

Membros do Centro de Estudo da História da Filosofia Moderna e Contemporânea (CEMODECON)

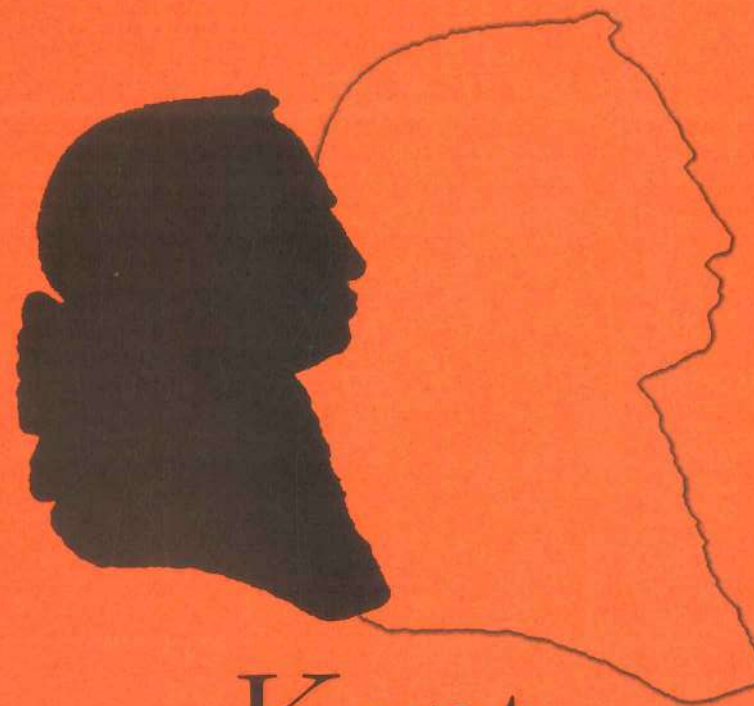
Membros Efetivos

Fausto Castilho, Luiz B. L. Orlandi, Luiz Roberto Monzani, Zeljko Loparic, Arley Ramos Moreno, Marcos Lutz Müller, Osvaldo Giacóia Jr., Silvio Seno Chibeni, Fátima Évora, Marcos Nobre

Membros Associados

Adriane da Silva Cavalcanti, Alexandra Ferreira, Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, André Duarte, André Luís Mota Itaparica, Benedito Nunes, Bento Prado, Benvólio Evangelista da Silva, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Cíntia Vieira da Silva, Claudinei Aparecido Freitas da Silva, Cristiano Rezende, Daniel Perez, Eladio Constantino Pablo Craia, Enildo Stein, Erick Calheiros, Francisca Cabrera, Franklin Leopoldo e Silva, Hélio Rebello Cardoso Júnior, Jeanne-Marie Gagnebin, Joãozinho Beckenkamp, Jorge Alberto da Costa Rocha, Júlia Maria Costa de Almeida, Luciene Torino, Marcelo Moschetti, Marcio Benchimol de Barros, Marcos Seneda, Marilena Chauí, Nelson Matos de Noronha, Olgária Matos, Orlando Tambosi, Peter Pál Pelbart, Reinaldo Furlan, Renato Janine Ribeiro, Ricardo Terra, Roberto Machado, Robson Reis, Valério Rohden, Vicente Sampaio, Wagner Elias, Rodrigo Paiva, Ubirajara Marques Rincon.

MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS



Kant



CEMODECON
IFCH-UNICAMP

M
O
D
E
R
N
O
S

E

C
O
N
T
E
M
P
O
R
Â
N
E
O
S

C
E
M
O
D
E
C
O
N

2
0
0
0
-
1

MODERNOS
E
CONTEMPORÂNEOS



Kant

Curador da Edição
Fausto Castilho



CEMODECON
IFCH-UNICAMP

ANO 2000 - I

SUMÁRIO

Apresentação	05
Joãosinho Beckenkamp Crítica e Conceito	07
Alexandre Ferreira A Tese de Heidegger Sobre o Ser em Kant	61
Erick Calheiros de Lima Kant e a Sistemática Filosófica: O Projeto da Terceira Crítica	81
Daniel Omar Perez A Predicação do Ser. A Análise Kantiana no Período Pré-crítico. Uma Aproximação Lógico-Semântica do Texto <i>Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio</i>	149
Orlando Tambosi Kant Contra Hegel e Marx: A Questão da Dialética no Debate Italiano do Pós-Guerra	185

APRESENTAÇÃO

Este primeiro número de MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS, – coincidentemente também o primeiro da série de especiais que se consagrarão a autores, temas e tendências, – reúne estudos sobre Kant, elaborados no quadro dos programas de Mestrado e Doutorado em Filosofia do DF-IFCH-UNICAMP. Bem diversos entre si, os caminhos por onde vão seu autores, – membros todos eles do CEMODECON, – desenham um mapa de interpretação plural. Pluralidade interpretativa que, apanágio seu, toca à universidade salvaguardar e promover.

De outra parte, o lançamento da revista constitui o passo inicial no propósito de difundir os resultados parciais ou finais de estudos realizados em pós-graduação, tanto em Campinas quanto alhures, em instituições congêneres. Este, como se sabe, constitui um enunciado de extrema relevância na definição da proposta de trabalho adotada por nosso centro de estudo.

A revista será publicada pelo menos uma vez por ano. Cada número, geral ou especial, estará sob a responsabilidade de um curador de edição, o qual poderá solicitar à diretoria que esta designe uma comissão editorial qualificada para auxiliá-lo na execução de seu trabalho.

**

Finalmente, um registro importante: o curador do presente número não poderia ter levado a bom termo seu encargo não fosse a valiosa e generosa colaboração das seguintes pessoas: Professora Luciene Maria Torino, da Universidade Federal de Uberlândia e pós-graduanda do Programa de Mestrado, na fase inicial do recebimento do material, definição do projeto gráfico, reunião, primeira formatação, compaginação dos artigos, sugestões de capa, contra capa, lombada, bem como primeira revisão dos textos. Fase inicial em que foram igualmente de muita valia as sugestões de capa e lombada feitas pela Professora Josette Monzani. Realmente decisiva foi em seguida a constante e entusiasta colaboração do pós-graduando Erick Calheiros de Lima, – os primeiros frutos de sua dissertação de Mestrado ficam aliás patentes no artigo de sua autoria, que mais adiante se poderá ler, – o qual participou das subseqüentes revisões, incluindo ou não a devolução dos textos aos seus autores; dos procedimentos de ajuste da redação a normas relativas a bibliografia, nome de autor,

título de publicação, repetição de referência, inserção de citação em português ou em outro idioma, uso de negrito e grifo, etc.

A essas pessoas, às quais é de justiça se acrescente o nome da Professora Doutora Leila Ferreira, Coordenadora dos Programas de Pós-Graduação do IFCH-UNICAMP, pela ajuda financeira proporcionada à edição, os agradecimentos do

Curador da Edição

Campinas, julho 2000.

CRÍTICA E CONCEITO¹

Joãosinho Beckenkamp*

Resumo: A filosofia crítica de Kant se mostra, em sua articulação sistemática, como constituída de vários momentos, tendo na concepção crítica do conceito e do juízo seu fundamento último. Propõe o artigo que se distinga entre filosofia crítica e filosofia transcendental, tratando-se esta como um dos momentos daquela.

1. Sistema da Razão Pura e Crítica

O procedimento sintético seguido por Kant na *Crítica da Razão Pura*, que reconstrói o sistema ou o todo a partir de seus elementos ou de suas partes, levou muitos dos seus leitores a perder de vista o fim último ou o todo sistemático que a obra visava expor em seus traços fundamentais. Em artigo propondo uma leitura sistemática da obra, Lewis White Beck arrolava algumas destas leituras parciais:

“Alcançar “o fim unitário, supremo e interno” (A833;B861) da razão é estabelecer “uma ciência completa e certa” da razão em todas as suas partes e funções. Não é meramente responder à questão “Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” ou responder a Hume ou estabelecer uma metafísica da experiência ou expor as pretensões da metafísica especulativa”².

* Doutor em Filosofia pelo DF-IFCH-UNICAMP. Professor de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

¹ Este texto constitui o primeiro capítulo (introdutório) de minha tese de doutoramento, *Conceito e Crítica: Estudo sobre a Gênese do Conceitualismo Kantiano*, defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Sou particularmente grato a W. Carl e a Z. Loparic, sob cuja influência foi se cristalizando uma leitura mais sistemática da obra de Kant, de que o presente texto é uma primeira amostra.

² L. W. Beck, “*Toward a Meta-Critique of Pure Reason*”, p. 33-34.

A lista poderia ser estendida com leituras que vêm na crítica da razão pura basicamente uma teoria do conhecimento, uma filosofia da ciência, teorias do espaço/tempo e do conhecimento matemático, etc. É certo que todas estas leituras encontram na crítica da razão pura algo em que se apoiar e não estão simplesmente forçando o texto. O que lhes falta, eventualmente, não é necessariamente a correção na interpretação das passagens lidas, mas a visão do todo e esta, nas palavras insistentes de Kant, é fundamental para entender cada uma das partes.

Da forma mais enfática a necessidade de uma leitura articulada é exposta nos *Prolegomena a toda Metafísica Vindoura*, recorrendo-se inclusive à metáfora do organismo:

Mas, a razão pura é uma esfera tão isolada, em si mesma tão inteiramente conexa, que não se pode tocar em parte nenhuma da mesma sem tocar em todas as demais e não se pode chegar a nada sem antes ter determinado o lugar de cada parte e sua influência sobre as outras ... e, como na articulação de um corpo organizado, o fim de cada membro só pode ser derivado do conceito completo do todo (Prol., A19; AA IV, 263).

Se não se pode compreender o fim de cada parte sem sua referência ao todo em que está integrada, então é imprescindível chegar à compreensão da idéia do todo para evitar a fragmentação das leituras parciais. Qual é, pois, a idéia que Kant apresenta desta esfera da razão pura?

O fim último da razão e, portanto, a idéia que norteia toda a esfera da razão pura é um fim prático e moral, a idéia do sumo bem, na qual se obtém uma resposta última à questão: que se deve fazer, se a vontade é livre, se existe Deus e se a alma é imortal? Em última instância, a especulação da razão visa dar conta destes três objetos:

O propósito último, em que resulta finalmente a especulação da razão no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus (KrV, A798;B826).

Todo o aparato da razão em seu uso especulativo está voltado para estes três objetos, os quais apontam, por sua vez, para um propósito mais longínquo, não mais da razão especulativa, mas da razão prática:

Estes mesmos, no entanto, têm de novo seu propósito mais longínquo, a saber, o que se deve fazer, se a vontade for livre, se existir um Deus e um mundo futuro. Uma vez que isto diz respeito a nosso comportamento em relação ao fim supremo, o propósito último da natureza sabiamente providencial na constituição de nossa razão está voltado propriamente só para o moral (KrV, A801;B829).

Esta articulação interna da esfera da razão pura, a partir da idéia prática de um fim último, tem conseqüências não só para a distribuição dos temas pelas três grandes obras críticas de Kant, mas determina a sistemática da própria crítica da razão pura.

Tendo em vista o fim último do sumo bem, a razão articula todos os conhecimentos em um sistema, opondo-se à fragmentação, tal como o marceneiro não deixa valer por si mesmo os diversos materiais de sua oficina, reunindo-os na construção de uma peça:

Sob a regência da razão nossos conhecimentos não podem de forma alguma constituir um agregado, mas têm de perfazer um sistema, nele somente podendo apoiar e fomentar os fins essenciais da mesma (KrV, A832;B860).

A razão tem como princípio a unificação do múltiplo dos conhecimentos sob uma única idéia, constituindo assim a unidade do sistema. Todos os conhecimentos da razão ou da faculdade cognoscitiva superior (cf. *KrV*, A835;B863) são conhecimentos a partir da construção de conceitos, e se chamam matemáticos, ou a partir de conceitos, e se chamam filosóficos (cf. *KrV*, A837;B865). O conhecimento da razão acerca da relação de todo conhecimento ao fim último da razão humana é um conhecimento filosófico e, portanto, a partir de conceitos. A filosofia, como sistema de todos os conhecimentos filosóficos, articula-se a partir da idéia de um fim último, constituindo "a ciência da relação de todos os

conhecimentos aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)” (*KrV*, A839;B867). Os fins essenciais da razão humana articulam-se em torno de um fim supremo que só pode ser estabelecido a partir da moral, cabendo à filosofia moral o primado em todo o sistema filosófico (cf. *KrV*, A840;B868).

A filosofia pura, que articula os conhecimentos a partir da razão pura, é dividida em dois momentos, o propedêutico, “que investiga a capacidade da razão em vista de todo conhecimento puro *a priori* e se chama crítica” (*KrV*, A841;B869), e o sistemático ou “o sistema da razão pura (ciência), [que investiga] todo o conhecimento filosófico a partir da razão pura (tanto o verdadeiro quanto o aparente) na conexão sistemática, e se chama metafísica” (*KrV*, A841;B869). Apesar de Kant nunca ter chegado a apresentar o sistema completo da metafísica e apesar desta investigação estar voltada para os fundamentos da crítica, que no sistema da filosofia cumpre apenas uma função propedêutica, a articulação do sistema é importante, porque, cabendo à crítica esboçar o plano do sistema, esta articulação deverá se tornar patente no desenvolvimento da própria crítica. A metafísica se divide, de acordo com o uso especulativo ou prático da razão pura, em metafísica da natureza e metafísica dos costumes:

Aquela contém todos os princípios racionais puros, a partir de simples conceitos (com exclusão, portanto, da matemática), do conhecimento teórico de todas as coisas; esta, os princípios que determinam a priori o fazer e o deixar de fazer (KrV, A841;B869).

Como se verá em seguida (2.1.3.), a metafísica dos costumes ou a moral, apesar de situar-se além da razão pura em seu uso especulativo, constitui o referente da crítica em uma de suas funções fundamentais.

Em sentido estrito, no entanto, a metafísica é a metafísica da razão especulativa e esta se divide em filosofia transcendental, que “considera apenas o entendimento e a própria razão em um sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral, sem assumir objetos que sejam dados (ontologia)” (*KrV*, A845;B873), e a fisiologia da razão pura, que “considera a natureza, i. é, o conteúdo de objetos dados” (*KrV*, A845;B873). Novamente, cabendo à crítica apenas traçar o plano

do sistema, ela não há de apresentar uma filosofia transcendental completa, mas deverá ainda assim lançar seus fundamentos, o que constitui uma de suas funções, como se verá (2.1.1.).

Na fisiologia ou estudo racional da natureza, o uso da razão pode ser físico e imanente ou hiperfísico e transcendente. Na fisiologia imanente, a razão pura pode considerar ou os objetos dados nos sentidos externos, tendo como alvo o conceito de matéria ou natureza corpórea e constituindo a física racional, ou o objeto do sentido interno, tendo como alvo o conceito de alma ou de uma natureza pensante e constituindo a psicologia racional. A física racional, aliás, desenvolvida em *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786), e a metafísica dos costumes, desenvolvida na *Metafísica dos Costumes* (1797), são as únicas partes do sistema que chegaram a ser desenvolvidas por Kant. Na fisiologia transcendente, a razão se reporta a uma conexão dos objetos da experiência que ultrapassa toda e qualquer experiência possível; podendo esta conexão ser interna ou externa, constitui a pretensão de um conhecimento transcendente do mundo ou cosmologia racional, que tem como alvo a conexão interna de toda a natureza, e um conhecimento de Deus ou teologia racional, que tem como alvo “a conexão do todo da natureza com um ser acima da natureza” (*KrV*, A846;B874). Com relação a estes alvos transcendentais da razão pura, a crítica também terá uma função específica a cumprir, como se verá (2.1.2.).

Na elaboração da crítica da razão pura, que serve a um só tempo como propedêutica ou exercício preliminar ao sistema da metafísica e como delineamento do plano geral desse sistema, deverá se mostrar pelo menos um esboço da articulação dos diversos momentos do sistema em torno do “fim principal da felicidade universal” (*KrV*, A851;B879).

2. O Programa de uma Crítica da Razão Pura

Em relação ao sistema da razão pura, cabe à crítica em geral a tarefa de esboçar seu plano:

Portanto a crítica contém todo o plano bem examinado e aprovado, de acordo com o qual pode ser erigida uma metafísica como ciência (Prol., A189; AA IV, 365).

A idéia de uma metafísica como ciência, possível a partir da crítica da razão pura, contrapõe-se tanto à metafísica como disposição natural do homem quanto à metafísica das escolas. Com relação à primeira, a crítica da razão pura desempenha uma função catártica e necessária: catártica, porque destinada à purificação, e necessária, porque as especulações metafísicas têm sua origem na própria razão humana:

Que o espírito do homem abandone algum dia inteiramente as investigações metafísicas é tão pouco de esperar quanto que nós um dia parássemos simplesmente de respirar, para não aspirar sempre ar impuro (Prol., A192; AA IV, 367).

Cabe, então, à crítica da razão pura a tarefa de purificar o ar que a razão humana necessariamente respira. Com relação à metafísica das escolas, particularmente a wolffiana, Kant acredita que ela só não alcançou o status de ciência porque lhe faltou o trabalho prévio da crítica (cf. *KrV*, BXXXVI), sendo tarefa da crítica da razão pura traçar o plano da metafísica como ciência: esta não existe antes daquela, pois “seu germe tem de estar antes completamente preformado na crítica” (*Prol.*, A194; AA IV, 368).

Esta idéia de um trabalho prévio ou propedêutico ao sistema leva “à idéia de uma ciência particular que pode ser chamada de crítica da razão pura” (*KrV*, A10-11; B24). O objetivo desta ciência é investigar as fontes e os limites do conhecimento a partir da razão, preparando o terreno para o sistema de todos os conhecimentos da razão pura:

*assim podemos considerar uma ciência do mero julgamento da razão pura, de suas fontes e limites, como a propedêutica ao sistema da razão pura. Uma tal (ciência) não poderia ser chamada uma doutrina, mas apenas crítica da razão pura e sua utilidade seria em vista da especulação efetivamente apenas negativa, não servindo para a ampliação mas apenas para a purificação de nossa razão e mantendo-a livre de erros, o que é já ter ganho bastante (*KrV*, A11; B25).*

Investigação das fontes da razão pura, estabelecimento de seus limites, utilidade negativa do ponto de vista da especulação: a crítica da

razão pura há de cumprir várias funções, naturalmente interligadas entre si por atenderem a necessidades da razão pura que constitui em si mesma um todo articulado.

2.1. Funções da Crítica

Em sua articulação mais elementar, a crítica da razão pura proposta por Kant atende a três funções fundamentais, todas suficientemente desenvolvidas na *Crítica da Razão Pura*³. No prefácio à segunda edição desta obra, encontra-se um breve esboço destas três funções em sua relação com o programa da metafísica ou sistema da razão pura. A primeira função que a crítica da razão pura cumpre é fundante, realizando uma “dedução de nossa capacidade de conhecer *a priori*” (*KrV*, BIX). Trata-se da investigação das fontes da razão pura, que estabelece a possibilidade de um conhecimento *a priori* e “promete à metafísica em sua primeira parte, em que ela se ocupa de conceitos *a priori* a que podem ser dados de forma adequada os objetos correspondentes na experiência, o seguro caminho de uma ciência” (*KrV*, BXVIII-XIX).

Da investigação da possibilidade de um conhecimento da razão pura resulta, no entanto, uma cláusula limitante, que serve de máxima da crítica da razão pura em sua segunda função:

*Mas tem-se desta dedução de nossa capacidade de conhecer *a priori* na primeira parte da metafísica um resultado estranho e aparentemente bastante desvantajoso para o fim total da mesma, do qual se ocupa a segunda parte, a saber, que com a mesma (capacidade de conhecer *a priori*) nós nunca podemos ultrapassar os limites da experiência possível, o que é no entanto justamente o objetivo principal dessa ciência (*KrV*, BXIX).*

³ Rompendo com as leituras corriqueiras na época, M. Heidegger abre sua interpretação da *Crítica da Razão Pura* com uma clara enunciação das três funções da crítica, caracterizadas por ele como “fundamentação da filosofia transcendental ou ontologia” (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 59), “restrição do possível conhecimento *a priori* da razão pura, i. é, crítica” (*ibid.*, p. 61) e “uma função positiva em vista da constituição de uma metafísica, não teórico-dogmática, mas sim prático-dogmática” (*ibid.*, p. 61). Seu comentário se limita, no entanto, a uma interpretação parcial da primeira função.

