo valorativo desprovido de toda objetividade conceitual e no entanto válido de modo universal? Em outros termos: temos ou não o direito de candidatar algum juízo nosso não-dependente da objetividade de conceitos ao estatuto de um juízo válido *a priori* para todos? Visto que historicamente o juízo sobre o belo, e só ele, costuma reivindicar essa universalidade e ao mesmo tempo não se deixar compreender como objetivo, então o problema da possibilidade de uma improvável universalidade - dirá Kant alguma hora: "não demons-trável"¹ - é o problema da beleza.

1 Uma necessidade *não-apodítica*, isto é, não demonstrável, mas apenas *exemplar*, é o tema mesmo do quarto e último momento da Analítica do Belo, que expõe o juízo reflexionante estético, seguindo o fio condutor da tábua das categorias do entendimento, do ponto de vista de sua modalidade. Cf. KANT, I. *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Band 8, *Kritik der Urteilskraft* (doravante citada como KU), §§ 18 a 22. Visto que nos referimos no corpo do texto a uma "universalidade" não-apodítica reivindicada pelo juízo sobre o belo, e não a uma "necessidade", como consta na letra da Analítica, convém esclarecimentos. Kant atribui sempre a uma parte *dedutiva* das suas obras críticas a tarefa de *provar a necessidade* dos juízos em questão. Nesse sentido, é §38 da KU, intitulado "Dedução dos Juízos de Gosto", que cabe provar a necessidade dos juízos reflexionantes estéticos. Mas essa Dedução é um tanto heterodoxa relativamente à dos juízos teóricos e práticos. É que está em questão aqui uma dedução, uma demonstração da necessidade de um juízo cuja necessidade, justamente, não é *apo-dítica* (literalmente: demonstrável), mas apenas *exemplarisch*. Esse fato confunde, segundo alguns intérpretes, no interesse da Dedução, a questão da necessidade com a questão da universalidade. É oportuno, nesse sentido, registrar a tese plausível de Salim Kemal de uma distinção entre "dedução de universalidade" e "dedução de necessidade" na KU Estética: Kemal defende que a dedução dos juízos de gosto vive às voltas com uma dupla incumbência. Em primeiro lugar, trata-se de provar "*the possibility of making judgements of taste at all*" (p. 89); que "*aesthetic judgements generally are possible*" (p. 88). Essa tarefa, segundo o autor, é desempe-

Sabemos que esse problema é sinteticamente expresso na Dialética da Faculdade do Juízo Estética na forma de uma antinomia. A tese da Antinomia do Gosto é a seguinte: “O juízo de gosto não se funda sobre conceitos, pois, do contrário, se poderia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações).” E a antítese: “O juízo de gosto se funda sobre conceitos, pois, do contrário, não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com esse juízo).”²

A misteriosa solução que a Dialética fornece para o problema não pode ser compreendida sem uma investigação da solução proposta na Analítica e particularmente na Dedução dos Juízos de Gosto. Laconicamente, a solução é a seguinte: não, o juízo de gosto não se funda em conceitos, ao menos até entendermos no que consiste um certo “conceito indeterminado do substrato supra-sensível dos fenômenos” ou o “conceito racional transcendental do supra-sensível” a que a Dialética se refere³. Enquanto entendemos conceitos como representações discursivas e determinadas da unidade de um diverso, o juízo de gosto não se funda neles. E é justamente por isso, dirá o último momento da Analítica do Belo, que não podemos dispu-

nhada com sucesso pela Dedução, momento em que Kant “*is concerned with the a priori conditions of judgements of taste generally*” (p.86). Mas haveria ainda outra tarefa além da de demonstrar sobre que princípios intersubjetivos deve assentar um juízo simultaneamente estético e universalmente válido. Seria a de provar que e quando realizamos juízos estéticos intersubjetivos. Visto que “*in the Deduction Kant is not considering particular actual judgements and how we must treat them*”; que “*the general possibility of judgements [does not] tell us how we asses particular cases*”, e que saber “*generally that aesthetic judgements are possible*” não é saber “*which if any actual instances are judgements of taste*” (p. 86); em suma, considerando a “distinção entre juízos possíveis e juízos atuais”, Kemal afirma que “*we also need to justify the necessity of actual instances of such putative judgements*” (p. 89). O autor sugere, então, que se reserve o termo “necessidade” apenas para “*actual instances*”, para cada caso particular de predicação do belo, e, visto que a Dedução kantiana não está preocupada com eles, ela seria uma dedução “apenas” da “universalidade de juízos estéticos”, pelo que se deveria entender: da possibilidade lógica de uma subsunção de caráter simultaneamente estético e intersubjetivo. Cf. KEMAL, S. *Kant's Aesthetic Theory*. London: St. Martin's Press, 1992. Para uma discussão acerca do argumento acima mencionado e, em geral, sobre a especificidade da Dedução da terceira Crítica, cf. nosso trabalho: REGO, Pedro Costa. *A Improvável Unanimidade do Belo: sobre a Estética de Kant*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2002, pp. 157-172.

2 KU, §56, p. 443. Seguimos aqui a tradução de Rohden/Marques: *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

3 KU, §57, pp. 444-446.

tar acerca de sua necessidade; que sua necessidade faz sentido mas como necessidade “não-apodítica”, literalmente: não demonstrável. Mas a antítese é decisiva: podemos pretender o assentimento de todos a esse juízo porque, apesar de não fundado em conceitos, ele possui um princípio *a priori*, um fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) pertencente à estrutura da subjetividade transcendental, algo que caracteriza a estrutura do sujeito como tal, portanto, todos os sujeitos. Discutimos acerca de coisas belas porque as consideramos capazes de mobilizar, desencadear ou estimular em nós algo que não é exclusivamente nosso, mas pertence ao sujeito, e discutimos tanto mais quanto menos conseguimos demonstrar essa pertinência, a natureza desse algo e sua capacidade de ser inesperadamente mobilizado por uma forma da natureza ou da arte.

Pois bem, esse algo em comum que ao mesmo tempo se esquivava das estratégias de prova e autoriza, e estimula a briga (*Streiten*), Kant chama de princípio de um juízo, de fundamento de uma subsunção. Como condição da possibilidade de uma enunciação proposicional do tipo “isso é belo”, o princípio da comunicabilidade universal da beleza é princípio de um juízo, porque é uma unidade à qual referimos e sob a qual pensamos um múltiplo que se nos oferece na intuição. Definição, aliás, de juízo na terceira Crítica: “o pensamento de um particular como contido sob um universal”⁴.

Ocorre que o princípio de uma subsunção só gera briga sem solução argumentativa quando ele não for capaz de determinar lógica, discursiva e conceitualmente o particular subsumido; nos termos de Kant, quando ele não for o princípio de um juízo determinante. Se, em vez disso, ele subsume, unifica portanto, mas não decide o que o múltiplo intuído é do ponto de vista teórico, ou, do ponto de vista prático - técnico-prático, moral-prático ou simplesmente patológico - o que ele *deve* ser; se ele apenas busca, sem encontrar, uma unidade conceitual determinante; se ele é, assim, um princípio heurístico e indeterminado, então o juízo de que ele é fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) merecerá de Kant o título de reflexionante

4 KU, Int., IV, p. 251.

(*reflektierend*)⁵. Reivindicar para ele assentimento universal é inequivocamente chamar para a briga.

A solução da Antinomia do Gosto – e, conseqüentemente, da histórica controvérsia estética entre a tese de uma beleza subjetivista privada e a tese de uma beleza objetivamente universal – está na natureza própria do *Bestimmungsgrund* do juízo de gosto, ou, se quisermos, do juízo reflexionante estético. A universalidade não-lógica, não-objetiva, não conceitual e não demonstrável da beleza é a curiosa universalidade do princípio ao qual referimos a representação de uma forma da natureza ou da arte quando for o caso de lhe atribuir o predicado da beleza.

Esse princípio, problemáticamente universal, intersubjetivo, não recebe de Kant uma caracterização unívoca ao longo da Crítica da Faculdade do Juízo Estética. Não podemos nos demorar, nesta ocasião, junto a cada uma das definições que Kant formula para ele: nas minhas contas, pelo menos cinco. Mas podemos reuni-las em grupos, nomeá-las e perguntar i) pela necessidade da diversidade e ii) pela interseção entre as diferentes caracterizações, de tal modo que o questionamento fundamental da “Estética” kantiana permaneça problemático, mas não soe esquizofrênico. O objetivo deste trabalho é mostrar no que consiste a estrutura intersubjetiva que funda e sustenta a problemática unanimidade do belo, mostrar que essa estrutura é uma, apesar de problemática, e mostrar que suas diferentes caracterizações são necessárias para a construção do seu sentido.



Chamaremos de lógico ou epistemológico o primeiro grupo de formulações acerca do princípio subjetivo do gosto⁶. Elas se encontram essenci-

5 *Loc. cit.*

6 “Epistemológico” é o qualificativo de que se servem alguns comentadores da terceira Crítica, notadamente Guyer e Crawford, quando se referem ao esforço de Kant na Analítica da Faculdade do Juízo Estética por provar a universalidade e a necessidade do juízo de gosto sobre o belo. À tentativa de “dedução epistemológica” da Analítica, contrapõem uma tentativa de “dedução moral”, que estaria presente na Dialética da Faculdade do Juízo Estética. (Cf. GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press,

almente na Analítica do Belo, em particular no §9, o último do momento expositivo do juízo de gosto segundo sua quantidade, nos §§ que compõem o quarto momento da Analítica, acerca da modalidade desse juízo e, finalmente, na Dedução dos Juízos de Gosto (§38) e parágrafos que imediatamente a antecedem, em especial o §35. Chamamos epistemológico esse grupo de caracterizações porque elas relacionam imediatamente o problema da beleza ao problema do conhecimento. Elas indicam de que modo as faculdades ligadas ao processo cognoscitivo se articulam logicamente, de modo a promover a experiência estética da beleza sem, curiosamente, pro-mover o esquema lógico do conhecimento. E elas se articulam, em poucas palavras, do seguinte modo:

Logo de início a faculdade da imaginação, que é o poder de realizar sínteses, sintetiza um diverso apreendido na sensibilidade e dispõe-se a reproduzi-lo segundo a exigência de unidade reivindicada pelo princípio conceitual do entendimento. Sintetizar logo de início significa sempre: atribuir ao diverso uma forma – pois que nenhuma pode pertencer a ele antes do encontro com a subjetividade – forma esta que, no entanto, não é ainda a determinação conceitual e discursiva da unidade desse diverso *per notas communes*.

Num processo cognoscitivo, esse algo preliminarmente sintetizado viria simplesmente a ser reconhecido na terceira e última das sínteses da imaginação, a reconhecimento no conceito, segundo o percurso descrito pela primeira versão da KrV e chamado por ela de esquematismo dos conceitos do entendimento. Curiosamente a KU adjetiva esse processo, que passará a se chamar esquematismo objetivo. Tautologia? Ou haverá um esquematismo diferente daquele pelo qual um objeto vem a se constituir como objeto do conhecimento?

1997, pp. 246-247 e CRAWFORD, D. *Kant's Aesthetic Theory*, Madison: University of Wisconsin Press, 1974). Nós preferimos usar aqui o termo “epistemológico” para caracterizar uma *formulação* do fundamento de determinação do juízo de gosto, e não contrapomos a ela outra “moral”, mas sim uma “prática”, presente, como será visto, não na Dialética mas na Introdução, na figura do princípio heautônomo da *Zweckmässigkeit*.