A segunda função da crítica da razão pura é, portanto, negativa e visa estabelecer a impossibilidade de conhecer algo situado além dos limites da experiência possível; ela é necessária, porque a razão é compelida, na busca do incondicionado, a ir “além do limite da experiência e de todos os fenômenos” (*KrV*, BXX), não podendo repousar antes de ter chegado ao incondicionado ou então ao conhecimento de que esta meta é inalcançável.

Se a crítica da razão pura em sua segunda função faz um uso negativo da noção de limite da experiência, cabe-lhe ainda o mérito de um uso positivo da mesma, o que constitui sua terceira função. Na passagem acima citada, dizia-se que o resultado da investigação de nossa capacidade de conhecer *a priori* é “aparentemente [*dem Anschein nach*] bastante desvantajoso para o fim total da metafísica”, porque a limita à experiência possível. Em sua terceira função, a crítica da razão pura mostra que esta desvantagem da limitação é apenas aparente, porque ela acaba deixando em aberto o lugar em que se pode estabelecer a razão pura em seu domínio prático, na medida em que estabelece a impossibilidade de qualquer conhecimento ir além dos limites da experiência possível:

*Agora, resta-nos sempre ainda, depois de ter sido negado todo avanço da razão especulativa neste campo do supra-sensível, ver se não se encontram em seu conhecimento prático dados com que determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e deste modo chegar, de acordo com o desejo da metafísica, além do limite de toda experiência possível com nosso conhecimento a priori, mas possível apenas numa perspectiva prática (*KrV*, BXXII).*

Para a salvaguarda deste lugar, vazio para a especulação mas pleno de conteúdo para a razão prática, a crítica da razão pura lança mão de um uso polêmico da noção de limite, forçando os que contestam a moral e a religião a reconhecer sua própria ignorância e mantendo assim incólume o domínio em que a razão pura propõe a efetivação de seu fim último, o sumo bem ou o reino de Deus no mundo.

2.1.1. Função Fundante

A crítica da razão pura é, então, “a investigação da possibilidade e dos limites da razão pura como a capacidade do conhecimento a partir de princípios *a priori*” (*KU*, AIII). Sua primeira tarefa será “expor as fontes e condições de possibilidade” (*KrV*, AXXI) do conhecimento a priori da razão pura. A partir dos *Prolegomena a Toda Metafísica Vindoura* (1783), Kant passa a tratar desta tarefa em sua formulação canônica: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?⁴

Juízos sintéticos, diz Kant, “acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que nele não foi pensado de modo algum e não poderia dele ter sido extraído por análise alguma” (*KrV*, A7;B11), sendo por isto juízos ampliativos (*Erweiterungsurteile*) de nosso conhecimento acerca do que é pensado no sujeito. Os juízos analíticos, em contrapartida, só explicitariam no predicado o que já foi pensado no sujeito. Contra toda uma tradição, que pretende que os conhecimentos tanto da matemática quanto da metafísica são dados em juízos analíticos, Kant considera sintéticos os juízos matemáticos e metafísicos fundamentais. Como, por outro lado, estes juízos se apresentam com uma pretensão de necessidade e universalidade que nenhuma experiência efetiva pode conferir, devem ser considerados *a priori*, o que faz deles um problema, na medida em que não se limitam a extrair do sujeito o que estava nele contido, como os juízos analíticos, nem podem recorrer à experiência para legitimar sua pretensão de verdade, como os juízos sintéticos *a posteriori* ou empíricos. Ora, o interesse da investigação kantiana está voltado para os juízos metafísicos e é com vistas a uma possível fundamentação de suas pretensões cognitivas que se concebe uma crítica da razão pura, cujo problema fundamental será, por isto: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Que tais juízos são possíveis, não parece ser objeto de dúvida, uma vez que a matemática está aí como um exemplo de ciência baseada em juízos sintéticos *a priori*:

*A matemática dá o exemplo brilhante (*KrV*, A712;B740).*

⁴ Cf. *Prol.*, A41; *KrV*, B19, *Fortschritte*, A24.

Exemplo não para ser imitado pela filosofia, como faziam os wolffianos, mas para orientar a investigação acerca dos conhecimentos *a priori* da razão. Pois entre a matemática e a filosofia há uma diferença fundamental na maneira de fundamentar suas pretensões cognitivas: aquela remete à construção de seus conceitos na intuição, algo que esta não pode fazer, devendo fundamentar suas pretensões a partir dos próprios conceitos (cf. *KrV*, A713;B241).

Com isto está definido o caminho a ser seguido pela crítica da razão pura na solução do problema da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* no âmbito da filosofia: todo o seu trabalho terá de se satisfazer com os conceitos que encontra na razão pura, devendo fundamentar as pretensões de conhecimento da filosofia, a partir de uma análise conceitual. Ou seja, a crítica da razão pura deverá cumprir sua função de fundamentar a filosofia transcendental dentro dos limites que lhe são postos pela discursividade da razão em suas operações conceituais, limitando-se ao “uso discursivo da razão segundo conceitos” (*KrV*, A719;B747).

Não tendo por objetivo apresentar o conjunto da filosofia transcendental, ela enfrentará sua tarefa concentrando-se no conjunto mais elementar dos conceitos puros do entendimento, dos quais seguiriam os demais conceitos da filosofia transcendental. Se for possível mostrar que a razão pode ter conhecimentos sintéticos *a priori* a partir destes conceitos, então a crítica terá mostrado que são possíveis juízos filosóficos ou transcendentais ou metafísicos. Este ônus gigantesco acaba recaindo, assim, sobre aquilo que Kant intitula “a dedução transcendental das categorias”, que “deve estabelecer primeiro a possibilidade de uma metafísica” (*Prol.*, A14; AA IV, 260). Nesta medida, deve-se concordar com Wolfgang Carl, quando insiste em que “não pode haver metafísica sem uma dedução das categorias”⁵. Na Dedução Transcendental das Categorias e na subsequente Analítica dos Princípios do Entendimento Puro, a crítica da razão pura traça os fundamentos da filosofia transcendental, lançando a base de toda metafísica vindoura.

Agora, a necessidade de uma dedução das categorias só se coloca quando estas se tornam problemáticas. Aqui Kant pretende ter apreendido em toda sua amplitude a dúvida que Hume levantara a propósito

⁵ W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, p. 12.

do conceito de causalidade: não só este mas todos os conceitos puros da razão parecem não poder ser referir a nenhum conteúdo objetivo, estando sob a suspeita de nada mais serem do que veleidades de uma razão especulativa. Se não se entende esta suspeita crítica com relação aos conceitos puros, então não se entende por que uma dedução das categorias é apresentada como a única tábua de salvação para a razão pura em seu uso teórico. A estratégia seguida por Kant consiste em mostrar que as categorias e os princípios do entendimento puro são condições de possibilidade da própria experiência e que nesta medida é possível mostrar sua validade objetiva. Em sua força demonstrativa última a dedução chega ao princípio de todos os juízos sintéticos *a priori*, cristalizado na formulação:

as condições de possibilidade da experiência em geral são ao mesmo tempo condições da possibilidade dos objetos da experiência (KrV, A158;B197).

A crítica da razão pura lança os fundamentos do conhecimento sintético da razão pura ao mostrar que os conceitos e princípios do entendimento puro funcionam como condições de possibilidade da experiência e dos próprios objetos da experiência. Valendo-nos de uma outra terminologia, ela pode ser entendida como “uma teoria *a priori* da interpretabilidade das representações discursivas que compõem proposições sintéticas sobre representações intuitivas”⁶. Em particular, isto é feito mostrando que: a) os juízos sintéticos *a priori* da matemática comportam uma interpretação objetiva por conceituarem aquelas formas da intuição (espaço e tempo) sem as quais não nos pode ser dado nenhum objeto; b) os juízos sintéticos *a priori* da filosofia transcendental ou princípios do entendimento puro também podem ser interpretados em termos da experiência possível, na medida em que representam “a síntese da imaginação e a unidade necessária da mesma em uma apercepção transcendental” (*KrV*, A158;B197) como condições de todo conhecimento de experiên-

⁶ Z. Loparic. *A Semântica Transcendental de Kant*, introdução. O trabalho de Zeljko Loparic é, neste sentido, um bom exemplo de reconstrução da crítica da razão pura em sua função fundante, interpretando-a como uma semântica transcendental.

cia. Estes dois tipos de juízos *a priori* comportam, assim, uma interpretação objetiva por estarem implicados no conhecimento de todo objeto da experiência, desempenhando uma função constitutiva em relação a ela. Mas mesmo àqueles conceitos e princípios da razão pura que não comportam uma interpretação objetiva direta pode ser atribuída uma função de articulação do conhecimento empírico, não, é claro, uma função constitutiva, como têm os princípios do entendimento puro, mas, sim, uma função regulativa, que introduz a exigência de um máximo de unidade sistemática de todos os conhecimentos empíricos. As idéias e princípios transcendentais da razão podem, assim, ter um uso legítimo no âmbito da experiência possível por funcionarem como condição de possibilidade da unidade sistemática do conhecimento empírico, apesar de não constituírem uma condição de possibilidade do próprio conhecimento empírico e de seus objetos. A relevância desta função regulativa dos princípios da razão pura foi ignorada por muito tempo, só passando a ser reconhecida propriamente a partir das considerações sistêmicas de filósofos da ciência como Mach, Carnap e Popper. O problema da interpretação de idéias e princípios transcendentais também conhece um princípio de solução na obra de Kant, no procedimento de interpretação analógica ou simbólica (cf., por exemplo, *Fortschritte*, A204; AA XX, 280)⁷.

A estratégia de salvação dos conceitos da razão pura seguida por Kant tem, contudo, um custo bastante elevado, pois acaba por restringir sua validade ao âmbito da experiência possível. Tal restrição é tida por Kant como o principal “resultado de toda a crítica”, expresso na proposição:

que a razão nunca nos ensina, através de todos os seus princípios a priori, mais do que apenas objetos de experiência possível e destes também só aquilo que pode ser conhecido na experiência (Prol., A182; AA IV, 361).

Tendo mostrado que são possíveis juízos sintéticos *a priori* no âmbito da experiência possível, a crítica da razão pura fixa os limites da

⁷ Ver a propósito Z. Loparic, *A Semântica Transcendental de Kant*, cap. VIII, seção 5, e “Heurística kantiana”.

experiência possível como resultado definitivo e determina sua segunda função, uma função negativa com relação a pretensos conhecimentos do que está além dos limites da experiência possível.

2.1.2. Função Negativa

A mesma questão que norteia a crítica em seu momento fundante (como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?) mostra-se em sua dimensão negativa uma vez que tenha sido estabelecido que só nos limites da experiência possível pode um juízo sintético qualquer adquirir validade objetiva. Com relação a todos os juízos sintéticos da razão pura que não logram mostrar sua validade no âmbito de uma experiência possível, o resultado da crítica em sua função fundante implica a necessidade da negação, o que é levado a efeito pela própria crítica da razão pura em sua função negativa. Nesta destruição das pretensões da metafísica tradicional pode-se ver a revolução kantiana em metafísica, a qual consistiria, segundo Zeljko Loparic, “em estabelecer que a interpretação objetiva direta dos princípios metafísicos especulativos tradicionais é impossível e em dar-lhes o papel de regras metodológicas gerais em programas de pesquisa científica”⁸. Se a atribuição de uma função regulativa aos princípios metafísicos tradicionais pode ser vista ainda como uma parte da crítica da razão pura em seu momento fundante, a tarefa de estabelecer a impossibilidade de uma interpretação objetiva direta dos mesmos é levada a cabo em sua função negativa.

Na execução desta tarefa, a crítica fixa, a partir das condições de possibilidade de uma interpretação objetiva de conceitos e juízos, os limites da razão, submetendo a própria razão pura a uma apreciação crítica; esta “não é a censura, mas a crítica da razão, através da qual são demonstrados a partir de princípios os limites determinados da mesma, e não apenas barreiras, a ignorância em relação a todas as questões possíveis de uma certa espécie e não apenas em relação a uma ou outra parte” (*KrV*, A761; B789). Como limites determinados da razão mostram-se os limites da experiência possível. Uma vez que as condições de possibilida-

⁸ Z. Loparic, *A Semântica Transcendental de Kant*, cap. VIII, seção 11.

de de uma interpretação objetiva dos conceitos e juízos são satisfeitas somente no âmbito da experiência possível, os limites desta são também os limites daquela e, portanto, da própria razão, na medida em que seus conceitos e princípios devam poder pretender a uma interpretação objetiva. O filósofo crítico depara-se, então, com as pretensões de conhecimento do metafísico tradicional e pergunta: como é possível tal conhecimento? Quer dizer: de que modo os conceitos e juízos, apresentados pelo metafísico como outros tantos conhecimentos, podem ser interpretados objetivamente no âmbito de uma experiência possível? Diante desta questão crítica, as pretensões de conhecimento do metafísico tradicional revelam-se infundadas, cabendo aos conceitos e princípios da razão especulativa no máximo uma função regulativa:

assim, uma crítica completa nos convence de que toda razão no uso especulativo jamais poderá ultrapassar com estes elementos [intuição, conceito e idéia] o campo da experiência possível e que a determinação própria desta faculdade cognitiva superior é servir-se de todos os métodos e princípios da mesma apenas para investigar a natureza segundo todos os princípios possíveis da unidade, mas jamais sobrevoar seus limites, fora dos quais não há para nós senão espaço vazio (KrV, A 702;B731).

A crítica da razão pura em sua função negativa vale-se dos limites assim estabelecidos para, num primeiro momento, destruir as pretensões de conhecimento além dos limites da experiência possível, levantadas pela metafísica tradicional, e, num segundo momento, estabelecer uma disciplina mental capaz de manter a razão pura longe de especulações infundadas. O primeiro momento é o da dialética transcendental, destinada a resolver em seus elementos as ilusões dialéticas, não só enganadoras, mas também sedutoras, “pelo interesse que se tem aqui no juízo”; por serem naturais e terem um apoio em um interesse da própria razão, as ilusões dialéticas devem ser resolvidas em seus elementos, identificadas as fontes de que dimanam e o processo todo devidamente protocolado e “guardado no arquivo da razão humana, para evitar futuros enganos de espécie semelhante” (KrV, A704;B732).

Feito o protocolo das ilusões dialéticas, cabe à crítica da razão pura, num segundo momento e para o futuro, impor uma disciplina como “um sistema da precaução e do auto-exame, diante do qual nenhuma ilusão falsa e racionalizante pode se sustentar, mas tem de imediatamente se revelar, apesar de todas as razões de seu embelezamento” (KrV, A711;B739). A função negativa da crítica da razão pura se firma então, uma vez dissolvidas as ilusões dialéticas, como uma legislação negativa que a razão pura faz valer para si mesma, constituindo uma disciplina da razão pura. É humilhante para a razão pura, diz Kant, que ela não chegue a nada em seu uso especulativo e ainda tenha necessidade de uma disciplina, para pô-la a salvo das divagações que continuamente a seduzem, por prometerem respostas a questões que tanto a interessam. Por outro lado, no entanto, é um fator de elevação para a razão pura “e lhe dá uma confiança em si mesma, que ela mesma possa e deva exercer esta disciplina” (KrV, A795;B823).

A crítica da razão pura estabelece, portanto, que nossos juízos e conceitos só são passíveis de uma interpretação objetiva nos limites da experiência possível; destrói ademais as pretensões de conhecimento levantadas a propósito de objetos que se situariam além destes limites e prescreve, por fim, uma disciplina destinada a prevenir futuras divagações neste sentido. A noção de limite é, portanto, fundamental na articulação das funções da crítica e ela o será também com relação à terceira função, bastando para tal considerar o modo como Kant entende os limites que a razão pura se vê obrigada a respeitar no âmbito da teoria:

Limites (em seres extensos) sempre pressupõem um espaço que se encontra fora de um certo lugar determinado e o abrange; barreiras não precisam disto, mas são simples negações que afetam uma grandeza na medida em que não possui completude absoluta. Nossa razão, no entanto, vê ainda à sua volta um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, mesmo que nunca possa ter das mesmas conceitos determinados, sendo restrita apenas aos fenômenos (Prol., A166; AA IV, 352).

Apesar de “ver à sua volta um espaço” que transcende os limites da experiência possível, a razão não tem, em seu uso especulativo, a

autorização de transpor estes limites, submetendo-se à proibição disciplinar que ela mesma se impõe para acabar com a divagação no âmbito das ilusões dialéticas. A autorização de assumir algo com relação a este espaço que transcende os limites da experiência possível virá da razão pura prática, em que a razão encontra seu fim último. À crítica da razão pura cabe, então, mostrar que aquela proibição e esta autorização ou mesmo ordem de assumir algo situado além dos limites da experiência possível não se contradizem:

Se nós ligamos à proibição de evitar todos os juízos transcendentes da razão pura a ordem, aparentemente conflitante com aquela, de ir até conceitos que se encontram fora do campo do uso imanente (empírico), damos-nos conta de que ambas podem coexistir, mas justamente apenas no limite de todo uso permitido à razão (Prol., A174; AA IV, 356).

A partir do limite da experiência possível, estabelecido pela crítica como intransponível para a razão em seu uso teórico, não é possível afirmar nada acerca do que eventualmente se encontra além do mesmo, e a cláusula disciplinar que proíbe a transgressão deste limite visa apenas prevenir a divagação pelas ilusões dialéticas que se originam quando a razão pura tenta ignorar este limite. Esta cláusula proibitiva não só não entra em conflito com mas ainda deixa o terreno pronto para uma autorização de assumir algo situado além do limite, uma autorização que virá da razão pura prática e cuja legitimação terá de ser estabelecida no domínio prático.

Na compreensão crítica deste limite Kant vê também a diferença entre sua filosofia crítica e o ceticismo de Hume. A filosofia crítica não se opõe ao ceticismo, particularmente o de Hume, mas o incorpora e mesmo radicaliza (na extensão, por exemplo, da dúvida de Hume acerca do conceito de causalidade a todos os conceitos puros do entendimento):

Kant não tentou expurgar o ceticismo mas, pelo contrário, levá-lo às últimas conseqüências para poder, depois dessa radicalização, domesticá-lo definitivamente⁹.

A crítica da razão pura em seu momento negativo leva o ceticismo às suas últimas conseqüências, na convicção de que a pior situação em que a razão pura pode se encontrar é a dos pretensos conhecimentos que não passam de ilusões dialéticas. Contra tais pretensões a crítica faz valer plenamente o direito da dúvida, assumindo ela própria uma função negativa. Sua diferença em relação a um ceticismo do tipo de Hume dá-se na compreensão do limite da razão: a crítica “liga ao princípio de Hume, de não estender dogmaticamente o uso da razão além do campo de toda experiência possível, um outro princípio que Hume ignorou completamente, a saber, não tomar o campo da experiência possível por aquilo que aos olhos de nossa razão se limita a si mesmo” (Prol., A180; AA IV, 360). As condições de possibilidade da interpretação objetiva de nossos conceitos e juízos são um critério suficiente para desfazer as ilusões do dogmatismo, que pretende conhecer sem satisfazer estas condições; mas, sendo condições advindas da experiência possível para nós, elas não permitem estabelecer que não haja nada fora dos limites de tal experiência, nem mesmo que seja impossível um conhecimento que não dependa das condições de nossa própria experiência. A compreensão do limite da experiência possível em seus dois lados não permite estender nosso conhecimento além do mesmo, mas deixa em aberto todo um campo, que, havendo motivos outros para tanto, pode ser defendido com todos os recursos disponíveis.