Sim, ao que tudo indica. Na KU, a questão da beleza, do juízo de gosto e da problemática universalidade sem conceito de um sentimento é justamente o problema de um esquematismo subjetivo. Não havendo reconhecimento no conceito, não havendo transposição sensível dos conceitos do entendimento, não havendo determinação do que o dado é ou deve ser, ainda assim há esquematismo, há juízo e há uma forma que o sujeito ante-conceitualmente se representa e contempla como bela.

O múltiplo previamente sintetizado pela imaginação sob a exigência de unidade do entendimento, mas não reconhecido pelo entendimento, estimula, intensifica, dirá Kant, vivifica (*belebt*) a atividade sincronizada e sin-tônica dessas duas faculdades responsáveis pela síntese cognoscitiva, justamente com vistas ao conhecimento. A impossibilidade da reconhecimento, a não-conformidade do dado em relação a um conceito do entendimento gera justamente um esforço adicional em nome da reconhecimento. Nesse empenho, esta-belece-se uma vivificação da afinação recíproca, nos termos de Kant, da *Stimmung* entre imaginação e entendimento. Uma vivificação que não ocorre quando ocorre o conhecimento, que não produz conhecimento algum e que se nos faz acessível apenas no sentimento de nosso estado de espírito, no modo de um sentimento de prazer (*Wohlgefallen*) que simplesmente distinguimos, sensivelmente, do prazer proveniente da satisfação de quaisquer fins. Com fidelidade à terminologia de Kant, a *Stimmung* subjetiva das mencionadas faculdades por ocasião de uma representação dada está na base de um sentimento de prazer *desinteressado* da existência do seu objeto.

Eis então a solução kantiana da Antinomia do Gosto. O fundamento de determinação do chamado juízo reflexionante estético é uma *Stimmung* subjetiva, e não uma ligação objetiva, entre as faculdades envolvidas no conhecimento. A universalidade da beleza não é outra senão a universalidade, já deduzida na primeira *Crítica*, do conhecimento, melhor dizendo, do poder de conhecer, da possibilidade do conhecimento, na medida em que estão em questão apenas faculdades em busca reflexionante pela consumação de um conhecimento que insiste em se furtar. Bela é, assim, a representação dada que subsumimos sob conceito nenhum, mas sob a unidade pre-conceitual da faculdade dos conceitos e da faculdade das in-

tuições⁷; que referimos a essa *Stimmung* como a um princípio universal, todavia indeterminado do ponto de vista conceitual, universal portanto, mas não objetivo: intersubjetivo.

Mas sabemos que subsumir um diverso é sempre conferir-lhe a forma, determinada ou não, de um princípio pertencente ao sujeito. Desse modo, julgar algo como belo é atribuir-lhe a forma indeterminada da possibilidade não-consumada de seu aparecimento como objeto do conhecimento.

Porque é uma *Stimmung* entre poderes *a priori*, o princípio do juízo de gosto puro gera briga, e tem sentido reivindicar assentimento universal para uma apreciação do belo. Mas porque essa *Stimmung* não é uma regra objetiva, não podemos determinar *a priori* ou apresentar uma demonstração do que é ou deve ser uma forma bela, de tal modo que há todo sentido em discutir, contender (*Streiten*) acerca do belo e nenhum sentido em disputar (*disputieren*), em pretender deduzir a fórmula universal da contemplação correta.

Pois bem, essa, a solução lógica, epistemológica. O *Bestimmungsgrund* do juízo de gosto ligado à universalidade do conhecimento. O princípio de determinação (ou indeterminação) da beleza, a harmonia subjetiva e lúdica do poder ativo e do poder intuitivo, como uma condição da possibilidade mesma do conhecimento. O juízo de gosto como referência de um dado a algo de universalmente pertencente ao sujeito, a algo que, no sucesso do esquematismo objetivo, na consumação do conhecimento, se esconde mas não se ausenta. Algo que justamente por condicionar, por responder pela possibilidade do conhecimento, no impasse do conhecimento, sai do estado de latência, intensifica-se e vivifica-se com vistas ao conhecimento e termina por ter esquematizada (subjetivamente, bem entendido) sua forma heurística, seu caráter meramente formal e condicional, no contorno de uma forma bela.

Perguntamos então: de que mais precisa Kant para fundamentar a possibilidade de um juízo valorativo ao mesmo tempo universal e eminen-

7 Faculdade esta que não é a sensibilidade, como se poderia esperar a partir de uma leitura da primeira *Crítica* e sobretudo da *Lógica*, mas sim a imaginação. Cf. comparativamente KU, Int., VII e §35 e *Lógica: um manual para preleções*. Trad. por Guido Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 29.

temente estético, vale dizer, subjetivo; discutível, mas não disputável? De nada, em princípio.

Mas Kant escreve uma Introdução à KU e uma exposição analítica do juízo de gosto do ponto de vista de sua relação a fins porque acredita necessário explicar noutros termos o princípio do juízo estético puro. Chamaríamos esse segundo modo de caracterização do *Bestimmungsgrund* do gosto de “prático”, porque ele se apresenta como o princípio da finalidade, ou da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) da natureza e porque, como teremos que constatar, a finalidade da natureza é uma noção que tem sua sede no registro do pensamento prático.

Explicação plausível para a entrada em cena do princípio da finalidade: há alguns bons argumentos que apontam para uma preocupação essencialmente sistemática da KU, uma espécie de vocação para costurar os retalhos da teoria crítica e estabelecer a unidade entre seus diversos objetos. Devemos então perguntar, segundo a ordem de encaminhamento de nossa questão: (1). que entende Kant por princípio da finalidade da natureza?; (2) em que medida o princípio da finalidade pode autorizar e patrocinar a tendência sistematizante da KU? E, finalmente; (3) é de fato essa tendência que explica a *Zweckmässigkeit* na terceira *Crítica* e associada ao gosto? Ou será por algum outro motivo que as duas determinações do princípio do gosto, chamadas aqui “epistemológica” e “prática”, precisam conviver no fundamento de determinação do juízo reflexionante estético?