2.1.3. Função Defensiva

Defender a moral e a religião nos limites da simples razão, assim se poderia caracterizar a terceira função da crítica da razão pura. De uma compreensão adequada da mesma depende em boa parte a compreensão da articulação sistemática da filosofia kantiana, particularmente da relação entre sua filosofia teórica (especulativa) e sua filosofia prática.

⁹ Z. Lopatic, “Kant e o ceticismo”, p. 67.

Esta vem instalar-se no vazio deixado por aquela, valendo-se do que Zeljko Loparic chama com propriedade de “benefícios da ignorância”:

a ignorância necessária deixa aberta a porta por onde pode entrar a causalidade da lei moral. Impondo-se como fato, a lei moral já não encontra nenhuma resistência, seja prática seja teórica¹⁰.

Da forma mais direta, Kant explora os “benefícios da ignorância” no capítulo “Da dedução dos princípios da razão prática pura” da *Crítica da Razão Prática*, para reforçar sua tese de que a lei moral é um fato da razão não derivável de nenhuma outra instância.

Aqui, no entanto, trata-se de mostrar que a crítica da razão pura incorpora um momento defensivo em suas funções. Claro está que no âmbito da crítica da razão pura o espaço defendido fica indeterminado¹¹, cabendo-lhe apenas rechaçar os ataques a ele feitos; mas nesta medida cumpre uma função complementar àquela da razão pura prática, a qual trata de impor sua lei no domínio prático mantido intacto por aquela defesa. Esta função defensiva da crítica expressa-se da maneira mais direta naquilo que Kant chama o “uso polêmico da razão pura”:

Pelo uso polêmico da razão pura entendo, então, a defesa de suas proposições contra as negações dogmáticas da mesma (KrV, A739;B767).

Kant sugere que neste uso polêmico a razão pode se valer de todas as armas possíveis, inclusive as menos resistentes, desde que logre repelir o adversário; por exemplo, argumentos ad hominem (cf. KrV,

¹⁰ Z. Loparic, “Kant e o ceticismo”, p. 79.

¹¹ Pode-se pensar um conceito, por exemplo o de uma causalidade a partir da liberdade, desde que não haja contradição entre as notas representadas no conceito; diz-se então que ele é logicamente possível. Sua realidade objetiva, no entanto, só é estabelecida se for possível apresentar uma interpretação objetiva do mesmo: “Mas para atribuir a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira foi apenas lógica), exige-se algo mais. Este algo mais, contudo, não precisa necessariamente ser procurado em fontes teóricas do conhecimento, ele pode se encontrar também em (fontes) práticas” (KrV, BXXVI nota).

A739;B767) e hipóteses sem validade objetiva, mas eficazes na exposição da ignorância do oponente (cf. KrV, A776;B803). No uso polêmico da razão pura, a função defensiva da crítica torna-se direta e explícita, sendo descrita por Kant numa linguagem belicosa; mas ela não fica restrita ao meramente polêmico, estando antes subjacente em toda a construção da crítica da razão pura. A melhor defesa das proposições da razão pura, a saber, que há um Deus, a vontade é livre e a alma é imortal, ainda é a própria crítica em seu conjunto, que mostra não ser possível nenhum conhecimento acerca destes objetos. Em sua função defensiva, a crítica faz valer esta impossibilidade de conhecimento ou ignorância necessária contra a negação dogmática das proposições da razão pura.

A crítica da razão pura tem, na defesa do interesse último da razão, uma utilidade positiva em relação aos conceitos de Deus, de liberdade e de imortalidade, pois se fosse possível estabelecer pela razão especulativa que estes conceitos são impossíveis, então já não seria legítimo assumi-los no domínio prático, o que seria simplesmente negar este último, tal como Kant o concebe (como conseqüência da liberdade). Em relação ao prático, então, a crítica da razão pura assume uma função eminentemente defensiva, revelando uma utilidade positiva na medida mesmo em que insiste na ignorância da razão especulativa com respeito àquilo que está além do limite da experiência possível:

Eu não posso sequer assumir Deus, liberdade e imortalidade em favor do uso prático necessário de minha razão, se não contesto ao mesmo tempo à razão especulativa sua pretensão a conhecimentos transcendentais (KrV, BXXX).

A possibilidade de estabelecer em sua legitimidade um domínio prático depende, neste sentido, da crítica da razão pura, à qual cabe a tarefa de mostrar que certos pressupostos de tal domínio não são simplesmente impossíveis.

Com relação às mencionadas proposições da razão pura a crítica realiza duas tarefas complementares: mostrar que a razão especulativa nada pode conhecer a seu respeito e, por isto mesmo, que não lhe é possível também negá-las. A primeira tarefa é certamente fundamental para se entender a dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura* e tem

norteado as interpretações que têm sido feitas da mesma. Em perspectiva sistemática, no entanto, pode-se mostrar que esta exposição negativa atende ultimamente a um fim positivo, a saber, deixar lugar para a afirmação das proposições da razão pura, ou seja, a exposição da dialética transcendental já cumpre também uma função defensiva.

Assim, o capítulo dos paralogismos cumpre, por um lado, a tarefa de mostrar que a psicologia racional não logra estabelecer nada acerca da substancialidade, simplicidade, unidade e imortalidade da alma, baseando-se seus argumentos em paralogismos transcendentais; mas este tratamento crítico da psicologia racional acaba tendo, por outro lado, uma função defensiva, na medida em que deixa em aberto o lugar em que se poderá situar a personalidade moral: “Para que nós precisamos, pois, de uma psicologia baseada apenas em princípios puros da razão? Sem dúvida sobretudo na intenção de assegurar nosso Eu pensante contra o perigo do materialismo” (*KrV*, A383). Como a filosofia transcendental mostra que a matéria ou o mundo material “nada mais é do que fenômeno na sensibilidade de nosso sujeito” (*KrV*, A383), é antes o mundo material que depende do sujeito pensante do que o contrário. Assim, uma concepção crítica da matéria e do sujeito pensante permite defender a espiritualidade do Eu pensante contra as tentativas de redução materialista. Esta concepção crítica do sujeito pensante nega a possibilidade de conhecer suas propriedades essenciais, mas mantém intacto o lugar da possibilidade de assumir algo neste sentido por outra razão: “Uma vez que é bem possível, no entanto, que eu aduza uma razão de outra parte que não das simples razões especulativas, para esperar uma existência de minha natureza pensante independente e permanente em toda alteração possível de meu estado, assim já se ganhou muito com isto de, mesmo com a espontânea confissão de minha própria ignorância, ainda assim poder rebater os ataques dogmáticos de um oponente especulativo, e mostrar-lhe: que ele jamais poderá conhecer a natureza de meu sujeito, para negar a possibilidade de minhas expectativas, mais do que eu, para me ater a elas” (*KrV*, A383-384). A crítica da razão pura não pode ir além dos limites da experiência possível; tudo o que ela consegue em sua função defensiva é deixar em aberto a possibilidade de uma natureza substancial e pessoal do sujeito pensante. Aquela “razão de outra parte”, claro está, será dada com a lei moral, a partir da qual se delinea o horizonte de um domínio especificamente prático da razão pura.

As antinomias da razão pura também levam a uma “disciplina cética” (*Fortschritte*, A44; AA XX, 273) da razão pura com relação a suas idéias cosmológicas. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant insere na seção das antinomias um longo capítulo sobre o “interesse da razão” no conflito de opiniões a propósito destas idéias, tratando de mostrar que a razão tem um interesse prático envolvido nas antinomias (cf. *KrV*, A466;B494). Se estas tornam patente uma ignorância necessária da razão pura, este mesmo resultado tem o mérito, no entanto, de deixar em aberto o lugar em que se poderá assumir uma causalidade a partir da liberdade. Tal resultado é anunciado nos *Prolegomena* como o fundamental da seção sobre as idéias cosmológicas: “Assim, as idéias cosmológicas servem, através da insuficiência visível de todo conhecimento possível da natureza em satisfazer a razão em sua indagação legítima, para nos manter afastados do naturalismo, o qual pretende apresentar a natureza como suficiente por si mesma” (*Prol.*, A185; AA IV, 363). O tratamento cético ou negativo que a cosmologia racional sofre na seção das antinomias tem, pois, como face complementar uma função defensiva da crítica da razão pura, no caso sobretudo da idéia de liberdade, fundamental no domínio prático, domínio daquilo “que é possível a partir da liberdade” (*KrV*, A800;B828).

Por fim, a dissolução crítica das ilusões dialéticas da teologia racional também cumpre, ao lado da função negativa e disciplinar, uma função defensiva: “O ser supremo continua, portanto, para o uso meramente especulativo da razão um simples ideal, mas ainda assim um (ideal) sem erro, um conceito que fecha e coroa todo o conhecimento humano, cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada neste caminho, mas também não refutada, e, caso exista uma teologia moral, capaz de completar esta lacuna, então a teologia transcendental, antes apenas problemática, demonstra sua indispensabilidade, através da determinação de seu conceito e incessante censura de uma razão seguidamente iludida pela sensibilidade e nem sempre concorde com suas próprias idéias” (*KrV*, A641;B669). A variedade de oponentes a que a defesa da idéia transcendental do ser supremo tem de fazer frente é grande: ateísmo, deísmo e antropomorfismo (cf. *KrV*, A640;B668), fatalismo (cf. *Prol.*, A185-186; AA IV, 363), superstição e ceticismo (cf. *KrV*, BXXXIV). A teologia transcendental mantém puro o ideal do ser supremo, possibili-

tando que uma teologia moral, como conseqüência da moralidade, assume o mesmo como postulado da razão pura prática.

A dialética transcendental não esgota, portanto, com a função negativa da crítica; em suas três seções, respectivamente sobre os paralogismos, a antinomia e o ideal da razão pura, a crítica já cumpre também uma função defensiva, o que é ressaltado nos *Prolegomena*: “Assim, as idéias transcendentais servem, mesmo que não para nos ensinar positivamente, pelo menos para suprimir as atrevidas opiniões do materialismo, naturalismo e fatalismo, que estreitam o campo da razão, para assim criar espaço para as idéias morais fora do campo da especulação” (*Proleg.*, A186; AA IV, 363). Esta intenção sistemática é, então, reenunciada no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, atribuindo-se à crítica a função de “cortar as raízes do materialismo, fatalismo, ateísmo, da incredulidade de livre-pensador, do entusiasmo e superstição, também do idealismo e ceticismo” (*KrV*, BXXXIV). Com isto Kant não está preparando o terreno sobre o qual construir uma nova metafísica, espiritualista, libertária e teísta, mas deixando um lugar em que a razão pura poderá estabelecer seu domínio prático, e este é concebido como conseqüência da lei moral, cuja consciência irrecorrível constitui o único dado a partir do qual o filósofo poderá assumir algo em relação àquilo que está além dos limites da experiência possível, mas só para poder pensar sem contradição a possibilidade desta lei moral incondicional¹².

Esta função defensiva caberia, por fim, também à própria metafísica, da qual a crítica da razão pura é apenas um exercício propedêutico: “De todo o desenvolvimento de nossa crítica ter-se-ão

¹² Para apanhar o movimento sistemático do pensamento kantiano, não basta apontar para a intenção de “salvaguardar os interesses da moralidade e da religião” (P. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 22), mas é preciso situar esta intenção defensiva no cerne da crítica da razão pura. Somente assim se entenderá propriamente em sua intenção sistemática aquele “conjunto de doutrinas que parecem violar os próprios princípios críticos [de Kant]” (*The Bounds of Sense*, p. 12). De fato, se o sentido fica limitado aos sentidos, então pode-se dizer que Kant “procura traçar os limites do sentido de um ponto exterior aos mesmos” (*ibid.*, p. 12), sem concluir, no entanto, que Kant está infringindo o princípio crítico da limitação, como sugere Strawson. O ponto exterior aos limites do sentido, de que parte Kant desde logo, é efetivamente dado no domínio prático como consciência da lei moral.

suficientemente convencido de que, mesmo que a metafísica não possa ser o fundamento da religião, ainda assim ela deve sempre permanecer o baluarte da mesma, e que a razão humana, dialética já pela orientação de sua natureza, nunca poderá dispensar uma tal ciência, que a controla e, através de um autoconhecimento científico e inteiramente claro, detém as devastações que do contrário uma razão especulativa sem lei causaria inevitavelmente tanto em moral quanto em religião” (*KrV*, A849;B877).

2.1.4. Breve Nota Sobre a Crítica no Âmbito da Filosofia Prática e Estética

A crítica da razão pura estabelece a possibilidade de juízos sintéticos a priori nos limites da experiência possível, nega a possibilidade dos mesmos além dos limites da experiência e defende o lugar deixado vazio pela razão especulativa contra ataques de diversas ordens. Em sua função defensiva, a crítica da razão pura não pretende estabelecer nenhum conhecimento acerca do suprassensível, apenas desmente os que pretendem poder negar qualquer coisa a seu respeito.

Ora, neste lugar deixado vazio pela crítica da razão pura especulativa, a razão pura pretende ter estabelecido um domínio prático, em que vigora sua lei como um imperativo categórico. Ao passar para o tratamento das pretensões da razão pura prática, Kant dá prosseguimento ao programa da crítica, colocando a respeito da lei moral, fundamento último de todo conhecimento prático da razão, a questão crítica por excelência: como é possível esta lei como uma proposição sintética a priori? Novamente, esta questão antecede as investigações da metafísica dos costumes, devendo ser tratada à parte: “Como uma tal proposição prática sintética a priori é possível e por que ela é necessária, é uma tarefa cuja solução já não se encontra dentro dos limites da metafísica dos costumes” (*GMS*, A95; AA IV, 444). A possibilidade da lei moral como uma proposição prática sintética a priori “requer um possível uso sintético da razão prática pura, o qual não devemos, no entanto, tentar sem fazê-lo anteceder por uma crítica desta capacidade da razão” (*GMS*, A96; AA IV, 445). O estabelecimento da possibilidade da lei moral como uma proposição prática sintética a priori é tarefa, então, de uma crítica da razão prática pura, como ela é anunciada em 1785 na *Fundamentação da*

Metafísica dos Costumes (cf. *GMS*, A96; *AA IV*, 445). Ao publicar sua *Crítica da Razão Prática*, três anos mais tarde, Kant esclarece, no entanto, que a razão prática pura não precisa de crítica, limitando-se sua obra a uma crítica da razão prática em geral (cf. *KpV*, A3), o que dá a impressão de que ela já não se situaria no âmbito da crítica da razão pura. Esta correção se explica facilmente se se consideram as três funções da crítica da razão pura, agora especificada como especulativa, e se traça um paralelo com a crítica da razão prática: esta “deve estabelecer apenas que há uma razão prática pura e critica neste intuito toda sua faculdade prática” (*KpV*, A3). Com isto, anunciam-se duas tarefas da crítica da razão prática análogas, respectivamente, àquela que a crítica da razão pura cumpria em sua função fundante e àquela que ela cumpria em sua função defensiva. A primeira tarefa é explicitada como a de “apresentar completamente os princípios da possibilidade, da extensão e dos limites da razão prática, sem referência particular à natureza humana” (*KpV*, A15). Ora, esta tarefa concerne a uma crítica da razão prática pura, pois se trata de mostrar que a razão pura pode ser prática ou que ela faz valer sua lei num domínio prático. Da mesma forma, a segunda tarefa da crítica da razão prática, a de defender a pureza da lei moral contra as pretensões exclusivistas da razão prática empiricamente afetada, não cai necessariamente fora do âmbito de uma crítica da razão prática pura, tal como o uso polêmico e defensivo é concebido como parte da crítica da razão pura especulativa. Por que então a recusa do título de crítica da razão prática pura? Simplesmente, porque Kant não vê a necessidade da função negativa numa crítica da razão prática: se for possível mostrar que a razão pura é prática, “então a crítica não precisa criticar a própria faculdade pura, para ver se a razão não se excede com uma tal faculdade como uma simples pretensão (tal qual acontece certamente com a especulativa). Pois se ela, como razão pura, é efetivamente prática, então ela demonstra sua realidade e a de seus conceitos através do ato” (*KpV*, A3).

Com a *Crítica da Razão Prática*, que é afinal a crítica da razão pura prática, chega à realização final um programa que Kant anunciara já em 1772 em carta a Marcus Herz: “agora estou em condições de apresentar uma crítica da razão pura, contendo a natureza do conhecimento teórico tanto quanto do prático, na medida em que ele é apenas intelectual, e da qual executarei primeiro a primeira parte, que contém as fontes da metafísica, seu método e limites, e depois os princípios puros da

moralidade” (*AA X*, 126-127). Ou seja, a *Crítica da Razão Prática* não é uma mera extensão do programa da *Crítica da Razão Pura* ao domínio prático da razão pura, mas está desde logo previsto no programa geral da crítica da razão pura. O mesmo não pode ser dito, no entanto, da inclusão de uma crítica do juízo estético no âmbito da crítica da razão pura, a qual se dá, ao que tudo indica, apenas no contexto da elaboração da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Como se relaciona, pois, uma crítica do juízo estético com a crítica da razão pura?

A idéia de uma crítica da faculdade do juízo força um remanejamento da disposição sistemática que não chega a ser de todo convincente.¹³ Assim, a filosofia se divide em duas partes, a teórica e a prática, tendo a *Crítica da Razão Pura* realizado a crítica da primeira e a *Crítica da Razão Prática*, a da segunda. Para a *Crítica da Faculdade do Juízo* falta, pois, uma terceira metade! Ainda assim, diz Kant surpreendentemente, “a crítica da razão pura, que deve resolver tudo isto, antes de consagrar-se ao empreendimento daquele sistema, em vista de sua possibilidade, consiste em três partes: a crítica do entendimento puro, da faculdade do juízo pura e da razão pura, faculdades estas chamadas puras por serem legisladoras *a priori*” (*KU*, AXXIII;BXXV). Se isto visa situar as três obras críticas, então a *Crítica da Razão Pura* foi reduzida a uma crítica do entendimento e a *Crítica da Razão Prática* readquiriu sua referência à razão pura, que lhe era negada na própria obra. Que razão teria tido Kant para forçar assim a distribuição de tarefas em seu programa crítico? A resposta pode ser encontrada na primeira versão da introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*: a descoberta de um juízo estético fundamentado em um princípio *a priori*, ou seja, a descoberta de um novo tipo de juízo sintético *a priori*, que, sendo estético, não encontra sua explicação nem no entendimento puro nem na razão pura. Restaria, pois, a faculdade do juízo para dar conta de sua fundamentação: “a possibilidade de um juízo estético e ainda assim fundamentado em um princípio *a priori*, i. é, de um

¹³ Sobre a complexidade e o horizonte histórico dos temas que a *Crítica da Faculdade de Julgar* procura articular em um único movimento sistemático, lê-se com grande proveito o trabalho de G. Lebrun, *Kant et la Fin de la Métaphysique*. O espanto cético aqui expressado traça apenas a necessidade futura de retomar o tema da articulação sistemática sugerida pela *Crítica da Faculdade de Julgar*.

juízo de gosto, ... requer sem dúvida uma crítica da faculdade do juízo como uma faculdade de princípios transcendentais próprios (igual ao entendimento e à razão), qualificando-se, assim, a ser incorporado ao sistema das faculdades cognitivas puras” (*Erste Fassung*, AA XX, 244). Com o juízo de gosto, como um juízo sintético *a priori*, a faculdade do juízo manifestar-se-ia “como uma faculdade que tem seu princípio próprio e reivindica assim com fundamento um lugar na crítica geral das faculdades cognitivas superiores” (*Erste Fassung*, AA XX, 244). Ou seja: no juízo de gosto, a faculdade do juízo se apresenta com a pretensão de um conhecimento sintético *a priori*, exigindo que a crítica se dirija a ela com sua questão fundamental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? A tarefa fundamental da crítica do juízo estético será, em consequência, a resposta à questão “se e como juízos estéticos *a priori* são possíveis” (*KU*, A330). Tal tarefa será realizada em uma “dedução dos juízos estéticos puros” (cf. *KU*, A129;B130ss), pertencendo “ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (*KU*, A147;B149)

O juízo de gosto coloca uma pretensão de necessidade que leva à investigação de um princípio *a priori* específico da faculdade do juízo reflexionante, como parte de uma crítica geral das faculdades cognitivas. Com isto torna-se necessária uma crítica da faculdade do juízo, para determinar em que medida ela é capaz de operar com princípios *a priori* próprios. Ora, ao lado do juízo de gosto tem-se o juízo teleológico como um juízo pertencente à faculdade do juízo reflexionante, o que leva a seu tratamento na *Crítica da Faculdade do Juízo*: “Mas uma vez dada a capacidade da faculdade do juízo de se dar princípios *a priori*, é necessário também determinar a extensão da mesma e para esta completude da crítica exige-se que sua capacidade estética seja reconhecida como estando contida junto com a capacidade teleológica em uma faculdade e baseada no mesmo princípio, pois também o juízo teleológico sobre coisas da natureza pertence, tanto quanto o estético, à faculdade do juízo reflexionante (não da determinante)” (*Erste Fassung*, AA XX, 244). Os juízos teleológicos são tratados na *KU* porque pertencem à faculdade do juízo reflexionante; mas a *KU* tem como objeto próprio “a relação imediata (dos juízos estéticos) ao sentimento de prazer e desprazer, que constitui precisamente o enigmático no princípio da faculdade do juízo” (*KU*, ABIX). Sem a

descoberta deste novo domínio em que uma faculdade cognitiva se relaciona a uma sensibilidade específica, o tratamento do juízo teleológico “poderia ter sido acrescentado à parte teórica da filosofia,¹⁴ junto com uma restrição crítica do mesmo” (*KU*, ABIX).