Primeiro ponto. Bem sabemos que princípio é algo de que se parte, mas é mais do que um mero início. É uma força de comando e determinação do que dele parte. Princípio é para Kant, princípio de determinação (*Bestimmungsgrund*). Quando a finalidade (*Zweckmässigkeit*) é princípio de um juízo, então é o “pensamento de um particular como contido sob um universal” que é comandado e determinado por ela. E ela só pode determinar esse pensamento sendo o “universal” que sustenta, comanda e dirige o sentido do particular a ele referido, sob sua unidade pensado. A questão então é: o que o princípio universal chamado “finalidade” comanda, prescreve, determina ou deixa de determinar para o dado que ele funda, principia e contém?

O que é pensado sob a unidade do princípio universal da finalidade é pensado na perspectiva de uma pressuposição heurística, dirá a KU. Pressupomos; pomos prévia e sub-repticiamente no dado que consideramos sob o holofote da finalidade, com vistas a procurar, buscar alguma coisa (*heurisco*), a tese de que ele é o que é e como é porque foi criado por alguém, dirá Kant, por um entendimento, ainda que não o nosso, certamente não o nosso, muito possivelmente superior ao nosso. Pensar algo na perspectiva da finalidade, isto é, julgar algo como final em relação a esse princípio de subsunção, é considerá-lo sob a hipótese de que ele não é simplesmente um elemento da natureza a obedecer às regras necessárias da causalidade natural, mas é, além disso, o resultado da atuação de um princípio intencional que justamente o teve como um fim⁸.

Esse princípio ou fundamento de determinação não pertence nem à faculdade do conhecimento nem à faculdade da apetição. É uma idéia, dirá Kant, produzida por nossa *Urteilkraft*, que pode ou não lançar mão dela. Quando atua sob o comando desse princípio, a faculdade do juízo atua com o que podemos chamar “autonomia judicativa”. Isso assim se explica: a faculdade do juízo, que é o nosso poder de ligar representações particulares a representações universais, pode atuar, e atua no mais das vezes, tanto no registro estritamente teórico, quanto no registro prático. No primeiro caso ela é responsável pela síntese cognoscitiva; refere um múltiplo intuído ao conceito teórico que contém sua regra de ligação. No segundo caso ela responde pelo juízo de conhecimento prático; compara um múltiplo intuído com o conceito não do que ele é mas do que ele *deve ser*; com o conceito pelo qual a razão determina a *Begehrungsvermögen* a querer algo de preferência a não querê-lo;

8 Eis a formulação completa e literal do princípio da finalidade da natureza, que Kant apresenta na Introdução da KU: “Este princípio não pode ser senão este: como leis universais da natureza têm seu fundamento em nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), as leis empíricas particulares, no que diz respeito àquilo que nelas é deixado indeterminado pelas leis universais da natureza, precisam ser consideradas segundo uma tal unidade, como se [*als ob*] um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado, com vistas à [*zum Behuf*] nossa faculdade de conhecimento para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não que desse modo um tal entendimento tivesse realmente que ser admitido...” (KU, Int., IV, p. 253)

enfim, com o conceito de algo como um fim da vontade. A expressão dessa comparação é um juízo valorativo consumado no emprego do predicado “bom” e chamado pela KU de juízo prático; moral-prático, quando em questão está a perfeição interna do objeto julgado, técnico-prático quando ele é julgado do ponto de vista de sua utilidade.

Ocorre, todavia, também, que a faculdade do juízo se encontre na situação de não se ver instada a prestar serviços a alguma das outras duas faculdades superiores do ânimo, a do conhecimento e a da apetição. É aliás esse o assunto da terceira *Crítica* em sua parte assumidamente principal. Uma *Crítica* que seria prescindível, estivesse nosso poder de julgar sempre condenado ao exercício exaustivamente criticado nas duas primeiras, isto é, o da referência objetiva das categorias e do conceito da moralidade⁹. Uma KU Estética tem sentido porque a faculdade do juízo por vezes se encontra entregue a si mesma, de tal modo a oferecer ao *Gemüt* a experiência estética de sua autonomia, do puro poder de julgar. Hipótese da KU: isso ocorre privilegiadamente quando de nosso encontro com a beleza.

Uma tal situação é aquela em que um certo diverso apreendido na sensibilidade suscita a atividade da *Urteilkraft* com vistas a referi-lo a princípios universais dados pertencentes à estrutura da subjetividade, mas ao mesmo tempo, inexplicavelmente, se furta a todo reconhecimento teórico ou prático. É quando desse impasse, dessa aporia do processo judicativo, que se oferece privilegiadamente a uma análise justamente o poder de julgar; a faculdade do juízo entregue e abandonada a si mesma. E ela assim se apresenta porque, na ausência de um conceito do entendimento ou da razão para subsu-

9 Convém observar nesse sentido que é justamente o fato de “nach Begriffen verfahren, wie überall im theoretischen Erkenntnisse”, diríamos, subordinada aos princípios pertencentes à *Erkenntnisvermögen*, que priva a faculdade do juízo teleológica do estatuto de objeto privilegiado da terceira *Crítica*, apesar de seu caráter reflexionante. Dirá Kant, ao menos “*ihrer Anwendung nach, gehört sie zum theoretischen Teile der Philosophie*”, à qual parte a *Urteilkraft* estética é completamente estranha, na medida em que, ao referir seu objeto ao princípio da finalidade formal da natureza, é a única que subsume sob um princípio “*welche die Urteilkraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt*”. Subsumir esteticamente sob *formale Zweckmässigkeit*, e não teleologicamente sob *objektive Zweckmässigkeit* é portanto subtrair-se à esfera de sujeição dos conceitos de objetos. Cf. KU, Int., VIII, pp. 268-270.