À luz da sistemática proposta pela *Crítica da Faculdade do Juízo*, o programa crítico se apresenta como uma crítica geral das faculdades cognitivas superiores, por vezes identificadas com a razão pura. Tendo sido estabelecidas três destas faculdades, a crítica em geral investiga a possibilidade, abrangência e limites do conhecimento *a priori* no âmbito do entendimento (teórico), da razão em sentido estrito (prático) e do juízo (estético). Nos três domínios, a crítica descobre princípios do conhecimento *a priori*, do qual decorrem juízos sintéticos *a priori* de três tipos: “Os juízos que se originam deste modo de princípios *a priori*, próprios de cada faculdade fundamental do ânimo, são juízos teóricos, estéticos e práticos” (*Erste Fassung*, AA XX, 246). A questão da possibilidade destes três tipos de juízos sintéticos *a priori* pode, por fim, ser formulada como um problema de ordem semântica: como é possível dar uma interpretação objetiva (sensível) a juízos sintéticos *a priori* do tipo teórico, a proposições práticas *a priori* e a juízos estéticos *a priori*? A solução deste problema dar-se-á na investigação da especificidade dos três domínios (teórico, prático e estético), sobre os quais será possível interpretar os conceitos e juízos teóricos, práticos e estéticos, respectivamente, construindo uma referência à sensibilidade manifesta em três formas distintas: sensação, sentimento moral e sentimento de prazer ou desprazer.

¹⁴ Isto parece implausível só à primeira vista. De fato, a *Crítica da Razão Pura* já tematiza amplamente os princípios *a priori* da faculdade do juízo, tanto determinantes quanto regulativos. Na crítica da razão pura especulativa, o juízo teleológico teria sofrido uma restrição crítica, na medida em que a idéia de um fim da natureza (abordada já em *KrV*, A317-318;B374-375) é transcendente, ao mesmo tempo em que lhe teria sido atribuída uma função como princípio regulativo, o que é feito em relação às idéias da razão pura em *KrV*, A641-668;B670-696. É claro que isto teria forçado a uma elaboração mais detalhada da distinção entre princípios determinantes ou princípios da faculdade do juízo determinante e princípios regulativos ou princípios da faculdade do juízo reflexionante e teleológica, além do estabelecimento das funções específicas dos dois tipos de princípios na constituição de um conhecimento sistemático acerca da natureza.

2.2. Fundamentos da Crítica e Fundamentos da Filosofia Transcendental

Pode-se dizer sem exagero que, cumprindo suas três funções capitais, a crítica da razão pura realiza uma verdadeira revolução na abordagem da metafísica ou da filosofia em geral. Mostrando que é possível um conhecimento tanto empírico quanto *a priori*, nos limites da experiência possível, a crítica cumpre sua função fundante, tendo, no entanto, como resultado a necessidade da limitação de todas as pretensões cognitivas do homem ao âmbito da experiência possível, do que segue a necessidade de negar as pretensões do metafísico dogmático tradicional, que se acredita na posse de conhecimentos acerca de objetos que não podem ser dados nos limites da experiência, e ao mesmo tempo a possibilidade de defender, contra as negações do cético dogmático, um certo espaço, em que a razão pura poderá reivindicar um domínio prático.

Viu-se que, com a dedução das categorias e a Analítica dos Princípios do Entendimento, a crítica da razão pura se propunha dar o passo decisivo no sentido de fundar uma metafísica com bases críticas, lançando os fundamentos da filosofia transcendental. Ora, mesmo se a crítica tivesse chegado à conclusão de que não são possíveis juízos sintéticos *a priori* do tipo pretendido pela metafísica, mostrando-se toda a metafísica sem fundamento, ela teria ainda assim cumprido sua tarefa, a de investigar se e como são possíveis juízos sintéticos *a priori*. Queremos aqui ressaltar que os fundamentos da crítica da razão pura não são os mesmos da metafísica ou, particularmente, da filosofia transcendental, e que, se estes são lançados somente a partir da dedução transcendental das categorias, aqueles são propriamente independentes desta dedução. Pois uma coisa é lançar com a crítica da razão pura os fundamentos da filosofia transcendental e outra bem diferente é investigar os fundamentos da própria crítica¹⁵.

¹⁵ Poder-se-ia chamar esta segunda ordem de problemas uma meta-crítica, como faz L. W. Beck, em "Toward a Meta-Critique of Pure Reason", se não fosse a circunstância de toda consideração "meta-crítica" dever cair no âmbito da própria crítica, como reconhece Beck: "Se há meta-crítica, ela deve ser interna." (*art. cit.*, p. 33).

Numa longa nota ao prefácio do opúsculo *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, publicado em 1786, Kant procura esclarecer até que ponto o principal objetivo da crítica da razão pura é dependente de uma dedução das categorias, afirmando que o interesse central de seu sistema já é atingido, quando se compreende "que as categorias, de que a razão precisa se valer em todo seu conhecimento, não podem ter nenhum outro uso, a não ser em relação a objetos da experiência (por tornarem possível nesta tão somente a forma do pensamento)" (*MANW*, AXVI; AA IV, 474 nota). Ora, a limitação de nosso entendimento à esfera da experiência decorre de não podermos chegar ao conhecimento de objetos senão através de conceitos, isto é, mediatamente, o que nos obriga a reportar nossos conceitos a alguma outra instância. Isto se dá, quando reportamos nossos conceitos, através de juízos, a algo dado na intuição. No quadro geral desta limitação torna-se claro, então, ser necessário legitimar nosso emprego de categorias. Num primeiro momento, mostra-se que as categorias, enquanto conceitos subjacente à forma de nossos juízos, estão presentes em toda experiência, uma vez que a experiência só se constitui na medida em que aplicamos nossa capacidade de julgar àquilo que é dado na intuição. A experiência pressupõe as categorias, porque ela é resultado de juízos, cuja forma é regrada pelas categorias. No primeiro passo da legitimação de nosso emprego de categorias, estas são limitadas à esfera da experiência. Mostra-se que as categorias "não podem ter nenhum outro uso, a não ser em relação a objetos da experiência" (*MANW*, AXVI; AA IV, 474 nota). Num segundo passo, dever-se-ia mostrar como as categorias tornam possível a experiência. Com relação a esta problemática da dedução das categorias, deu-se logo após a publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781) uma discussão, na qual estava em jogo precisamente o objetivo que Kant ter-se-ia proposto. Numa resenha do livro *Institutiones logicae et metaphysicae* (1785) de Ulrich, Schultz concluíra que o objetivo central da crítica da razão pura só poderia ser atingido, se fosse cumprido o programa do segundo passo da dedução, ou seja, se fosse mostrado como as categorias tornam possível a experiência. A isto Kant responde pessoalmente, afirmando que o principal objetivo da crítica já é atingido com o cumprimento da primeira tarefa, a de mostrar que as categorias só encontram aplicação no âmbito da experiência.

A ocasião para esta discussão foi dada pela obra de Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, publicada em 1785, a qual levantava algumas dúvidas acerca da tese da limitação do uso das categorias à esfera da experiência, entre as quais a seguinte: “4) Tampouco vejo por que não seria também permitido ao intelecto aplicar cautelosamente as categorias aos próprios objetos transcendentais”¹⁶. Com isto, Ulrich colocava em questão um dos mais importantes resultados da filosofia crítica, segundo o qual nossos conceitos nunca se reportam a coisas em si mesmas, tendo aplicação, portanto, somente na esfera dos fenômenos. As dúvidas de Ulrich não são propriamente as de um cético, mas as de alguém interessado no conhecimento de objetos além da esfera de sua aparição, como torna bem claro: “Por uso imanente ele [Kant] entende o que se atém aos limites dos fenômenos e da experiência, enquanto chama transcendente o que se refere àquilo que é por si mesmo. Como visto no § 236 (particularmente n. 4), não estou inteiramente convencido disto, que não haja absolutamente nenhum uso transcendente do intelecto”¹⁷.

Em sua resenha do livro de Ulrich, Schultz elenca as dúvidas levantadas pelo autor e se confessa igualmente assediado por dúvidas acerca do programa da crítica da razão pura, perguntando-se seriamente se o objetivo central da crítica da razão pura já teria sido atingido por Kant: “O resenhista confessa ter encontrado nestas dúvidas do conselheiro as suas próprias. Esta concordância pode não ser ainda uma presunção de sua correção, mas talvez apenas uma conseqüência de formas de representação há muito usuais; ainda assim, ao menos é certo que estas dúvidas, relevantes para quem quer que seja imparcial, atingem exatamente o principal fundamento de todo o sistema kantiano e que, portanto, este último, por mais que contenha coisas excelentes, importantes e indubitavelmente certas, ainda está longe de apresentar, no concernente ao seu principal objetivo propriamente dito, aquela convicção apodítica,

¹⁶ Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, § 236: “4) *Nec video, quidni intellectui etiam liceat categorias caute transferre ad ipsa obiecta transcendentalia*”.

¹⁷ Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, § 242: “*Immanens usus ille intelligitur, qui phaenomenorum et experientiae finibus adhuc continetur, cum transcendens ille dicatur, qui versatur in iis, quae per se sunt. Iamque ex § 236 perspicuum est (imprimis n. 4) de eo mihi nondum plane persuasum esse, intellectus usum plane nullum esse transcendentem*”.

imprescindível para que possa pretender ser assumido necessariamente”¹⁸. Note-se que as dúvidas que Schultz pretende compartilhar com Ulrich dizem respeito precisamente à limitação do uso dos conceitos ao âmbito dos fenômenos, quer dizer, à experiência. Tanto Ulrich quanto Schultz, neste momento, querem resguardar um uso transcendente do entendimento¹⁹. De acordo com Schultz, a demonstração da tese contrária, isto é, da limitação do uso dos conceitos à experiência, deveria ser dada com a

¹⁸ *Allgemeine Literatur-Zeitung* n. 295 (1785), p. 298: “*Recensent muß gestehen, in manchem von diesen Zweifeln des Herrn Hofraths seine eigene angetroffen zu haben. Diese Uebereinstimmung sey nun immerhin noch keine Präsumtion für ihre Richtigkeit, sondern vielleicht eine bloße Folge lange gewohnter Vorstellungsarten; so ist doch wenigstens gewiß, daß diese Zweifeln, die kein Unbefangener so ganz unerheblich finden wird, gerade das Hauptfundament des ganzen Kantischen Lehrgebäudes treffen, und daß also letzteres, so ungemein viel Vortrefliches, Wichtiges und unstreitig Gewisses es auch in sich enthält, doch in Ansehung seines eigentlichen Hauptziels noch lange nicht diejenige apodiktische Ueberzeugung mit sich führt, welche zur Abnöthigung einer uneingeschränkten Annahme desselben erforderlich ist.*”

¹⁹ Ulrich pretende admitir um uso transcendente não só das categorias, mas ainda dos conceitos da razão ou idéias: “*Nec magis de eo plane adhuc convictus sum, conceptus purae rationis omnes esse meras ideas, nullius obiectivae et transcendentalis realitatis, principia rationis nostrae regulativa forte, non constitutiva, quae Kantius dicit. Insisto hic illi purae rationis dictamini: Dato aliquo conditionato, necessario esse debere aliquid plane absoluti. Eodemque modo, quod revera est ... non tantum alicui videtur, (phaenomenorum) non posse esse meram relationem et ex relationibus constatum, sed absoluti aliquid esse debere. Quae principia quomodo dici queant mere regulativa, non constitutiva, non intelligo*” (*Institutiones*, § 242.). A estas dúvidas de Ulrich, a resenha de Schultz acrescentaria mais uma: “*Nie, sagt der V. § 238, 239, werde ihn jemand überzeugen, daß das transcendente Bewusstseyn eine bloße Erscheinung und nicht vielmehr ein Ding an sich sey. Denn Erscheinungen sind nichts weiter, als gewisse Vorstellungen in einem Bewusstseyn vereinigt, mithin sind sie ohne ein Bewusstseyn, welchen sie erscheinen, gar nichts. Nun aber könne unser Bewusstseyn selbst keinem andern Bewusstseyn erscheinen und ein Phänomen seyn. Also müsse es ein Ding an sich seyn. Da nun gleichwohl in den Thätigkeiten unsers Bewusstseyn eine wirkliche Succession ist, so folge hieraus von neuem, daß auch in den Dingen an sich eine wahre Succession statt finde*” (*Allg. Lit.-Zeit.* n. 295 (1785), p. 298). Por fim, dever-se-ia admitir que as categorias devam ter uma aplicação às coisas em si e não só aos fenômenos, como pretende Kant: “*Aber nicht nur die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, sondern auch selbst die der reinen Vernunft müssen nothwendig obiective Gültigkeit haben. So sey (§ 177) z. B. der Satz: wenn etwas Bedingtes gegeben ist, so muß auch etwas absolutes seyn, ein Grundsatz, der in der Natur unserer Vernunft selbst liegt, und ohne welchen sie gar keine Beruhigung findet. Daber seyen auch die Categorien nicht bloß auf Erscheinungen, sondern eben sowohl auf Dinge an sich anwendbar, folglich nicht bloß von immanentem, sondern auch von transcendentem Gebrauch*” (*Allg. Lit.-Zeit.* n. 295 (1785), p. 298).

dedução das categorias, a qual, contudo, teria ficado muito obscura no texto da *Crítica da Razão Pura*: “O objeto principal do mesmo (do sistema kantiano), do qual depende a efetiva determinação dos limites da razão pura, repousa primordialmente sobre a dedução dos conceitos puros do entendimento, empreendida pela *Crítica da Razão Pura* nas ps. 84-147. No entanto, é de lamentar que o conselheiro [Ulrich] não tenha examinado particularmente esta. Mas talvez o tenha disto afastado a obscuridade que reina exatamente nesta parte da *Crítica*, que deveria justamente ser a mais clara, se o sistema kantiano deve poder levar a uma perfeita convicção.”²⁰ Schultz é, portanto, de opinião que somente a dedução das categorias pode levar a uma completa convicção acerca da necessidade de limitar o uso dos conceitos ao âmbito da experiência.

No prefácio a *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Kant responde a estas dúvidas levantadas por Ulrich e Schultz, ocupando-se particularmente da afirmativa de que o interesse principal da *Crítica da Razão Pura* repousaria sobre a dedução das categorias: “Dirijo minha resposta a estas objeções apenas ao ponto central das mesmas, a saber, que, sem uma dedução bem clara e suficiente das categorias, o sistema da *Crítica da Razão Pura* seria abalado em seu fundamento” (*MANW*, AXVI; AA IV, 474 nota). Esta tese é efetivamente o núcleo da objeção de Schultz contra a *Crítica da Razão Pura*. Ao contrário do que talvez se pudesse estar esperando, Kant põe em questão a própria tese avançada por Ulrich e Schultz e se defende da interpretação dada por Schultz ao programa de uma crítica da razão pura: “Pelo contrário, eu afirmo que, para aquele que subscreve (como faz o resenhista) minhas proposições acerca da sensibilidade de toda nossa intuição e da suficiência da tábua de categorias, como determinações de nossa consciência tomadas das formas lógicas de juízos em geral, o sistema da crítica deve trazer consigo certeza apodítica” (*MANW*, AXVI; AA IV, 474 nota). O sistema da crítica da

²⁰ *Allgemeine Literatur-Zeitung* n. 295 (1785), p. 298-299: “Die Hauptsache desselben (nämlich des Kantschen Lehrgebäudes), von welcher die wahre Grenzbestimmung der reinen Vernunft abhängt, beruht vorzüglich auf der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, welche die Kritik der reinen Vernunft S. 84-147 liefert. Es ist aber zu bedauern, daß der H.V. (Ulrich) nicht vorzüglich diese untersucht hat. Doch vielleicht hielt ihn hiervon die Dunkelheit zurück, die eben in diesem Theile der Kritik, welcher gerade der belleste seyn müßte, wenn das Kantsche System eine vollkommene Ueberzeugung wähen sollte, am allerstärksten herrscht.”

razão pura não repousa, portanto, sobre a dedução das categorias, mas sobre as teses de que toda nossa intuição é sensível e de que as categorias não são mais do que conceitos extraídos das formas lógicas de nossos juízos, sendo empregáveis, portanto, como os demais conceitos, tão só com relação a objetos da experiência. A subscrição destas teses é o suficiente para que se considere atingido o objetivo central do sistema da crítica da razão pura e isto “porque este é construído sobre a proposição: que todo o uso especulativo de nossa razão nunca vai mais longe do que a objetos de uma experiência possível” (*MANW*, AXVI; AA IV, 474 nota).

O objetivo principal da crítica da razão pura é, de acordo com isto, a limitação de nosso conhecimento ao âmbito da experiência, quer dizer, a fundamentação da tese de que todo nosso conhecimento não pode ir mais longe do que vai nossa experiência possível. Esta limitação, contudo, é já uma conseqüência da discursividade de nossa faculdade cognitiva, quer dizer, do fato de serem vazios e insuficientes para o conhecimento todos os conceitos, se não os reportarmos aos objetos dados na intuição. Este é, aliás, sempre o caso em conceitos empíricos, o que ninguém está pondo em dúvida; quanto à natureza dos conceitos puros do entendimento, é decisiva a tese de que eles nada mais são senão conceitos extraídos das formas de nossos juízos, encontrando aplicação só na medida em que emitimos juízos acerca dos fenômenos da experiência.

Se o objetivo é mostrar a necessidade da limitação de nossas pretensões cognitivas à esfera da experiência, não é necessário apelar para uma dedução das categorias: “Pois, se puder ser demonstrado: que as categorias, de que a razão precisa se valer em todo seu conhecimento, não podem ter nenhum outro uso, a não ser em relação a objetos da experiência (por tornarem possível nesta tão somente a forma do pensamento), então a resposta à questão de como elas tornam a experiência possível é na verdade suficientemente importante para completar, se possível, esta dedução, contudo em relação ao objetivo principal do sistema, a saber a determinação dos limites da razão pura, de forma alguma necessária, mas apenas meritória” (*MANW*, AXVI-XVII; AA IV, 474 nota). Objetivo central do sistema da crítica da razão pura é, por conseguinte, determinar os limites da razão pura e, de acordo com isto, o fundamento central da crítica não é a dedução dos conceitos puros do entendimento,

mas a tese de que o uso de nossa faculdade cognitiva nunca pode se estender além da esfera de objetos de uma experiência possível.

Dois anos mais tarde, num curto texto intitulado *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, Kant volta a se ocupar do assunto, por ter constatado que suas afirmações em *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* tinham sido mal entendidas: “Mas quem considera todas as ocasiões para malentendidos? - Pois precisamente isto ocorreu comigo com uma observação ao prefácio da *Metaph. Anfangsg. d. Nat. W.*, p. XVI até XVII, uma vez que considero importante a dedução das categorias, mas não extremamente necessário, quando o tinha afirmado expressamente na crítica” (*Über den Gebrauch*, A135; AA VIII, 184). Na tentativa de desfazer este malentendido, Kant reafirma que, para a demonstração da validade objetiva das categorias, requer-se necessariamente sua dedução, mas insiste, por outro lado, que esta demonstração não é indispensável para que seja atingido o objetivo central da crítica da razão pura: “vê-se facilmente que ela (a dedução das categorias) só foi considerada ali para um fim negativo, a saber, para demonstrar que por elas somente (sem intuição sensível) não poderia constituir-se nenhum conhecimento das coisas, uma vez que então já se torna claro, quando se recorre tão só à exposição das categorias (como funções lógicas aplicadas apenas a objetos)” (*Über den Gebrauch*, A135-136; AA VIII, 184). Para atingir o objetivo central da crítica da razão pura é suficiente o primeiro passo da dedução das categorias, o qual tem de demonstrar que as categorias, enquanto conceitos extraídos das funções lógicas dos juízos, encontram aplicação somente na experiência. A necessidade do segundo passo da dedução das categorias, o que deve demonstrar como as categorias tornam possível a experiência, decorre de uma outra razão: “Por fazermos, contudo, um uso das categorias, na medida em que pertencem efetivamente ao conhecimento dos objetos (da experiência), era necessário demonstrar particularmente também a possibilidade de uma validade objetiva de tais conceitos a priori em relação ao empírico, a fim de que não fossem considerados sem significado ou também como tendo origem empírica: e este era o fim positivo, com relação ao qual a dedução sem dúvida é imprescindivelmente necessária” (*Über den Gebrauch*, A136; AA VIII, 184). Neste segundo passo da dedução das categorias trata-se, portanto, não tanto de determinar os limites da razão pura, mas de dar legitimidade às

próprias categorias, quer dizer, de descrever adequadamente a origem e a função das mesmas no processo do conhecimento.

A divisão da dedução das categorias em dois passos distintos tinha sido feita já no prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, o que Schultz parece ter ignorado. Ali Kant diz, referindo-se à passagem da dedução: “Esta consideração, um tanto profunda, tem, no entanto, dois lados. Um se reporta aos objetos do entendimento puro e deve mostrar e tornar inteligível a validade objetiva de seus conceitos *a priori*; e bem por isto ela também pertence essencialmente a meu objetivo. O outro procede a considerar o próprio entendimento puro, de acordo com sua possibilidade e forças cognitivas, em que ele próprio se apoia, portanto a considerá-lo em relação subjetiva” (*KrV*, AXVI-XVII). Vê-se, pois, que Kant já explicitara na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* ser a primeira parte da dedução das categorias a mais importante; o segundo passo é considerado importante, mas não como imprescindível: “e, apesar de esta exposição ser muito importante com vistas a meu objetivo principal, ainda assim ela não faz parte essencialmente do mesmo; porque a questão central continua sempre sendo, o que e quanto pode o entendimento e a razão conhecer, independente de toda experiência, e não, como é possível a própria faculdade de pensar?” (*KrV*, AXVII) Schultz mostra-se, assim, como um leitor pouco atento do texto de Kant ao levantar contra ele a objeção de não ter fundamentado suficientemente seu sistema e isto por não ter exposto com suficiente clareza o todo da dedução das categorias. Kant já tinha indicado na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* as páginas que seriam as mais importantes para o objetivo principal de uma crítica da razão pura: “que, no caso de minha dedução subjetiva não ter atingido no leitor todo o efeito que eu espero, ainda assim a (dedução) objetiva, que me importa aqui particularmente, alcance toda sua força, para o que pode ser suficiente em todo caso o que é dito nas páginas 92 e 93” (*KrV*, AXVII). Ou seja, o objetivo central da crítica da razão pura não precisa para seu fundamento de toda a dedução das categorias (na primeira edição, da página 84 à 147), como era a opinião de Schultz na resenha aqui comentada.

Nas páginas 92 e 93 da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant faz repousar a validade objetiva das categorias sobre sua função lógica como formas puras do pensamento (em analogia às condições

formais da sensibilidade): “por conseguinte, a validade objetiva das categorias, enquanto conceitos *a priori*, apoiar-se-á no fato de a experiência somente ser possível por intermédio delas (de acordo com a forma do pensamento). Pois então elas se reportam de forma necessária e *a priori* a objetos da experiência, porque somente por seu intermédio pode em geral ser pensado um objeto qualquer da experiência” (*KrV*, A93). Esta é, no entanto, em linhas gerais, a concepção a que Kant chegara já no início dos anos 1770, como se verá (cf. cap. 6). A solução da tarefa central da crítica da razão pura tem como base duas teses: 1. toda nossa intuição é sensível (tese já presente na *Dissertatio* de 1770); 2. as categorias são as condições formais do pensamento e, por isto, da experiência (tese esta desenvolvida ao longo dos anos que seguiriam à *Dissertatio*).

Em *Der schweigende Kant*, Wolfgang Carl mostra-se espantado com o fato de que Kant, mesmo depois de ter chegado à tarefa de uma dedução subjetiva das categorias, caracterize as considerações acerca de uma dedução objetiva das mesmas “como uma solução satisfatória do problema de uma dedução das categorias”²¹. Este espanto é justificado quando se tem em mente o programa específico da dedução das categorias, como é o caso da obra de Carl, e não o todo da crítica da razão pura. Segundo Carl, a dedução das categorias apresenta dois alvos distintos, formuláveis de acordo com a sugestão de *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*:

(A) Deve ser mostrado que as categorias não podem ter outro uso a não ser em relação a objetos da experiência.

(B) Deve ser mostrado como as categorias tornam possíveis os objetos da experiência²².

Partindo de considerações acerca destes dois momentos da dedução das categorias, Carl questiona a asserção de Kant, segundo a qual a segunda tarefa não seria imprescindível para o “objetivo central do sistema, a saber, a determinação dos limites da razão pura” (*MANW*, AXVII; AA IV, 474 nota): “Pois a solução da tarefa (B) não é de modo algum

²¹ W. Carl, *Der schweigende Kant*, p. 162.

²² *Op. cit.*, p. 168.

“apenas meritória” para empreender a “determinação dos limites da razão pura”, mas antes necessária para tanto. Se este “objetivo principal do sistema” quer excluir qualquer outro uso que não aquele que se estende aos objetos da experiência possível, então já se pressupõe que haja um uso das categorias com relação a tais objetos. A “determinação dos limites da razão pura” pode ter uma meta significativa somente então, quando se faz esta pressuposição²³. Uma vez que a possibilidade do uso das categorias em relação a objetos de uma experiência possível só pode ser demonstrada na segunda tarefa, a primeira tarefa estaria a pressupor a solução da segunda: “Nesta medida, não é “apenas meritório”, mas trivialmente pressuposto que a tarefa (B) deve ser resolvida, quando se coloca a tarefa (A)”²⁴. Carl tem razão na exata medida em que uma dedução das categorias deve mostrar como as categorias podem ser aplicadas a objetos de uma experiência possível; se se persegue um objetivo epistemológico desta ordem, então a questão colocada por Carl é pertinente: “Pois por que razão deveríamos nos preocupar em limitar a aplicação das categorias, se já não estivesse claro que elas podem ser aplicadas de algum modo?”²⁵

No entanto, pode-se subscrever o dito de Kant, segundo o qual a segunda tarefa não é indispensável para o objetivo central do sistema da crítica da razão pura, se não se considerar a crítica da razão pura tanto como um empreendimento epistemológico, mas antes como uma tentativa de submeter a uma crítica sistemática toda a metafísica vigente antes de Kant. Pois, nesta medida, a demonstração de que todos os conceitos só podem chegar a ser aplicados no âmbito da experiência é suficiente para o objetivo da crítica da razão pura, de rejeitar a pretensão a conhecimento metafísico além dos limites da experiência possível.

A dedução das categorias atende a uma das funções da crítica da razão pura, tendo a tarefa de legitimar as categorias como conceitos puros do entendimento, quer dizer, mostrar e esclarecer seu uso no âmbito da experiência. Já a crítica da razão pura tem como tarefa primordial a determinação dos limites da razão pura, reconhecidos como sendo os da experiência possível; a tarefa da crítica encontra solução satisfatória, quando

²³ *Ibid.*, p. 170.

²⁴ *Ibid.*, p. 170.

²⁵ *Ibid.*, p. 170.

se demonstra que todas as representações da faculdade cognitiva humana só podem receber uma interpretação objetiva no âmbito da experiência possível.

Que todas nossas representações têm de se reportar à experiência possível, caso devam poder pretender ao conhecimento, resulta simplesmente do fato de nossa faculdade cognitiva ser discursiva, o que significa que ela só se articula mediatamente e através de conceitos, os quais devem poder se reportar a objetos da experiência, pois, do contrário, permaneceriam completamente vazios e incapazes de nos dar qualquer conhecimento de objetos. A necessária correlação de intuição e conceito na constituição do conhecimento objetivo está entre as razões que levam à proposta da tarefa de uma dedução das categorias, como o próprio Carl vai reconhecer em seu comentário à dedução das categorias na primeira edição da Crítica da razão pura: “a distinção entre intuição e conceito e a necessidade de sua correlação pertencem aos pressupostos, sob os quais apenas se coloca a tarefa de uma ‘dedução das categorias’”²⁶. A independência de intuição e entendimento “é constitutiva para o conceito ‘crítico’ de conhecimento de Kant e uma pressuposição para o fato de se colocar em geral o problema de uma dedução dos conceitos do entendimento”²⁷.

À tarefa de demonstrar a validade objetiva das categorias subjaz uma outra, a de demonstrar como conceitos em geral podem ter validade objetiva. A primeira tarefa implica a segunda, da mesma forma que a questão acerca da possibilidade de um conhecimento sintético a priori implica a questão acerca da possibilidade de um conhecimento sintético em geral. Assim sendo, a questão acerca da validade objetiva das categorias não é a primeira, mas a última das questões a serem respondidas, quando se quer abordar o problema da possibilidade de uma metafísica.

Em *Fortschritte*, Kant apresenta esta ordem de interrogações como passos de uma “história da filosofia transcendental entre nós em tempos recentes” (*Fortschritte*, A23; AA XX, 265), o que de fato corresponde em termos gerais ao desenvolvimento da filosofia crítica desde os anos 1760. O primeiro passo tinha sido dado por Kant por volta de 1765, ao

²⁶ W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, p. 40.

²⁷ *Op. cit.*, p. 124.

começar a distinguir entre juízos analíticos e sintéticos: “O primeiro passo que foi dado nesta investigação da razão é a distinção entre juízos analíticos e sintéticos em geral” (*Fortschritte*, A23; AA XX, 265). Esta distinção, contudo, trazia consigo a tarefa de esclarecer o modo como ambos os tipos de juízos podem nos levar ao conhecimento.

Na solução desta tarefa, os juízos analíticos não são a maior dificuldade, pois este tipo de juízo “é sempre juízo *a priori* e ligado à consciência de sua necessidade” (*Fortschritte*, A23; AA XX, 265). O caráter *a priori* dos juízos analíticos baseia-se simplesmente no fato de neles o predicado não afirmar nada do sujeito que já não esteja contido nele; dado, assim, o sujeito, posso asserir também o predicado.

O problema a demandar maior esforço é o relativo aos juízos sintéticos, pois neles o predicado não pode já estar contido no sujeito, o que levanta de imediato a questão de saber como tais juízos podem então ser pensados em geral. Já por volta de 1770, Kant chegou, como se verá (cf. cap. 5), a uma solução do problema assim colocado, solução para ele satisfatória naquele momento: num juízo sintético pensamos o predicado como conectado com o sujeito, apesar de não ser pensado como contido no mesmo; o fundamento para uma tal conexão nos dá a referência de ambos os conceitos a algo = x como objeto de nossos conceitos, no qual os conceitos que operam como sujeito e como predicado são percebidos como interligados ou então como mutuamente excludentes (no caso de um juízo negativo). A *Dissertatio* de 1770 esclarecia desta forma a possibilidade de juízos sintéticos com relação a conhecimentos empíricos; ao lado destes, compareciam os conceitos puros do entendimento, dos quais só se dizia que não eram conceitos empíricos, quer dizer, que não eram derivados da experiência. Nos anos que seguiriam à *Dissertatio* impunha-se cada vez mais a tarefa de mostrar como os conceitos puros do entendimento podem se reportar a objetos da experiência, uma vez que não são dela derivados.

Importante notar, neste contexto, que a questão acerca da possibilidade de uma relação dos conceitos puros do entendimento com os objetos da experiência só precisa ser colocada, se ficar estabelecido que todo conhecimento sintético é necessariamente limitado ao âmbito da experiência. Esta limitação, no entanto, resulta da propriedade, comum a todo conhecimento sintético, de ser obrigado a ligar dois ou mais conceitos a algo exterior a eles. Ora, este algo distinto dos conceitos só nos é

dado na experiência, razão pela qual é na experiência que se encontra o fundamento dos juízos sintéticos.

Só a partir deste contexto pode-se entender claramente a questão formulada por Kant na famosa carta a M. Herz de 1772: como é possível que se constituam juízos sintéticos a partir de conceitos puros do entendimento? Colocava-se aqui o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, designado por Kant como o segundo passo da história da filosofia transcendental: “O segundo passo é ter simplesmente colocado a questão: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (*Fortschritte*, A24; AA XX, 266) Como se verá (cf. cap. 6), Kant tentou inicialmente entender os conceitos puros do entendimento em analogia com a intuição pura como condição da sensibilidade, identificando-os, assim, como condições formais do entendimento puro, sob as quais tão somente poderia ser pensado um objeto qualquer da experiência. A simples pretensão de que temos uma experiência qualquer implicaria a validade dos conceitos puros do entendimento, enquanto formas do pensamento, no âmbito desta experiência.

Mas, sabe-se que Kant não se deu por satisfeito com esta solução precária, porque ela pura e simplesmente supunha a possibilidade da experiência, sem se dar ao trabalho de pensar a natureza dos próprios conceitos puros do entendimento e de sua relação com os objetos da experiência. Impunha-se, por isto, uma terceira questão: “O terceiro passo é a tarefa: como é possível um conhecimento *a priori* a partir de juízos sintéticos?” (*Fortschritte*, A24; AA XX, 266) Esta questão diz respeito à realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento ou à possibilidade de lhes ser dado um objeto na experiência: “Conhecimento é o juízo de que resulta um conceito com validade objetiva, i. é, (um conceito) ao qual pode ser dado um objeto correspondente na experiência.” (*Fortschritte*, A24; AA XX, 266) Os conceitos puros do entendimento só possuem validade objetiva, se se lhes puder indicar um correlato objetivo na experiência, o que é certamente a tarefa mais difícil de uma filosofia transcendental, mesmo que não seja a mais fundamental para uma crítica da razão pura. Novamente, cumpre observar que a questão acerca da realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento só se impõe como um problema a demandar solução, quando se subscreve uma concepção do conhecimento como a defendida por Kant, por volta de 1770, em estreita relação com sua concepção do juízo e do conceito. Pensada coe-

rentemente, esta concepção do conceito e do juízo acarreta uma fundamental limitação de nosso entendimento, assumindo-se apenas que o entendimento seja a faculdade do juízo ou do conceito. Traçados os limites do entendimento a partir de sua própria natureza conceitual e discursiva, impõe-se como problema o caso dos conceitos puros do entendimento, inicialmente identificados como além dos limites assim traçados.

Para o confronto de Kant com a tradição da metafísica, este desenvolvimento foi muito importante. A distinção entre juízos analíticos e sintéticos conduziu logo à questão de se os juízos da metafísica são analíticos ou sintéticos. A resposta não poderia se fazer esperar: “Juízos metafísicos propriamente ditos são todos sintéticos” (*Prol.*, A36; AA IV, 273). Mas, dado que os conceitos metafísicos se apresentam com a pretensão de não serem empíricos, impunha-se o problema de saber como então eles podem ainda reportar-se à experiência, pois que o tenham de fazer é agora uma conseqüência de sua natureza sintética. Impõe-se, pois, a questão: como se pode chegar a juízos sintéticos a partir de conceitos puros do entendimento, quer dizer, como podem se formar juízos sintéticos *a priori*? Toda a metafísica vê-se, desta forma, envolvida na difícil tarefa de esclarecer como são possíveis juízos sintéticos *a priori*: “Na solução desta tarefa está então inteiramente em jogo a permanência ou a queda da metafísica e, portanto, sua existência” (*Prol.*, A42; AA IV, 276). A confiança que se faz notar no desafio lançado por Kant à metafísica tradicional tem seu fundamento último na clara compreensão do fato de que toda atividade de nossa faculdade cognitiva é discursiva. Para não serem completamente vazios e sem conteúdo cognitivo, nossos conceitos devem poder se reportar a algo distinto deles e que só nos pode ser dado por intermédio da intuição sensível. Como esta relação com os objetos da intuição, no entanto, só pode ser dada através de juízos sintéticos, todo o procedimento de nossa faculdade cognitiva se baseia ultimamente em juízos sintéticos. Se a metafísica tem então pretensão a conhecimento, ela deve poder explicar como os juízos metafísicos podem ser sintéticos; daí o desafio: “Todos os metafísicos estão, por isto, suspensos solene e legalmente de suas atividades até que tenham respondido satisfatoriamente a questão: Como são possíveis conhecimentos sintéticos *a priori*?” (*Prol.*, A44-45; AA IV, 278).

A crítica da metafísica haure sua força da compreensão da natureza dos juízos metafísicos. Se os juízos da metafísica são sintéticos, então

os limites impostos a todo conhecimento sintético também são os limites da metafísica. Para os fins da crítica, a demonstração da necessária limitação de todo nosso conhecimento ao âmbito da experiência é a tarefa mais importante. O programa da dedução das categorias persegue, neste sentido, apenas o fim de estabelecer um lugar para os conceitos puros do entendimento em nossa experiência, sem o qual eles não seriam autênticos conceitos, mas meras fantasias de uma razão desvairada.

O sistema da crítica da razão pura deveria tornar-se uma ciência de nossa ignorância. Através da crítica da razão pura, são “demonstradas, a partir de princípios, não apenas barreiras, mas limites determinados da mesma, não apenas ignorância com relação a uma ou outra parte, mas relativamente a todas as possíveis questões de uma determinada espécie” (*KrV*, A761;B789). Mesmo nos ocupando assystematicamente de metafísica, podemos chegar a entender que, no que se refere a um sem-número de questões fundamentais por ela colocadas, permanecemos inteiramente no escuro; mas sem a investigação acerca do fundamento desta ignorância nunca chegaremos ao conhecimento da exata extensão desta ignorância. Investigando as fontes de nosso conhecimento, chegamos finalmente a entender que a metafísica nos deixa na ignorância, porque pretende formular juízos cuja decisão teria de se basear em fundamento que está além dos limites de nossa experiência.

O procedimento da crítica da razão pura tem o objetivo de tranquilizar a razão relativamente a seu impulso de buscar um conhecimento do supra-sensível, descrevendo para tanto de forma precisa os limites impostos à faculdade cognitiva humana. Somente se for demonstrado que a ignorância da razão em assuntos do supra-sensível não é casual ou passageira, mas decorrência necessária da própria capacidade cognoscitiva do ser humano, só então a razão poderá chegar ao repouso e à satisfação consigo mesma; para tanto, contudo, é imprescindível uma investigação sistemática de nossa faculdade cognitiva: “Mas que minha ignorância seja simplesmente necessária, dispensando-me assim de toda investigação ulterior, não pode ser estabelecido empiricamente, a partir de observação, mas tão só criticamente, pela sondagem das primeiras fontes de nosso conhecimento” (*KrV*, A758;B786). A demonstração da necessidade de nossa ignorância em determinados assuntos perfaz o objeto de uma ciência que pode ser chamada de sistema da crítica da razão pura:

“Aquele conhecimento de sua ignorância, possível apenas através da crítica da própria razão, é portanto ciência” (*KrV*, A758/B786).