mir o diverso apreendido, esse diverso permanece referido exclusivamente à *possibilidade de sua subsunção*, ao que torna ou deveria tornar possível o seu reconhecimento. O poder responsável pela síntese cognoscitiva (nos termos de Kant, aquilo que condiciona subjetivamente a possibilidade do conhecimento) precisa sair do refúgio que o esconde durante um conhecimento sem impasses e vir à cena responder pelo fracasso do que ele deveria, em silêncio, garantir. Ora, o poder superior do ânimo responsável pelas subsunções em geral é o “poder de pensar o particular como contido sob um universal”, definição mesma da faculdade do juízo. É nesse sentido que devemos entender a caracterização, no §35 da KU, do princípio de um juízo que se estabelece nessas condições - justamente o juízo de gosto puro. Esse princípio, que já fora indicado na Introdução como princípio da finalidade para juízos reflexionantes em geral, e no §9 como a *Stimmung* subjetiva de entendimento e imaginação, é agora a própria “*Urteilkraft* ou o próprio poder de julgar (*das Vermögen zu Urteilen selbst*)¹⁰.” A faculdade do juízo é agora ela mesma o princípio e fundamento de determinação de seu exercício judicativo. O diverso previamente apreendido nessas condições, não reconhecido conceitualmente, será subsumido sob a própria *Urteilkraft* como sob a possibilidade de uma subsunção cognoscitiva, sob o poder de julgar enquanto tal, e desse modo receberá a forma conceitualmente indeterminada da possibilidade de um conhecimento¹¹.

Eis então o princípio da finalidade da natureza, princípio supremo e “*heautônomo*” da faculdade do juízo em seu exercício reflexionante. Ele é

10 Eis a formulação de Kant: “*Weil... das Geschmacksurteil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf der subjektiven formalen Bedingung eines Urteils überhaupt. Die subjektive Bedingung aller Urteile ist das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilkraft.*” (KU, §35, p. 381)

11 Parece-nos essa a implicação do fato de o fundamento de determinação do juízo de que a KU faz seu objeto privilegiado, o juízo de gosto puro, definido, de um ponto de vista que chamamos acima “epistemológico”, como *Stimmung* de entendimento e imaginação, ser explicitado como uma *condição subjetiva da possibilidade do conhecimento em geral*. Ao referir o objeto julgado a si mesma como à condição subjetiva da possibilidade de um juízo conceitual, a faculdade do juízo julga-o, mas não conceitualmente, não de modo determinante. Julgar não-subordinada a categorias do entendimento ou a idéias da razão é para a *Urteilkraft*, ao menos na KU, refletir.

Bestimmungsgrund dos juízos reflexionantes, juízos em que a faculdade de julgar refere heurísticamente uma representação dada a si mesma como à condição subjetiva da possibilidade de um conhecimento determinado.

Podemos então responder à pergunta: como o princípio da finalidade explica pretensões sistematizantes na terceira *Crítica*? Faz sentido o anúncio, na Introdução, do projeto da KU de uma unificação sistemática dos domínios anteriormente criticados porque i) a terceira *Crítica* pretende ser uma investigação crítica da faculdade de julgar enquanto tal; ii) porque a faculdade de julgar só se apresenta enquanto tal, vale dizer, não-subordinada aos princípios das outras duas faculdades superiores do ânimo (conhecimento e apetição) - ocasião em que ela é determinante - quando ela é faculdade de juízo reflexionante; iii) porque o princípio supremo da faculdade do juízo reflexionante é o princípio da finalidade da natureza; e, finalmente, iv) porque o princípio da finalidade da natureza é justamente o princípio do pensamento do domínio da necessidade natural como objeto e fim de uma liberdade demiúrgica e intencional.

Pensar a causalidade natural como fim de uma causalidade por liberdade - e isso como uma estratégia heurística na direção do desenvolvimento do conhecimento - descobrir uma condição subjetiva da possibilidade do conhecimento e ainda esbarrar na solução da histórica controvérsia estética acerca da universalidade do belo, eis a grande salada de resultados que a terceira *Crítica*, com pouca cortesia didática, oferece à indignação dos intérpretes. Seja como for, é plausível a anunciada superação do abismo entre o domínio dos conceitos de natureza e o domínio do conceito de liberdade no pensamento finalístico e reflexionante de uma natureza criada desde liberdade, ainda que não a nossa liberdade.

Isso esclarecido, passemos à última questão proposta. O projeto, laconicamente anunciado e não totalmente inequívoco de unificar os domínios do conceito de liberdade e dos conceitos de natureza justifica realmente a indicação da finalidade da natureza como princípio do juízo de gosto? Ou será que essa unificação, anunciada na Introdução - como sabemos, a última parte a ser redigida - não é uma decorrência da investigação estética? A explicação do gosto precisa engolir o princípio da finalidade porque Kant decidiu

escrever duas obras em uma: a obra estética e a obra sistemática sob o título de Crítica do Juízo? Se é esse o caso, então podemos renunciar à penosa tarefa de entender o que tem a ver um pressuposto entendimento demiúrgico com nossa espontânea apreciação de uma coisa bela. Mas se não é esse o caso, é preciso que o princípio da finalidade se justifique completamente no contexto estético de uma investigação acerca do poder de julgar, ainda que os resultados dessa investigação e suas conclusões acerca desse princípio possam vir a ser usados para outros fins.

Justificar a necessidade e a pertinência do princípio da finalidade no contexto estético de uma investigação acerca do poder de julgar é: mostrar que finalidade é algo necessariamente pertencente ao fundamento de determinação do juízo de gosto sobre o belo, juízo esse cuja análise revela privilegiadamente o nosso poder de julgar enquanto tal. Trata-se de mostrar que finalidade não é um conceito transcendental formulado com o objetivo de costurar a unidade de gnosiologia e moralidade no registro da estética, mas sim que, se uma tal unidade estética pode ser aventada, é porque, independentemente desse projeto sistemático, nossa singela e desinteressada avaliação da beleza é, por assim dizer, um juízo final.