O principal fundamento desta ciência não é, todavia, a dedução das categorias, mas a plena compreensão de que “todo o uso especulativo de nossa razão nunca vai mais longe do que até os objetos de uma experiência possível” (*MANW*, AXVI; AA IV, 474 nota). Para a metafísica, isto tem conseqüências devastadoras, porque a maior parte dos seus pretensos juízos se encontra precisamente na situação de não respeitar os limites da experiência possível; dirigindo-se a estes juízos, a crítica da razão pura se mostra em sua dimensão destrutiva, ao que Kant se refere, quando fala da utilidade negativa da mesma: “A maior e talvez única utilidade de toda filosofia da razão pura é, portanto, certamente apenas negativa; uma vez que ela não serve, como um organon, para a ampliação, mas, como disciplina, para a determinação dos limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o modesto mérito de evitar erros” (*KrV*, A795;B823).

O reconhecimento de que todo nosso conhecimento não pode ir além dos objetos da experiência possível repousa, no entanto, em última instância sobre a compreensão de que toda nossa intuição é sensível e que nossos conceitos têm de se reportar à intuição, caso não devam ficar completamente vazios e alheios ao conhecimento de objetos. A exposição do fundamento central da crítica da razão pura tem como objetivo estabelecer estas duas proposições, e Kant acredita ter atingido este objetivo na *Crítica da Razão Pura*: “Através da *Crítica da Razão Pura* ficou suficientemente demonstrado que não há simplesmente nenhum conhecimento teórico além dos objetos dos sentidos e, porque neste caso (o da metafísica) tudo deveria ser conhecido *a priori* através de conceitos, (nela) não pode ser dado nenhum conhecimento teórico-dogmático, e isto pela simples razão de que a todos os conceitos deve poder ser atribuído alguma intuição, pela qual se lhes dá realidade objetiva, e toda nossa intuição é sensível” (*Fortschritte*, A109; AA XX, 296).

O principal fundamento da crítica da razão pura é constituído, pois, de duas proposições basilares:

1. toda nossa intuição é sensível;
2. todos os conceitos que temos devem se reportar à intuição, caso devam poder ter algo a ver com conhecimento de objetos.

A segunda proposição é, por sua vez, uma conseqüência direta da concepção kantiana do conceito, que será abordada em seguida. Quanto à primeira, mereceria certamente uma investigação ulterior, em que talvez se chegasse ao resultado de que ela é uma decorrência da segunda (se nossa intuição não é intelectual, visto ser nosso intelecto discursivo, então pode ela ser outra coisa que não sensível?), algo que não é possível estabelecer nem afirmar nos limites da investigação aqui proposta.

3. O Conceitualismo na Obra Crítica de Kant

A natureza e os limites do conhecimento humano estão dados junto com o fato bruto de que ele passa simplesmente pelo pensamento. Pois, pensar “é representar-se algo através de conceitos” (*Anthrop.*, § 40), o que faz de todo conhecimento mediado pelo pensamento um conhecimento discursivo e não intuitivo (cf. *KrV*, A68;B92-93). Enfrentar todos os problemas colocados ao pensamento humano sem jamais perder de vista esta característica elementar do próprio pensamento, constitui a ambição e o mérito de um programa conceitualista do tipo executado por Kant. Por contraste, o conhecimento discursivo ou por conceitos é comparado por vezes com um possível intelecto arquetípico (cf., por exemplo, *KU*, A346-7;B351), cuja ideação de um objeto implicaria já sua efetivação, ou com um entendimento capaz de intuir diretamente seu objeto.

A este último recorrerão vários críticos do conceitualismo kantiano, como Schelling, tendo Kant tido ainda a oportunidade de se defender contra um representante menor do intuicionismo intelectual (Schlosser), num pequeno texto polêmico publicado em 1796, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Kant concorda com Schlosser em que, se existisse um intelecto capaz de ter um conhecimento imediato de seu objeto, ele levaria uma grande vantagem sobre todo tipo de intelecto limitado a um conhecimento mediato de objetos, isto é, mediante conceitos, como é o caso do entendimento humano. A polêmica do ensaio *Von einem vornehmen Ton* é voltada contra a possibilidade de um conhecimento do suprassensível por parte do ser humano. Pois se existisse um conhecimento do suprassensível, “então o conhecimento obtido através de uma faculdade do conhecimento mediante conceitos ficaria

bem atrás do que pudesse ser percebido imediatamente pelo entendimento mediante uma faculdade da intuição” (*Von einem vornehmen Ton*, A388; AA VIII, 389). A desvantagem de uma faculdade cognoscitiva obrigada a operar com conceitos para chegar a conhecimentos comparada a uma faculdade capaz de um conhecimento imediato de seu objeto resulta precisamente da discursividade da primeira, quer dizer, do fato de ter de progredir passo a passo e através de conceitos no conhecimento de objetos. Um entendimento que só pode chegar discursivamente ao conhecimento de objetos pode muito menos do que um entendimento que tivesse um conhecimento direto e imediato de seu objeto, pois é obrigado a um árduo trabalho de análise, comparação, decomposição e recomposição dos elementos que apreende num objeto, quer dizer, não é capaz de evitar o longo e progressivo esforço de julgar, subsumir sob conceitos, articular ou subordinar os conceitos entre si, etc., tendo de ascender lentamente, degrau por degrau, até o conhecimento, sempre limitado, do objeto (cf. *Von einem vornehmen Ton*, A388; AA VIII, 389).

Se existissem, por conseguinte, seres humanos dotados de uma intuição intelectual ou de um intelecto intuitivo, eles levariam grande vantagem sobre todos os que não possuem tal faculdade, sobretudo no que diz respeito aos objetos próprios do intelecto, sempre tão difíceis de ser conhecidos clara e distintamente pelo entendimento humano.

No entanto, nós só podemos, “com nosso entendimento, enquanto uma faculdade de conhecimento através de conceitos” (*Von einem vornehmen Ton*, A391; AA VIII, 391), chegar ao conhecimento de forma mediata e discursiva. Não possuímos uma intuição intelectual do suprassensível, porque nosso entendimento é uma faculdade de pensar capaz de se aproximar de objetos apenas através de conceitos; não podemos nos apoiar numa intuição intelectual para fundamentar um possível conhecimento do intelectual, “pois nosso entendimento não é uma faculdade de intuição, apenas uma faculdade discursiva ou de pensamento.” (*Von einem vornehmen Ton*, A392; AA VIII, 391) Os que pretendem possuir um conhecimento imediato do suprassensível gabam-se, portanto, de serem possuidores de um bem que não é dado ao comum dos mortais, entendendo-se assim seu tom aristocrático e elegante.

Além do mais, se pretendemos ainda falar de um intelecto divino, a que se deve atribuir uma intuição intelectual, deveremos cuidar para

não lhe atribuir também as limitações de nosso próprio entendimento, o que leva Kant a concluir que o intelecto divino não é uma faculdade do pensamento, como o humano: “Mas então todo entendimento que eu conheço é uma faculdade de pensar, isto é, uma faculdade de representações discursivas, ou uma faculdade que é possível através de uma nota comum a várias coisas (de cuja diferença devo, portanto, fazer abstração no pensamento) e, por conseguinte, não sem limitação do sujeito. Portanto, um entendimento divino não deve ser tido por uma faculdade do pensamento” (*Von einem vornehmen Ton*, A413n; AA VIII, 400). A discursividade de nosso entendimento significa uma fundamental limitação àquele tipo de conhecimento que se pode obter por meio de conceitos e passo a passo; é na reflexão sobre o objeto que podemos decompor seu conceito em suas partes constituintes, recompô-lo num conceito claro e distinto e articulá-lo com os demais conceitos que formamos dos objetos. Nesta medida, podemos aqui também falar em um conhecimento reflexivo. Um conhecimento imediato do objeto, em que a simples intuição já levaria ao conhecimento de seus diversos aspectos, seria obviamente mais fácil e cômodo; mas infelizmente, assim o lamento de Kant, nós humanos só podemos ter conhecimento mediato, pelo simples fato de nosso entendimento não ser mais do que uma faculdade do pensamento. “Pensar”, no entanto, “é representar por conceitos”²⁸, o que por sua vez significa que só podemos representar os objetos através de algumas de suas notas, não podendo, por isto, nosso entendimento apreender o objeto em sua totalidade, com todas as suas características.

Apesar de Kant contrapor por vezes conhecimento intuitivo e conhecimento através de conceitos, sua doutrina do conhecimento requer que intuição e conceito sejam correlacionados em todos os atos cognitivos: “O entendimento não é capaz de intuir nada e os sentidos não são capazes de pensar nada. Só de sua união pode originar-se conhecimento” (*KrV*, A51/B75-76). Assim, a intuição recai sobre a sensibilidade e o pensamento sobre o entendimento. Pensar nada mais é do que “reunir representações em uma consciência” (*Prol.*, A88; AA IV, 304).

²⁸ R 2841 (anos 70): “*Denken ist repraesentare per conceptus.*”

Ora, nesta operação de colecionar notas representativas de um objeto dado no múltiplo da intuição, o pensamento realiza um recorte, seleciona e leva à unidade aquelas representações que caracterizam o objeto do ponto de vista do conceito, estabelecendo-se assim uma clivagem entre intuição e entendimento. Na intuição o objeto se apresenta em uma riqueza de aspectos que o entendimento jamais será capaz de reproduzir em sua representação por meio de notas características. Se o conhecimento se origina tão somente da cooperação de intuição e entendimento, então todo conhecimento estará sujeito às limitações deste último, não podendo surgir senão pelo trabalhoso processo de conduzir passo a passo as representações até a unidade do conceito. Este processo de unificação é o próprio pensamento e é efetivado em juízos, pois “a unificação das representações em uma consciência é o juízo” (*Prol.*, A88; AA IV, 304). Assim, pensar é representar por conceitos, uma operação que se faz em juízos, sendo pensar tanto quanto “reportar representações a juízos em geral” (*Prol.*, A88; AA IV, 304). A operação judicativa é, por conseguinte, a mais fundamental do entendimento, a ponto de este poder ser definido como uma “faculdade de julgar” (*KrV*, A69;B94). Por que a capacidade de conceituar leva diretamente à capacidade de julgar, quando se trata do conhecimento?

É da natureza do conceito não se reportar diretamente ao objeto, “mas a alguma outra representação do mesmo (seja ela intuição ou já conceito)” (*KrV*, A68;B93). Por si só, o conceito não representa nenhum objeto do conhecimento, ou seja, não representa nada. O único uso que o entendimento pode fazer de seus conceitos é julgar através deles, levando o múltiplo de representações à unidade representada pelo conceito. Esta característica do conceito de só encontrar um uso nos juízos acerca das coisas pode ser chamada a sua natureza predicativa: o conceito é sempre “o predicado de um juízo possível” (*KrV*, A69;B94). A relação dos conceitos a objetos possíveis não se dá imediatamente, mas por intermédio de outras representações, a que eles se reportam em juízos: “Conceitos se referem, como predicados de juízos possíveis, a uma representação qualquer de um objeto ainda indeterminado” (*KrV*, A69;B94). É através do juízo que o entendimento relaciona seus conceitos a um objeto: “O juízo é, portanto, o conhecimento mediato de um objeto a diversos outros conceitos; entre estes, contudo, ele é aqui particularmente referido ao conceito de corpo; este, no entanto, a certos fenômenos que nos são

dados” (*KrV*, A68;B93-94). Kant parece estar sugerindo que o conceito empregado como predicado do juízo se reporta indiretamente ao objeto, enquanto aquele empregado como sujeito do juízo (no exemplo, o conceito de corpo) se referiria diretamente ao objeto, admitindo aparentemente um uso não predicativo do conceito. A exposição da *Crítica da Razão Pura* não deixa claro como precisamente o conceito que comparece na posição de sujeito do juízo se refere “a certos fenômenos que nos são dados”. Antecipando resultados da investigação genética levada a cabo ao longo da presente tese, podemos referir uma reflexão de Kant dando uma descrição precisa do processo judicativo, mostrando que é necessário complementar a exposição da obra crítica com considerações do *Nachlass*, como se faz amplamente neste estudo. Na *Reflexão 4634*, datada por Adickes de meados dos anos 1770, encontra-se descrito o processo judicativo com o mesmo exemplo dado na *Crítica da Razão Pura*, mas de uma forma mais precisa: “Em todo juízo existem, portanto, dois predicados que nós comparamos um com o outro. Um destes, que constitui o conhecimento dado do objeto, chama-se o sujeito lógico; o segundo, que é comparado com ele, chama-se o predicado. Quando eu digo: um corpo é divisível, isto significa tanto quanto: penso algo x, que conheço sob os predicados que, juntos, constituem o conceito de corpo, também através do predicado da divisibilidade”²⁹. O fato de comparecer como sujeito lógico de um juízo não contraria a natureza predicativa do conceito, desde que se conceba adequadamente o processo judicativo. No exemplo, o conceito de corpo funciona como sujeito lógico do juízo, determinando o domínio dos objetos possíveis e estabelecendo que o juízo “um corpo

²⁹ R 4634 (1772-1776). B. Longuenesse caracteriza esta análise da forma geral do juízo, na qual se contempla a atribuição tanto do sujeito quanto do predicado a algo = x, como “a forma desenvolvida do juízo” (cf. “Kant et les jugements empiriques”, in: *Kant-Studien* 86 (1995), p. 284 nota), valendo-se dela em sua reconstituição da teoria kantiana do juízo, em particular da *Crítica da Razão Pura*, apresentada na tese sobre Kant e o poder de julgar. Tratando desta “forma desenvolvida do juízo” como essencial para a compreensão da teoria kantiana do juízo (cf. *Kant et le pouvoir de juger*, p. 97ss et passim), a autora vem a contribuir substancialmente para a investigação dos fundamentos lógicos do pensamento kantiano. Numa reconstituição da teoria do juízo apresentada nas obras críticas de Kant, esta “forma desenvolvida do juízo” deveria ser explorada ainda mais do que faz a autora, passando a constituir o verdadeiro fio condutor de um tal projeto reconstitutivo.

é divisível” diz respeito somente àqueles objetos a que se aplicam “os predicados que juntos constituem o conceito de corpo”. Ou seja, o fato de funcionar como sujeito lógico de um juízo não faz que o conceito de corpo deixe de ser “predicado de um juízo possível”. Enquanto sujeito de um juízo, o conceito determina a esfera de objetos sobre a qual recai a operação judicativa; enquanto predicado de um juízo possível, ele se refere apenas a “uma representação de um objeto ainda indeterminado” (*KrV*, A68;B94). Assim, o conceito de corpo pode ser usado como predicado em juízos do tipo “todo metal é um corpo”.

Esta análise do processo judicativo parece querer se esgotar em relações entre conceitos, podendo cada sujeito de um juízo ser também o predicado de outros juízos possíveis. No entanto, para Kant sua concepção do juízo é o oposto disto: “Nunca pude me satisfazer com a definição que os lógicos dão de um juízo em geral: ele é, como eles dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos” (*KrV*, B140). A concepção kantiana do juízo permite romper com esta reverberação meramente lógica entre os conceitos, introduzindo o momento referencial propriamente dito naquele algo = x pensado por intermédio do juízo. Para que haja referência a objetos, o juízo deve, através do sujeito lógico, referir-se a este algo = x que deve ser dado como fenômeno ou como objeto da intuição. A relação referencial não é, pois, interna ao juízo, mas se estabelece na relação entre o juízo e os conceitos, por um lado, e o dado na intuição, por outro. Da natureza predicativa dos conceitos segue a necessidade de sua cooperação com a intuição para a formação do conhecimento de objetos.

Através dos juízos o entendimento leva o múltiplo das representações à unidade da consciência, determinando o múltiplo da intuição no conceito empregado como sujeito lógico e subsumindo este conceito ou múltiplo determinado sob um conceito superior empregado como predicado do juízo³⁰. Os juízos são, portanto, as ações de unificação entre

³⁰ Esta descrição diz respeito diretamente só a juízos categóricos e sintéticos; indiretamente, contudo, ela se aplica a todas as formas de juízos. Os juízos hipotéticos e disjuntivos são concebidos como juízos sobre relações de dois ou mais juízos (cf. *KrV*, A73;B98), sendo, pois, compostos de juízos categóricos. Os juízos analíticos têm estabelecida sua verdade na própria relação dos conceitos, não necessitando de uma referência a algo dado como fenômeno; não podem ser considerados, no entanto, como levando ao conhecimento de objetos, quer dizer, como ampliando o conhecimento.

as representações, o que Kant expressa com o termo 'função': "Todos os juízos são, portanto, funções da unidade entre nossas representações" (*KrV*, A69;B94). O uso que Kant faz do termo 'função' neste contexto é *sui generis*, não se limitando à noção de tarefa específica³¹ nem se aproximando da noção matemática de função. Dois aspectos, em todo caso, são fundamentais na noção kantiana de função: 1. a atividade unificadora; 2. a forma ou o modo da unificação. Juízos são, afinal, ações do entendimento, implicando as funções judicativas uma atividade unificadora. No contexto do estabelecimento de uma tábua das categorias, insiste-se em que esta atividade unificadora se dá sob formas diversas e determinadas, falando-se então "das funções da unidade nos juízos" (*KrV*, A69;B94), a partir das quais seria possível encontrar as funções do entendimento ou as categorias. As diversas formas do juízo manifestariam "a função do pensamento no mesmo" (*KrV*, A70;B95), dando origem à tábua das doze funções lógicas do entendimento ou do pensamento em geral. Por outro lado, esta função do pensamento "dá unidade às diversas representações em um juízo" (*KrV*, A79;B105), ficando patente sua natureza ativa. Os dois aspectos da noção de função, o ativo e o formal, podem ser reunidos, dizendo-se que a função é a forma ou o modo da atividade unificadora do pensamento. Esta forma da atividade ou atividade formal está dada junto com cada juízo, seja ele analítico ou sintético. Ora, o mesmo entendimento que dá unidade ao múltiplo das representações em um juízo também a dá ao múltiplo das representações em uma intuição, "originando-se deste modo exatamente tantos conceitos puros do entendimento, que se reportam a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram as funções lógicas em todos os juízos possíveis na tábua anterior" (*KrV*, A79;B105). A noção de função é, pois, uma peça-chave no estabelecimento de uma lista completa dos conceitos puros do entendimento; ela se torna mais clara, se se leva em consideração que seu aspecto formal traz consigo um momento ativo, sendo as funções ou formas lógicas do pensamento sempre informadoras ou formativas: elas unificam o múltiplo das representações de acordo com uma forma dada com e pelo próprio pensamento.

³¹ Allison sugere esta interpretação: "The term 'function' here must obviously be taken in the Aristotelian sense as equivalent to 'task' or 'work'" (H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 70).

No processo judicativo, o conceito funciona como regra de unidade da síntese de um múltiplo dado, sendo regra "a representação de uma condição universal de acordo com a qual pode ser posto um certo múltiplo (portanto, de modo uniforme)" (*KrV*, A113). O conceito representa uma ou mais características que um objeto qualquer tem de reunir para poder ser posto como sendo o caso a que se refere o conceito, ou seja, ele representa a condição sob a qual se pode formular juízos acerca de um objeto. Em conceitos empíricos, o múltiplo é posto na intuição sensível e o conceito representa em suas notas as condições universais que o objeto dado deve satisfazer para dele poder ser predicado o conceito; um conceito empírico funciona então como regra da predicação ou da ação judicativa. Conceitos matemáticos oferecem, ademais, regras de construção do objeto na intuição pura, não dependendo necessariamente de que lhes seja dado um objeto na intuição sensível. Em ambos os casos, o conceito funciona como regra de unidade da síntese do múltiplo da intuição, tendo como alvo não imagens (*Bilde*) ou mesmo objetos determinados da intuição, mas representações esquemáticas, que são produtos da imaginação pura (cf. *KrV*, A140;B179) e são usadas pelo entendimento para dar uma regra às sínteses aleatórias da imaginação. Como exemplo de esquema de conceito empírico tem-se o seguinte: "O conceito do cachorro significa uma regra de acordo com a qual minha imaginação pode esboçar de modo geral a figura de um animal quadrúpede sem se restringir a uma figura particular qualquer que a experiência me apresenta ou também a qualquer imagem possível que eu posso apresentar in concreto" (*KrV*, A141;B180). Só assim o conceito de cachorro pode aplicar-se não só a cachorros singulares diversos, mas também a diversas raças, com diversas cores, etc. Também conceitos empíricos são, portanto, esquemáticos. Como exemplo de esquema de conceito matemático, Kant dá o de triângulo, que deve poder ser aplicado a triângulos retângulos, equiláteros, de tamanhos diversos e diversas proporções entre seus lados (cf. *KrV*, A141;B180). A mesma necessidade de esquematizar um conceito para que ele possa funcionar como regra de unidade da síntese do múltiplo da intuição vale também para os conceitos puros do entendimento, cujos esquemas são um "produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral de acordo com condições de sua forma (o tempo)" (*KrV*, A142;B181). A utilidade de um conceito qualquer na constituição

da experiência ou do conhecimento empírico passa, por conseguinte, por sua esquematização, funcionando como regras de síntese apenas enquanto esquemas.

Considerada na perspectiva da necessidade de uma interpretação objetiva ou sensível dos conceitos, a referência à imaginação como faculdade da síntese deixa de ser um tópico de psicologia para ganhar o estatuto de um tema fundamental da filosofia transcendental, como insiste com razão Wolfgang Carl³². As associações da imaginação podem muito bem ser tratadas pela psicologia, mas não é delas que trata a filosofia transcendental e, sim, da possibilidade de submetê-las a regras de unidade das sínteses imaginativas, quer dizer, a conceitos do entendimento. O problema é, então, o da relação entre a espontaneidade do entendimento e a receptividade da sensibilidade, entre o conceito e a intuição. A mera síntese sem a regra da unidade não passa de uma associação subjetiva, fruto da imaginação: “A síntese em geral é um simples efeito da imaginação ... elevar esta síntese a conceitos é uma função que compete ao entendimento, através da qual ele nos fornece o conhecimento em sentido próprio” (*KrV*, A78;B104). A mera síntese da imaginação, objeto porventura da psicologia, não avança nenhum conhecimento. Para que se chegue a um conhecimento qualquer é preciso fazer intervir o conceito como regra de unidade da síntese. Ora, o conceito “é por sua forma sempre algo universal e que serve de regra” (*KrV*, A106). Como é possível que algo universal possa servir de regra na síntese de um particular, como são os dados da intuição e os produtos da imaginação? Por exemplo, o conceito de corpo como algo extenso e impenetrável, representado em sua universalidade: como pode ele se aplicar a algo dado e singularizado na intuição sensível? Em si mesmo, o conceito de corpo representa a unidade da extensão e da impenetrabilidade, devendo agora “servir de regra para nosso conhecimento de fenômenos externos” (*KrV*, A106). Como isto é possível? Representando a necessidade da unidade na síntese do múltiplo: “Mas o conceito só pode ser uma regra das intuições por representar em fenômenos dados a reprodução necessária do múltiplo dos mesmos,

³² Cf. W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, p. 143-147. É mérito do comentário de Carl mostrar a intenção transcendental da referência a faculdades cognitivas mesmo na primeira versão da dedução transcendental das categorias da *Crítica da Razão Pura*, geralmente interpretada como eivada de “psicologismo”.

portanto a unidade sintética em sua consciência. Assim, o conceito do corpo torna necessária, na percepção de algo fora de nós, a representação da extensão e com ela a da impenetrabilidade, da figura, etc.” (*KrV*, A106) Em outros termos, se aquele algo percebido fora de nós não tiver as propriedades mencionadas, então não se tratará de um corpo; o conceito introduz na síntese do múltiplo da intuição um momento de necessidade, funcionando como regra de unidade da síntese.

Chega-se aqui ao limite daquilo que é possível dizer acerca da relação entre os conceitos e a intuição sem entrar em considerações transcendentais. Para a compreensão das implicações críticas do conceitualismo kantiano, é suficiente ressaltar que, sendo meramente regras para a unidade da síntese de um múltiplo dado na intuição, os conceitos são vazios enquanto não puderem ser referidos à intuição. Por isto, todo pensamento deve se voltar para a intuição e, portanto, para a sensibilidade, se tiver de assumir um caráter objetivo: “Mas todo pensamento tem de se referir finalmente, seja direta seja indiretamente, através de certas notas, a intuições, portanto, em nós, à sensibilidade, porque de outro modo não nos pode ser dado nenhum objeto” (*KrV*, A19;B33). Esta necessidade de “tornar sensíveis seus conceitos” (*KrV*, A51;B75) vale para todos os domínios da filosofia crítica de Kant, determinando tanto a problemática (pela fórmula: como são possíveis juízos sintéticos a priori?) quanto o método de solucionar os problemas (dedução dos conceitos ou estabelecimento de sua realidade objetiva, quer dizer, da possibilidade de sua interpretação objetiva ou em termos da intuição).

Na constituição do conhecimento não basta que o conceito seja logicamente possível, quer dizer, que as notas por ele reunidas não se contradigam; é necessário que lhe possa ser dado um objeto correspondente: “Para cada conceito requer-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral e então, em segundo lugar, também a possibilidade de lhe ser dado um objeto a que ele se refira. Sem este último, ele não tem sentido e é completamente vazio de conteúdo” (*KrV*, A239;B298). Sem sentido (*ohne Sinn*), vazio (*leer*), sem conteúdo (*ohne Inhalt*), sem significado (*ohne Bedeutung*): Kant tem várias expressões para caracterizar um conceito cuja interpretabilidade em termos da intuição sensível ainda não foi estabelecida. A vacuidade do conceito em si mesmo é uma decorrência de sua natureza discursiva. A necessidade de que lhe seja dado um objeto aponta diretamente para a intuição, ou seja, o

outro do discurso: “o objeto não pode ser dado a um conceito a não ser na intuição” (*KrV*, A239;B298). Como a intuição humana é sensível, o objeto correspondente a um conceito só pode ser dado em última instância na sensibilidade: “Por isto exige-se também que um conceito abstrato torne-se sensível, isto é, que seja apresentado na intuição o objeto que lhe corresponde, porque sem isto o conceito permaneceria (como se diz) sem sentido, i. é, sem significado” (*KrV*, A240;B239).

Assim sendo, uma consideração atenta do conceitualismo kantiano leva, de modo insuspeitado, a uma ênfase cada vez maior no outro do conceito, à centralidade da intuição e da sensibilidade na filosofia crítica de Kant. É com relação à intuição sensível que representações discursivas como o conceito podem adquirir uma realidade objetiva, isto é, uma interpretação objetiva.

Bibliografia

- ALLISON, H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven London, 1983.
- BECK, L. W., “*Toward a Meta-Critique of Pure Reason*”, in: BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*, New Haven, London, 1978.
- CARL, W., *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen, 1989.
- _____, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, Frankfurt a. M., 1992.
- COFFA, J. A., *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, 1991.
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1977.
- KANT, I., *Kants gesammelte Schriften, 29 vols.* Edição da Academia Prussiana das Ciências e seus seguidores, Berlin 1910-1983.
- _____, *Werkausgabe*, Ed de W. Weischedel, Frankfurt a. M., 1968.
- LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique: Essai sur le “Critique de la faculté de juger”*, Paris, 1970.
- LONGUENESSE, B., *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la-raison pure*, Paris, 1993.
- LOPARIC, Z., *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas, 1998. (imp. prov.); “*Heurística kantiana*”, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 5 (1983), p. 73-89; “*Kant e o ceticismo*”, in: *Manuscrito* 11 (1988), p. 67-83.
- STRAWSON, P., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966.
- ULRICH, J. H. F., *Institutiones logicae et metaphysicae*, Jena, 1785.

A TESE DE HEIDEGGER SOBRE O SER EM KANT

Alexandre Ferreira*

Resumo: O artigo expõe “A Tese de Kant sobre o Ser”, em que Heidegger procura novamente indicar que o desenvolvimento da filosofia de Kant mostra o esforço do filósofo para elaborar uma nova ontologia crítica, a partir da sempre retomada pergunta sobre o ser.

A presente exposição propõe-se analisar o texto de Heidegger “A Tese de Kant sobre o Ser” (1961)¹. A opção por este escrito parece proporcionar um duplo benefício: por um lado, o texto é uma excelente aula sobre Kant, na qual Heidegger trabalha fragmentos esparsos do filósofo em torno da questão do ser, elucidando componentes importantes da filosofia kantiana. Por outro, o texto nos dá uma indicação de como a pergunta pelo ser é posta por Heidegger, a partir de Kant, na fase tardia do seu pensamento².

* Graduado em Filosofia pelo IFCH-UNICAMP. Inscrito no programa de Mestrado do DF-IFCH-UNICAMP. Prepara dissertação sobre Heidegger.

¹ “*Kants These über Sein*” (1961), in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Francoforte do Meno, 1996.

² Embora o texto se inscreva entre os escritos tardios do filósofo, o tema não é novo, tendo sido trabalhado de forma mais pormenorizada no Primeiro Capítulo da Primeira Parte de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927), intitulado “A tese de Kant: o ser não é um predicado real”, estudado aliás pelo professor Fausto Castilho, no curso que fez sobre esse livro de Heidegger no IFCH-UNICAMP, durante o segundo semestre de 1997. No geral, o conteúdo dos dois textos é o mesmo; o texto que nos ocupa no momento é, porém, mais conciso e o pano de fundo sobre o qual se desenrola a argumentação é outro. O texto de 1927 é tido por Heidegger como “a nova elaboração da Terceira Seção da Primeira Parte de *Ser e Tempo*” e o filósofo vê o problema do ser ainda sob o ponto de vista da Analítica do Dasein, ao passo que texto de 1961 é posterior à chamada *KEHRE*, a “reviravolta” no pensamento de Heidegger, quando a pergunta sobre o ser é posta a partir da noção de acontecência do ser, *Geschichte des Seins*.

Heidegger vê o desenvolvimento da filosofia de Kant como um esforço do filósofo no sentido de elaborar uma nova ontologia crítica, a partir da pergunta sempre retomada acerca do ser. A elaboração dessa nova ontologia partiria de um diálogo com a tradição, visando romper com a ontologia tradicional a partir da crítica ao argumento da prova ontológica da existência de Deus e ao uso lógico da linguagem.

A determinação do ser, enquanto posição, desqualificaria por completo o argumento ontológico da existência de Deus e atribuiria à lógica um fundamento mais originário, porque ela remete ao fundamento do ser do ente, o eu-sujeito. No entanto, ao determinar o ser do ente enquanto objetividade, e ao levar o fundamento da objetividade para a esfera do sujeito, Kant permaneceria dentro da determinação do ser enquanto presença e da estrutura onto-teológica da metafísica. O pensamento seria visto como uma reflexão da reflexão e a lógica, agora fundada sobre a estrutura do sujeito, forneceria o aparelho conceitual, enquanto instrumento ao entendimento do ser. Tal uso instrumental da linguagem estaria ainda dentro do modo de pensar técnico instrumental da metafísica, necessitando, ele também, de ser questionado, em nome de um uso mais originário da linguagem, o que levaria a questão do ser a uma nova forma de elaboração.

Dessa forma, Heidegger parte de Kant e procura mostrar, por meio da análise da tese kantiana, que a pergunta acerca do sentido do ser, a qual constitui o cerne de sua filosofia, não é gratuita, mas é o pensamento fundamental oculto de toda filosofia ocidental, a qual, embora “desde sempre e por toda parte” diga respeito a nós homens, ainda não foi por nós devidamente posta em questão. Escutar a Kant é apoiar-se na tradição para poder entrever o que nela permanece ainda presente e digno de ser pensado, a saber: a pergunta pelo ser, em cuja direção Kant, fiando-se na tradição e ao mesmo tempo em uma discussão com ela, teria dado um importante passo e sobre a qual teria lançado uma nova luz.

Longe de fazer parte de um sistema, a tese de Kant sobre o ser aparece de forma esparsa na obra do filósofo, como observações, anotações e apêndices em diferentes escritos e fases do seu pensamento. Heidegger procura mostrar que isto não constitui um erro e sim que, em cada nova retomada da tese, um pensamento fundamental de Kant toma a palavra; o que, num primeiro momento, aparece como algo acessório, é na verdade o fio condutor oculto do pensamento do filósofo. O objetivo

é contrapor os textos em que Kant trabalha a sua tese de modo que o pensamento nele oculto venha à luz. Heidegger parte da tese de Kant como ela se apresenta na “Crítica da Razão Pura” (KrV):

Ser não é, manifestamente, um predicado real (reales Prädikat), ou seja, o conceito de algo que se possa acrescentar ao conceito de uma coisa. É meramente (bloss) a posição de uma coisa ou de algumas determinações em si mesmas (KrV A 598, B626).

A tese contém uma proposição negativa - ser não é um predicado real - e uma tese positiva - ser é mera posição -. Para esclarecer estas duas proposições Heidegger lembra que a tese aparece na KrV, na Seção cujo subtítulo é: “Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência (Dasein) de Deus”. Heidegger não esclarece, no texto em questão, o que vem a ser a prova ontológica, coisa que discute, em pormenor, na Primeira Parte de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*³ (ver nota 2).

Faremos aqui apenas uma breve indicação, a fim de tornar o texto heideggeriano mais claro. Segundo Heidegger, o pensamento ocidental é conduzido pela pergunta pelo que é o ente enquanto tal. Dessa forma, o ente é interrogado segundo o ponto de vista do seu ser e o ser é visto como o ser de um ente. Esta pergunta se dá em duas formas: a primeira diz respeito a o que é o ente em geral enquanto tal e a segunda refere-se a qual é o ente, no sentido do ente mais elevado, que é fundamento do ente em geral. A disciplina que trata do ente em geral é chamada, na tradição metafísica, de ontologia e a que trata do ente no sentido do ente mais elevado é chamada de teologia. Neste sentido, a metafísica possui sempre um caráter onto-teológico. Isto faz que o fundamento do ente seja visto também como algo entitativo, como o ente mais elevado, ocorrendo assim uma espécie de troca do ser pelo ente. A pergunta pelo ente, nos dois sentidos acima assinalados, possui ela também duas formas: a primeira diz respeito ao que (Was) do ente, àquilo que o determina, à sua essência; a segunda refere-se ao como (Wie) do ente, ao modo

³ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, § 7, p. 39.

como ele se dá, à sua efetividade (*Wirklichkeit*), à sua existência (*Dasein*). A palavra ser, na proposição “ser não é um predicado real”, está ligada a existência de Deus. Ser relaciona - se aqui a ser presente, ser efetivo, ser existente. A prova ontológica da existência de Deus visa, a partir do conceito de Deus, da sua essência, determinar a sua existência.

Dessa forma é esclarecida a proposição negativa da tese: ser não é um predicado real. A noção de realidade é tomada por Kant na sua significação original e refere-se à noção de essência. A palavra realidade deriva da palavra latina *res*, coisa, em alemão *Sache*. O teor real de algo, o *Sachgehalt*, sua realidade, *Sachheit*, é aquilo que determina uma coisa, que diz o que essa coisa é, independente de ela existir, de ser efetiva ou não. Por exemplo, se digo que a pedra é pesada, o ser pesado é uma determinação da pedra, faz parte do seu conteúdo real, independente de ela estar ou não presente. No entanto quando digo de uma pedra efetiva que ela é, que esta aí (*Dasein*), não acrescento nada ao conteúdo real da pedra. Assim a tese de Kant anula por princípio a prova ontológica da existência de Deus. Mas, para isto é necessário que a noção de ser possua um outro sentido que não aquele de um predicado real.

Kant não diz que o ser não é um predicado, mas sim que não é um predicado real. Quando digo que uma pedra é, que ela está aí, embora possa examiná-la de todas as formas possíveis e jamais encontrar este “é”, é no entanto inegável que digo algo sobre a pedra. A existência da pedra não diz respeito ao seu conteúdo real, ao que (*was*) é a pedra como pedra, mas a um modo de ser da pedra, um “como” esta pedra se dá. Este *como* é determinado por Kant como *oposição*. Neste sentido, é a proposição positiva da tese - ser é mera posição -, que se torna problemática. A frase de Kant, tal como aparece *KrV*, ser é meramente (*bloss*) a posição de uma coisa ou de algumas determinações em si mesmas (*an sich selbst*), poderia nos levar a crer que o ser determina a coisa tal como ela em si mesma é, e não em relação a uma consciência. Porém, o sentido desse “em si mesma” ficaria esclarecido pelo uso da palavra “*bloss*”, meramente, simplesmente, na proposição em questão:

O “meramente” indica, no entanto, que o ser jamais se deixa determinar a partir de algo como um ente, ou seja, para Kant, a partir do conceito. O “meramente” não restringe o ser mas, o remete a um domínio, o único a partir do qual ele pode ser puramente (*rein*)

caracterizado. “Mero” significa aqui “puro”. ‘Ser’ e ‘é’ (*ist*) pertencem, com todas as suas significações e modalidades, a um domínio próprio. Eles não são nada como coisas, o que significa para Kant, nada objetivo⁴.

Torna-se necessário aqui uma melhor determinação da noção de objeto em Kant, a fim de esclarecer a noção de posição e determinar esse domínio a partir do qual o ser pode ser caracterizado. Heidegger tentará mostrar que estas duas noções, objeto e posição, sofrem modificações ao longo da obra de Kant, resultantes dos esforços do filósofo em torno da questão do ser e da elaboração da sua nova ontologia crítica. Assim, a determinação do ser como posição já aparece em um texto escrito dez anos antes da *KrV*, intitulado: *Da Única Possibilidade de uma Demonstração da Existência de Deus*.

A primeira consideração desse tratado diz respeito ao conceito de ser (*Sein*) e de existência (*Dasein*) em geral. Aqui a tese de Kant aparece também na forma de uma proposição negativa e uma positiva, a saber: “A existência (*Dasein*) não é absolutamente predicado de coisa alguma” e “o conceito de posição (*Position oder Setzung*) é totalmente simples e iguala-se ao conceito de ser (*Sein*) em geral”⁵. Ser é tomado aqui como existência e determinado como posição. Kant iguala a terminologia latina *positio* à palavra alemã *Setzung*. O verbo *setzen* tem em alemão, entre outras, a significação de pôr, colocar, fixar, sentar, ajustar. Heidegger utilizará esta terminologia para estabelecer um paralelo entre as noções de pôr e representar (*vorstellen*), dando, dessa forma, uma indicação acerca da noção de objeto em Kant. No ato de pôr, existe alguém que põe e algo é posto. Porém, Heidegger diz no texto citado que o ser não se deixa determinar por algo que tem caráter entitativo; neste caso, a posição não se confunde nem com aquele que põe e nem com o que é posto. Posição é o que possibilita que algo seja posto, o caráter de ser posto, que Heidegger denomina *die Gesetztheit*, que nós, sacrificando o estilo ao conceito, traduzimos por ponência⁶. A palavra ponência fica, pois, como

⁴ *Ibid.*, p. 452.

⁵ Heidegger, *Op. cit.*, p. 450.

⁶ O tema é uma junção do verbo pôr com o particípio presente latino (*ens*) do verbo ser (*esse*), o qual é traduzido em português por ente. Ponência visa expressar o caráter de ser posto de um ente.

uma tradução provisória da palavra alemã, até que se encontre um correspondente melhor em português, o qual não fira os ouvidos do leitor. Posição é definida agora como:

O pôr de um posto como tal na sua ponência" (das Setzen eines Gesetzten als solchen in seiner Gesetztheit)⁷.