A Analítica da Faculdade do Juízo Estética é um enorme esforço para expor e deduzir a problemática, pre-conceitual, subjetiva e indisputável universalidade da beleza. Vimos a solução que Kant fornece para a célebre Antinomia do Gosto. Faz sentido uma universalidade do gosto na medida em que não pode se tratar de uma universalidade lógica, da universalidade discursiva de conceitos do entendimento ou da razão, mas de uma universalidade estética que pode ser vivenciada, de modo contingente, num sentimento de prazer desinteressado chamado favor (*Gunst*). Esse sentimento não é outra coisa senão o estado de ânimo (*Gemütszustand*) do sujeito por obra e arte de uma subjetiva afinação precognoscitiva das faculdades envolvidas no processo do conhecimento, a saber, entendimento e imaginação. Essa afinação, como aquilo a que referimos uma representação dada de modo a poder-

mos avaliá-la como bela, é o princípio e fundamento de determinação do chamado juízo de gosto sobre o belo.

Mas ocorre que o juízo de gosto sobre o belo é um tipo, um subtipo dos chamados juízos reflexionantes, a saber, os estéticos - e não os teleológicos - e a Introdução afirma reiterada e inequivocamente que o princípio e fundamento de determinação dos juízos reflexionantes em geral, isto é, não-determinantes, portanto também o do juízo de gosto, é o princípio da finalidade (*Zweckmässigkeit*). No mesmo problemático sentido, o terceiro momento da Analítica do Belo sustenta explicitamente que nosso juízo de gosto sobre o belo apresenta uma relação de finalidade entre a representação dada e o princípio subjetivo de sua subsunção. Repetimos então nossa pergunta: por que essa dupla caracterização? Melhor, por que essa segunda caracterização, se a primeira já fornecia uma explicação suficiente¹² para a universalidade e necessidade desse tipo de juízo reflexionante.

Queremos crer que a resposta, a ser analisada, se deixa formular nos seguintes termos: porque sem o princípio da finalidade, não há como explicar o caráter estético do juízo de gosto. Com a *Stimmung* das faculdades representativas, Kant prova que a beleza pode ser uma vivência universal e necessária, mas somente com o princípio reflexionante da finalidade ele prova que a beleza pode ser... uma vivência; que nós podemos ter acesso a ela. Trata-se de esclarecer.

Tudo parece remeter a uma tese laconicamente enunciada na Introdução definitiva da KU, exatamente no item VI: “De fato, afirma Kant, não encontramos em nós o mínimo efeito sobre o sentimento de prazer resultan-

12 Ao menos parece ser essa a tese da Dedução dos Juízos de Gosto. Entendendo a tarefa de uma Dedução “canônica” nos termos da caracterização fornecida pela KpV, a saber, como a prova da validade objetiva de determinado princípio *a priori* através da demonstração de que ele é condição da possibilidade do conhecimento de algo que pode ser *dado* alhures [*anderwärts* - independentemente dele], a Dedução da terceira *Crítica* não precisa sustentar que a relação entre o objeto do juízo reflexionante estético e o seu princípio é uma relação *final* para o projeto de provar que a *Stimmung* subjetiva entre entendimento e imaginação é condição da possibilidade do “conhecimento” do caráter estético de um objeto dado. Sobre a mencionada definição da tarefa dedutiva em Kant, cf. KpV, A80 (WBD, 6, p. 160) e o artigo de ALMEIDA, Guido. Crítica, Dedução e Facto da Razão. In: *Analytica*. v.4, n.1, Rio de Janeiro, 1999, pp. 57-84.

te do encontro das percepções com leis, segundo conceitos da natureza universais (as categorias), e não podemos encontrar porque o entendimento procede nesse caso sem intenção e necessariamente, em função de sua natureza¹³.” Tese fundamental, e menos discutida do que gostaríamos, da “Estética” kantiana: só há sentimento de prazer quando e onde há realização de uma intenção. A ligação de uma representação particular a um princípio universal só há de gerar um *Wohlgefallen*, seja ele qual for, se essa relação for uma relação final, o que é o mesmo que dizer: se esse princípio for a representação de algo como um fim. A citação de Kant se traduz: a subsunção de dados sob as categorias do entendimento não é aprazível porque as categorias não são representações que contêm a regra de ligação daquilo que os objetos *devem ser*, mas sim daquilo que eles *são*.

Pois bem, a tese de Kant da Introdução parece mais complicar do que simplificar a aporia da KU, mais kantianamente, a antinomia. Todo prazer deve provir da realização de uma intenção. Mas a Analítica explica: todo sentimento proveniente da realização de uma intenção tem sua origem na existência do objeto, resulta da referência dessa existência à intenção previamente representada e chama-se interesse. Ora, a *qualidade* do prazer próprio ao belo chama-se justamente desinteresse. Conclusão: o prazer no belo, desinteressado, não-intencional e indiferente à existência de qualquer objeto não seria um sentimento de prazer: nem *Wohlgefallen*, nem *Befriedigung*, nem *Lust*.

O item VI da citada Introdução parece complicar um pouco mais a questão: “A realização de toda e qualquer intenção está ligada ao sentimento de prazer”, reafirma Kant, mas completa: no gosto, o prazer acontece “através da relação do objeto com a faculdade do conhecimento, sem que o conceito da finalidade se relacione aqui minimamente com a faculdade da apetição...” Eis que então o sentimento de prazer no belo não só é um sentimento de prazer, para o que diz respeito à realização de uma intenção, como é um sentimento de prazer que curiosamente dispensa o mínimo relacionamento com

13 KU, Int., VI, p. 261.

a faculdade de apetição; curiosamente porque em princípio não conhecemos de que outro modo pode o sujeito intencionar algo, ter em algo um fim, senão que justamente sua faculdade da apetição seja determinada pela representação desse fim. Mais ainda, além de dispensar qualquer relação com a apetição, o sentimento de prazer no belo, diz Kant na frase citada, provém justamente de uma relação do objeto com a faculdade do conhecimento, uma relação que em si mesma, a guiarmo-nos pela proposição anterior, pode tudo menos gerar prazer.

A síntese da solução que Kant propõe para todo esse conflito é a seguinte: i) Sim, o que sentimos por ocasião da contemplação do belo é um sentimento de prazer. ii) A tese da ligação de todo sentimento de prazer com a realização de uma intenção permanece intacta. iii) É possível haver prazer, portanto intenção e finalidade, sem, todavia, a subsunção de uma representação dada a um princípio de nossa faculdade de apetição. É o caso do gosto. iv) É possível que sejamos remetidos a uma relação de finalidade e à idéia de uma intencionalidade pela via das nossas faculdades cognoscitivas, e não pela via de nossa vontade.

Devemos então concentrar nossa atenção nos três últimos pontos. Seja o ponto [ii], acerca da tese da ligação entre prazer e intencionalidade: nota-se de saída que, formulada na Introdução, ela aparece como um axioma ao longo de toda a Analítica. Kant simplesmente não discute a possibilidade de um prazer desvinculado da realização de um fim, determinado ou não, material ou formal. A análise do juízo de gosto do ponto de vista de sua qualidade, antes de concluir pelo desinteresse de nossa contemplação estética, faz questão de distinguir o juízo de gosto de juízos de conhecimento teórico, afirmando que estes não são absolutamente estéticos¹⁴. Significa: eles não são proferidos com base num sentimento porque se fundam em conceitos do entendimento e esses “conceitos não oferecem nenhuma passagem ao senti-

14 Evidentemente no sentido que a terceira *Crítica* atribui ao termo “estético”.

mento de prazer”¹⁵. Somente depois desse esclarecimento, Kant começa a falar em interesse; somente então entram em cena outros dois tipos de juízo que, esses sim, podem vir a ser confundidos com o juízo de gosto, justamente porque têm uma ligação com o sentimento, apresentam uma relação de finalidade, dizem respeito à realização de intenções; são eles o juízo sobre o agradável e o juízo sobre o bom. Aparece assim como claro para Kant que o domínio de suas análises e distinções, se em questão está o gosto, é o domínio dos juízos de finalidade, melhor, daqueles juízos fundados em algum princípio intencional.

Observa-se, em segundo lugar, que há dois raros momentos na KU¹⁶, em que Kant parece autorizar uma discussão dessa tese. Em ambos, entra em jogo o problemático e controvertido estatuto do respeito moral. A questão assim se formula: se todo sentimento implica a satisfação de uma intenção, se o respeito moral é um sentimento, qual é a representação prévia de um fim a cuja satisfação corresponde o respeito? Com muita coerência, Kant não nos deixa responder que é a representação do *Endzweck*, de um mundo moral como fim de nossa vontade racionalmente determinada. Ora, não há dúvida de que haja uma satisfação proveniente da conformidade de uma ação em relação ao princípio supremo da moralidade. Expressamos, aliás, essa satisfação¹⁷ em juízos que Kant classifica como moral-práticos, um subtipo dos juízos genericamente expostos no segundo momento da Analítica do Belo sob o título de “juízos sobre o bom”. Mas note-se: a satisfação proveniente dessa relação de conformidade final não é o respeito moral. Explica o §12: o respeito, como um sentimento *a priori*, não pode decorrer, como efeito, de uma relação de finalidade qualquer. Uma tal decorrência expressa uma relação de causalidade que é empírica e, como tal, só pode ser conhecida *a posteriori*. Define então Kant: o sentimento de respeito moral não provém da satisfação de um fim; ele é nosso próprio estado de ânimo por ocasião da determinação

15 KU, §6, p. 289.

16 A saber, no §12 e no §42, conforme a exposição que segue.

17 Termo este que traduz, aqui para nós, *Befriedigung*, mais do que *Wohgefallen*.

de nossa vontade pela lei moral¹⁸. Essa determinação é de fato a representação de um fim a ser realizado e cuja realização haverá de gerar um prazer, mas um prazer absolutamente outro que não o respeito; um prazer prático, expresso como um resultado *a posteriori* num juízo prático; na classificação de Kant, um juízo acerca da perfeição interna de uma ação.

Sendo tudo desse modo, então seria o respeito um sentimento de prazer sem qualquer relação com a satisfação de uma intenção. Essa objeção virá a ser dirimida apenas no §42, numa discussão acerca da possibilidade de um interesse pelo belo. Em poucas palavras, o respeito não é efeito (*Wirkung*) de uma causalidade final, não é portanto dependente de interesse. Mas, na condição de estado de ânimo quando da determinação da vontade pela lei moral, ele produz (*hervorbringt*) um interesse pela realização da moralidade: ele determina nossa faculdade da apetição a intencional algo como um fim. O respeito, portanto, não faz sentido fora de uma relação de finalidade, a saber, moral prática, e a tese da relação necessária entre sentimento e finalidade permanece intacta.

Explicação do terceiro ponto, que postula: há um prazer, portanto uma relação de finalidade, que independe de nossa faculdade de apetição. Kant introduz o princípio da finalidade como princípio supremo da faculdade do juízo reflexionante, justamente para explicar a possibilidade de um prazer desinteressado. Haverá interesse, e portanto um prazer outro que não o da beleza, sempre que referirmos a representação em questão a fins de nossa faculdade de apetição, racionais ou patológicos. Os juízos que expressam essas relações de finalidade “material”¹⁹ são os chamados juízos sobre o bom e

18 KU, §12, p. 301.

19 O termo “matéria” é empregado por Kant no §38, dedicado à dedução dos juízos de gosto. Ele delimita um critério de distinção que finalmente isola o juízo estético puro. Esse juízo é “final”, como todos os juízos que envolvem uma referência ao sentimento de prazer, mas os dois outros, ainda que distintos entre si do ponto de vista da quantidade e da modalidade, distinguem-se em conjunto do juízo de gosto pelo interesse de seu sentimento relativamente à realização de uma finalidade *material*. Desinteressado, o sentimento do gosto puro é a expressão da mera *forma* de uma relação de finalidade.

sobre o agradável. Por outro lado, não haverá prazer algum se referirmos a mesma representação a um conceito teórico do entendimento. Mas se, em vez disso, referirmos uma representação à suposição ideal de que ela é o fim de um princípio intencional, não a estaremos conhecendo e tampouco aspirando à sua existência; não haverá, portanto, nem conhecimento, nem interesse. No entanto não deixamos de nos mover no registro da finalidade, logo, no registro do prazer. O princípio da finalidade de que faz uso a faculdade do juízo entregue a si mesma, não-subordinada ao conhecimento ou à apetição, não implica de nossa parte a representação de um fim, nosso interesse por algo. Por isso afirma Kant que, assim usada, a suposição heautônoma e heurística de um entendimento demiúrgico é o princípio de uma finalidade formal, o que é o mesmo que dizer: uma finalidade sem fim. Não estivesse presente o princípio da finalidade no fundamento de determinação do juízo de gosto sobre o belo, fosse esse fundamento caracterizado apenas como o jogo afinado de faculdades cognoscitivas, a referência da coisa bela a essa *Stimmung* não geraria nenhum prazer. É que se o conhecimento teórico, se o esquematismo objetivo em si mesmo não gera prazer, tampouco podemos encontrá-lo na simples afinação subjetiva de faculdades, que condiciona a possibilidade desse conhecimento.

Finalmente, trata-se de situar o sentido e a relevância da última questão acima formulada. Seu encaminhamento, que permanece para nós como tarefa, terá que coincidir com o esclarecimento da segunda questão que nos propusemos no início. Esta questão diz: de que modo convivem no fundamento de determinação do juízo de gosto puro a caracterização epistemológica e a caracterização prática? Em outros termos: qual relação une a afinação subjetiva das faculdades de conhecimento e o princípio da finalidade da natureza, ambos apontados, em momentos diferentes da KU, como princípio do juízo reflexionante estético? A pergunta ganha agora uma formulação mais precisa: de que modo nossas faculdades cognoscitivas, sintonzadas, afinadas e vivificadas num jogo reflexionante por ocasião do encontro com algo que virá a merecer o predicado “belo”, nos podem condu-

zir, à revelia da apetição, à vivência de uma relação de finalidade, portanto, a um sentimento de prazer? Do encaminhamento dessa questão depende menos a compreensão do sistema do pensamento crítico do que a da unidade, da organicidade, e do sentido de conjunto da própria *Crítica da Faculdade do Juízo*.

Resumo

A terceira *Crítica* de Kant é uma investigação acerca de nosso poder de julgar. Mas ela entende que o caminho de uma tal investigação deve ser a pergunta por um tipo de juízo chamado juízo de gosto sobre o belo ou juízo reflexionante estético. Por ser ao mesmo tempo estético e digno de uma investigação crítica, o juízo de gosto sobre o belo precisa conciliar, em seu fundamento de determinação, um sentimento e um princípio necessário e universalmente válido. O sentimento em causa é o prazer estético desinteressado e o princípio necessário é uma certa harmonia subjetiva das faculdades de conhecimento. Como se não bastasse essa dupla caracterização, Kant introduz um terceiro elemento no fundamento de determinação do juízo de gosto, que explica sua essência não-determinante: ele é o princípio da finalidade formal da natureza. Nosso objetivo aqui é compreender no que consiste cada um desses três elementos, mostrar que o envolvimento do princípio da finalidade se justifica estrategicamente como uma ligação entre o sentimento de prazer do juízo de gosto e o fundamento subjetivo de sua universalidade, e perguntar pela compatibilidade, no princípio do juízo de gosto, entre o princípio da finalidade e a harmonia das faculdades de conhecimento.

Palavras-chave: finalidade, gosto, beleza.

Abstract

Kant's third *Critique* is an investigation into our power of judgement and its guiding-thread is the question in respect of the nature of a judgement called judgement of taste or aesthetic reflective judgement. As aesthetic and simultaneously entitled to a critique, the judgement of taste must gather in its determining ground a feeling and a necessary universally valid principle. The feeling is the disinterested aesthetic pleasure and the necessary principle is a certain subjective harmony between the faculties of knowledge. Beyond these two components, Kant introduces a third element in judgement of taste's determining ground: the principle of formal finality of nature. Our purpose in this paper is i) to understand the nature and the role of each of these three elements; ii) to argue that the principle of finality is strategically justifiable as a connection between the judgement of taste's feeling of pleasure and the subjective ground its universality and iii) to investigate the compatibility, in the principle of the mentioned judgement, between finality and the harmony of the faculties of knowledge.

Keywords: finality, taste, beauty.

Normas para colaboradores

- 1 A revista *STUDIA KANTIANA* aceita os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2 As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Esses dados aparecerão no final do texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados em disquete, com duas cópias impressas. O processador de texto deverá ser Word, em conformidade com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;
 - 4.2 Podem ser formatados textos em bold, italic, superscript, subscript. Porém, não deverá ser formatado nenhum parágrafo, tabulação ou hifenizado.
 - 4.3 Caso não seja possível digitar os números das notas em superscript, digitar um espaço e a letra "n" antes do número. Ex.: n1 (que significa nota de rodapé número 1).
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação: página).
- 6 A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em 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 (11) 38183761 fax (11) 2112431
ricardor@usp.br