A proposição possui três termos, Heidegger atribui uma multiplicidade de significados a cada um dos termos: 1. o pôr (*das Setzen*) é também pôr, mas no sentido de ação de dispor, e que está na origem da palavra *vorstellen*, por diante, representar; 2. o que é posto (*das Gesetzten*), o tema (*Thema*), o que é posto em questão, a θέσις, posição; 3. a ponência (*Gesetztheit*), a situação, condição (*Lage*), a constituição (*Verfassung*).

Essa multiplicidade de significados da noção de posição já estaria presente na noção de representação (*Vorstellung*). Representar seria, em um primeiro momento, *percipere*, *perceptio*, perceber no sentido de apreender algo, fixar. E *repraesentare*, representar, estar diante de algo, presenciar. Representar (*vorstellen*) significa pôr (*stellen*) algo diante (*vor*), de maneira que o assim posto se nos oponha (*entgegen*), isto é, seja posto diante de nós como objeto (*Gegenstand*). Heidegger, por meio desse jogo de palavras, aproxima assim a palavra latina *ob-jecto* - o que é posto, o que é lançado à frente, de forma que nos seja oposto - da palavra alemã *Gegenstand*. No entanto ser não se confunde com um objeto, não é nada objetivo, mas sim o caráter de ser posto de um objeto, a sua ponência, a qual passa a ser vista aqui como objetividade. Ser enquanto posição é, segundo Heidegger:

A ponência de algo na representação que põe." (die Gesetztheit von etwas im setzenden Vorstellen)⁸.

Na determinação do ser enquanto posição já estaria implícita uma relação entre algo que é posto enquanto objeto, entre algo que põe e o caráter de ser posto. Cabe aqui determinar com mais precisão qual é a natureza desta relação. O sentido da palavra ser, posição, varia de acordo

⁷ *Ibid.*, p. 453.

⁸ *Ibid.*

com o modo como algo é posto e com o que é posto. Heidegger procura esclarecê-lo, referindo-se a uma outra passagem da *KrV*, onde o que está em jogo é o uso lógico da palavra ser:

No uso lógico é ele [a saber, ser enquanto mera posição] simplesmente a cópula de um juízo. A frase: Deus é onipotente, contém dois conceitos que possuem seus objetos: Deus e onipotente; a palavrinha 'é', não é ainda por cima um predicado, mas sim aquilo que põe o predicado [acusativo] em relação com o sujeito⁹.

No uso lógico, o ser é aquilo que faz a cópula entre o sujeito da preposição e o predicado. O fato de Kant se referir a um "uso lógico" nos leva a concluir que existe um outro uso da palavra ser. Quem faz uso desta palavra, quem se utiliza da palavra ser, é o entendimento humano. O uso lógico do entendimento deixa-nos entrever uma relação mais profunda que aquela simplesmente entre o sujeito e o predicado da preposição: a relação entre ser e pensar, relação esta que estaria presente desde o início da filosofia ocidental e adquire com Kant um significado particular. Heidegger recorre aqui a um escrito pré-crítico de Kant:

Se eu considero não apenas esta relação [a saber, entre o sujeito da preposição e o predicado], mas sim a coisa posta em e para si mesma, então este ser é o mesmo que existir (Dasein)¹⁰.

E, em um escrito sem data (WW, Edição acadêmica XVIII n° 6276):

Através do predicado de existência não acrescento nada à coisa, mas sim a coisa mesma ao conceito. Eu vou assim em uma proposição existencial para além do conceito, não em direção a um predicado diferente do que havia sido pensado no conceito, mas em direção a coisa mesma exatamente com os mesmos predicados, nem mais nem

⁹ *Ibid.*, p. 453-54.

¹⁰ *Ibid.*, p. 454.

*menos. Para isto é apenas pensada, além da posição relativa, ainda a absoluta*¹¹.

Aqui, o ser é pensado como posição absoluta em contraposição ao uso lógico como posição relativa. Quando digo: “Deus existe”, não acrescento nada ao conteúdo real do conceito “Deus”, mas trago o próprio Deus com todos os seus predicados para o conceito. Isto não significa que Deus é posto enquanto coisa em si, mas sim enquanto objeto, porém, em um outro sentido.

Heidegger denomina este outro uso da palavra ser uso ÔNTICO. Vale ressaltar aqui que Deus está sendo utilizado como um exemplo entre outros, como um ente qualquer e que ainda não está em jogo o ponto até onde, para Kant, Deus é ou não passível de ser apreendido como objeto. No uso lógico (*a é b*), trata-se de uma relação entre o sujeito da proposição e o predicado. No uso ôntico, o ser é pensado ainda como predicado mas não como predicado real. O que está em jogo aqui é um outro tipo de relação, a cuja caracterização mais precisa Kant só teria chegado, segundo Heidegger, após várias tentativas e ponderações, na segunda edição da *KrV*. Nos escritos pré-críticos, os conceitos de ser e existência estariam entre aqueles conceitos “quase irredutíveis” em que nosso conhecimento necessariamente desembocaria. O conceito de ser seria de tal espécie que a própria natureza do objeto, a essência do ser, impediria, em relação ao poder do nosso entendimento, um grau maior de clarificação. Porém, na *KrV*, Kant teria dado um passo adiante na determinação do conceito de ser, ao aproximá-lo das noções de possibilidade (*Möglichkeit*), efetividade, existência (*Wirklichkeit*, *Dasein*) e necessidade (*Nötwendigkeit*):

*Possibilidade, existência e necessidade ninguém as pode ainda definir, senão através de evidente tautologia, quando se procura extrair suas definições do puro entendimento” (A244, B302)*¹².

A partir das noções referidas, a clarificação do conceito de ser, ao contrário dos escritos pré-críticos, nos é vedada apenas quando tenta-

¹¹ *Ibid.*, p. 455.

¹² *Ibid.*, p. 457.

mos extrair esse conceito unicamente do entendimento. Em uma observação, na segunda edição da *KrV* (B 302), Kant dá uma indicação sobre a espécie de relação que há entre os conceitos de possibilidade, existência e necessidade:

*Possibilidade, existência e necessidade não podem ser justificados [ou seja, em seu sentido, demonstrar e fundamentar]... quando se elimina toda intuição sensível (a única que possuímos)*¹³.

Ser enquanto posição é ainda aqui a caráter do ser posto de algo, através do uso do entendimento, enquanto objeto, mas isto só é possível se ao entendimento é dado, através da intuição sensível ou seja, da afecção dos sentidos, algo que possa ser posto. No entanto, aquilo que é dado através da intuição sensível apresenta-se como uma multiplicidade, como um fluxo de representações que têm de ser ordenadas, ligadas umas às outras, para que algo possa ser fixado como objeto. A ligação entre as diversas representações, conferindo-lhes um caráter objetivo, não pode ser feita pela afecção dos sentidos, mas sim apenas através das formas puras da intuição (espaço e tempo) e as do nosso entendimento. O entendimento faz a síntese das representações dadas na forma do juízo ou seja, na determinação de algo, na atribuição de um predicado a um sujeito. Dessa maneira, a posição transforma-se em proposição. A proposição é pensada agora em relação a algo que é dado pela intuição sensível, pela percepção (*Wahrnehmung*), sem a qual o conceito de ser não se relaciona a um objeto e, apenas através desta relação, é que o ser recebe aquilo que Kant denomina de significação. Isto significa que, também no uso lógico da palavra ser, no ser enquanto cópula, ocorre uma última instância, uma relação mais profunda que a simples ligação entre o sujeito da preposição e o predicado. Dessa forma, diz Kant, na segunda edição da *KrV*:

*Nunca pude me contentar com a explicação que os lógicos dão acerca do juízo em geral: dizem que é a representação de uma relação entre dois conceitos (§19, B140ff)*¹⁴.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 458.

O problema aqui é o daquilo em que, no uso lógico do ser, se funda a relação entre o sujeito da preposição e o predicado. Para isto, Kant abre uma outra sessão no texto acima:

Quando examino mais atentamente a relação de alguns conhecimentos dados, em cada juízo e a diferencio, enquanto pertence ao entendimento, da relação segundo as leis da força de imaginação reprodutiva ([relação] esta que possui validade apenas subjetiva), então descobro que um juízo não seria nada além do que a forma de trazer os conhecimentos dados para a unidade objetiva da apercepção. A palavrinha relacional 'é' visa, nesses juízos, distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva [de representações]¹⁵.

No juízo, a palavra 'é' possui agora um significado diferente do que tem nos textos pré-críticos. O que está em jogo agora é relação entre ser e unidade, relação que, assim como ser e pensar, permeia toda a história da filosofia. A palavra "é" remete os conhecimentos dados a uma unidade que Kant chama *unidade objetiva da percepção*. Esta unidade é relacionada às ligações feitas através das formas puras do entendimento e da intuição, as quais, por constituírem a condição da possibilidade do objeto da experiência, possuem validade objetiva, em contraposição às associações da imaginação reprodutiva, que só possuem validade subjetiva. Seria esta unidade objetiva a região onde o ser do ente, a objetividade do objeto, poderia se determinar. Porém, se essa unidade não é dada pela simples intuição sensível, tampouco se dá através das ligações feitas no entendimento, pois este depende, para fazer a síntese, de uma unidade previamente dada, a qual acompanha as ligações no intelecto e que se relaciona, ao mesmo tempo, à afecção dos sentidos. Ela não é o objeto da percepção, mas aquilo que possibilita que o dado da percepção, submetido às categorias do entendimento, possa ser fixado como objeto. É ela que permite toda e qualquer objetivação, ou seja, aquilo que possibilita a objetividade do objeto, o que, em linguagem heideggeriana, significa o ser do ente em geral. Por ser a condição da possibilidade do ser do ente,

¹⁵ *Ibid.*, p. 459.

da objetividade do objeto, Kant a denomina unidade sintética da apercepção ou apercepção transcendental, a qual em Kant identifica-se com o eu-sujeito. A objetividade do objeto passa a ser determinada pela subjetividade do sujeito, definida por Heidegger como:

'Eu penso' significa agora: eu ligo uma multiplicidade de representações dadas pelos sentidos, a partir da perspectiva prévia (Vorblick) da unidade da apercepção, a qual se articula na multiplicidade limitada dos conceitos do entendimento, ou seja, das categorias¹⁶.

Ao contrário dos escritos pré-críticos - nos quais o conceitos de ser e de existência não podem ser esclarecidos, à vista das possibilidades do nosso entendimento - a partir da noção de unidade sintética da apercepção, do eu-sujeito, Kant teria determinado a região em que o ser do ente é passível de apreensão e que seria o fundamento de todo conhecimento do ente e a possibilidade do próprio entendimento. Dessa forma, o sujeito da proposição, no uso lógico do ser, só se fundamenta enquanto objeto para o eu-sujeito e a lógica passa a ser pensada sob um novo ponto de vista. Heidegger refere-se a outra passagem da segunda edição da *KrV* § 16 (B131):

Dessa forma, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado ao qual deve estar preso todo uso do entendimento, e mesmo toda lógica. A partir desta [da lógica] a filosofia transcendental, este poder [a denominada apercepção] é o próprio entendimento¹⁷.

Segundo Heidegger, Kant denomina *filosofia transcendental* a nova ontologia introduzida por ele, a qual pensa o ser do ente como objetividade do objeto. A lógica, agora pensada, já não como lógica formal mas como algo preso à unidade sintética da apercepção, forneceria o aparelho conceitual, o *órganon* para o entendimento do ser em geral. Isto não significa que existe um primado da lógica sobre a filosofia

¹⁶ *Ibid.*, p. 462-3.

¹⁷ *Ibid.*, p. 461.

transcendental; ao contrário, a lógica só pode servir de fio condutor para determinação do ser do ente, se inserida nessa nova ontologia crítica (a própria filosofia transcendental), fundando-se sobre aquilo que possibilita o ser do ente, a objetividade do objeto, a saber, o eu-sujeito, definido por Heidegger como:

O ÉV (unidade unificadora) originante (entspringenlassende) de todo ΟΥΝ (com) de toda ΘΕΣΙΣ (posição)¹⁸.

A relação que impera na interpretação do ser do ente continua sendo a relação entre Ser e Pensar. Pensar é ainda representar, pôr algo como objeto, porém, agora, apenas enquanto aquilo que se fundamenta na apercepção transcendental, a qual depende do que é dado pelos sentidos. Kant limita o uso do entendimento ao que é dado através da intuição. Como aquilo que é dado na intuição é fixado pelo entendimento enquanto objeto, o caráter de ser posto de algo, sua ponibilidade, aquilo que determina o ser do ente, é convertida em objetividade. Ao limitar o uso do entendimento ao dado da intuição, Kant restringiria o seu uso e, ao mesmo tempo, abriria um horizonte para o entendimento do ser. A respeito disto, diz Kant, no prefácio à segunda edição da *KrV*, que esta

nos ensina a tomar o objeto em duas significações, a saber, enquanto fenômeno ou enquanto coisa em si¹⁹.

Os fenômenos são objetos dados na percepção, fixados através das formas puras da intuição (o espaço e o tempo) e submetidos às categorias do entendimento. As coisas em si ou númenos são tomadas em sentido negativo e em sentido positivo. No primeiro sentido, estão as coisas que são representadas no entendimento puro, sem relação com sensibilidade e que não podem ser conhecidas mas apenas pensadas como aquilo que fundamenta o fenômeno. Os númenos pensados, em sentido positivo, como objetos não sensíveis em si mesmos, são inacessíveis, pois não possuímos uma intuição não sensível que possa dar-nos o objeto tal

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 463.

qual ele é em si mesmo. O conhecimento humano passa a ser limitado pelo que é dado na experiência, ou seja, enquanto objeto para o eu-sujeito. O ser do ente passa a ser a objetividade do objeto, a qual é trazida para dentro da esfera do eu-sujeito e submetida, assim, àquilo que é dado na sensibilidade, ou seja, é inserida na finitude da subjetividade humana. Isto parece se confirmar através de um outro trecho de Kant, em que o filósofo refere-se ao substancial, no sentido da objetividade do objeto como sendo:

O conceito de um objeto em geral, o qual subsiste, na medida em que nele se pensa apenas o sujeito transcendental, sem nenhum predicado²⁰.

Como vimos, a posição enquanto aquilo que se funda na unidade sintética da percepção (a qual é condição da possibilidade do entendimento) adquire a forma da proposição, do juízo. Assim, deve existir também uma série de proposições (*Sätze*) fundamentais (*Grundsätze*), princípios, os quais se refiram a todo uso possível do entendimento e nos permitam uma interpretação sistemática da noção de ser enquanto posição. Assim nos diz Kant, na segunda edição da *KrV* § 17 (B136):

Os princípios da unidade sintética da apercepção são os princípios mais elevados de todo uso do entendimento²¹.

Na tábua dos princípios puros do entendimento encontramos quatro grupos, a saber: axiomas da intuição; antecipações da percepção; analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral. É apenas este último grupo, denominado por Kant postulados do pensamento empírico em geral, que nos esclarece acerca das noções de ser e existência. Postular algo significa exigir, os postulados do pensamento empírico em geral são exigências do próprio pensamento, para que a multiplicidade dada na percepção sensível possa ser fixada, ou seja, para que a ligação do dado empírico seja possível. São eles que determinam a

²⁰ *Op. cit.*, p. 464.

²¹ *Op. cit.*, *ibid.*

existência, a efetividade do objeto da experiência. Como todo objeto efetivo é a realização de algo possível e remete, em última instância, a algo necessário, a determinação da existência, do ser enquanto posição é dada através das noções, a que já nos referimos, de efetividade, existência e necessidade. Os postulados são os seguintes:

Primeiro: Aquilo que corresponde às condições formais da experiência (conforme a intuição e os conceitos) é possível."

Segundo: "Aquilo que está em conexão com as condições materiais da experiência é efetivo.

*Terceiro: Aquilo cuja conexão com a efetividade se determina segundo as condições gerais da experiência, é (existe) necessário"*²².

Na tábua das categorias, esses modos do ser - possibilidade, efetividade e necessidade - são designados categorias da modalidade. Elas não são uma determinação real de alguma coisa, mas modos do ser. A respeito delas Kant nos diz:

*As categorias da modalidade possuem em si uma particularidade: elas não acrescentam nada, enquanto determinação do objeto, ao conceito [do sujeito da preposição] que a elas é atribuído, mas apenas expressam o comportamento com respeito ao poder de conhecimento"*²³ (A2219, B266).

As noções de ser e existência, enquanto categorias da modalidade, já não se relacionam ao poder do entendimento (*Verstandesvermögen*), mas ao poder do conhecimento (*Erkenntnisvermögen*), ou seja, ao entendimento enquanto faculdade de julgar, só que agora tomado em relação à experiência, à sensação, ou seja, em relação ao uso empírico do entendimento. Elas já não determinam o objeto segundo a sua realidade, mas sim segundo o seu ser, sua objetividade, sua própria existência. Segundo Heidegger:

²² *Op. cit.*, p. 466.

²³ *Op. cit.*, p. 467.

*Ser não é, enquanto ser-efetivo, poder-ser e ser-necessário, um predicado do real (ôntico), mas sim um predicado transcendental (ontológico)"*²⁴.

O *transcendental*, transposto na linguagem heideggeriana, passa a ser o *ontológico*, aquilo que diz respeito ao ser do ente, no caso, à objetividade do objeto e não ao teor real do objeto ôntico. Como o que garante a objetividade do objeto é a unidade sintética da apercepção, o eu-sujeito, as categorias da modalidade correspondem a um modo, a uma posição da objetividade do objeto em relação à subjetividade do sujeito. Os princípios que esclarecem essas categorias representam as relações exigidas, cada vez, para que um objeto da experiência possa ser possível, efetivo ou necessário. A possibilidade de um objeto é dada pela forma como é posto, enquanto aquilo que se conforma às formas puras da intuição e do entendimento. A efetividade representa aquilo que, enquanto posto em conformidade com as formas puras está ao mesmo tempo em conexão com a percepção. A necessidade é possibilidade de algo de maneira que esteja ligado a efetividade, segundo as leis gerais da experiência. Como as modalidades do ser não dizem respeito às determinações do objeto, mas à sua posição relativamente ao poder do conhecimento, não provêm elas do objeto, mas do sujeito. Esta relação entre ser e pensar só teria adquirido maior clareza no pensamento de Kant dez anos depois da *KrV*, no parágrafo 76 da terceira Crítica:

*O fundamento da distinção entre possibilidade e efetividade das coisas, inevitavelmente necessária ao entendimento humano, repousa no sujeito e no seu poder de conhecimento"*²⁵.

Esta distinção é inevitável ao entendimento humano, em razão da própria constituição de nosso poder de conhecimento. Como é sabido, para Kant, há a distinção entre o entendimento e a intuição sensível. A intuição sensível apenas nos dá um objeto, mas não é capaz de fixá-lo em sua objetividade, sendo necessárias para tanto as formas puras da intui-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Op. cit.*, p. 470.

ção e as categorias do entendimento. O entendimento não pode nos dar por si só um objeto, pode apenas, através dos seus conceitos, pensá-lo como possível. Para que um objeto possa ser reconhecido como efetivo, necessita o entendimento da afecção através dos sentidos. A realidade objetiva de algo, sua efetividade, refere-se a um modo de ser do ente que nos é dado enquanto objeto da experiência. É só através deste ser dado pela percepção que o conteúdo real de algo, sua possibilidade torna-se efetiva e adquire um sentido. Porém, o que garante a objetividade do objeto, a possibilidade de ser posto, seja como real ou efetivo, localiza-se na esfera do eu-sujeito. Dessa maneira, parece ter Kant delimitado o lugar no qual o ser pode se determinar:

Na medida em que ele [Kant] o determina [o ser] enquanto 'meramente a posição', entende o ser a partir de um lugar delimitado, a saber, a partir do pôr enquanto ação da subjetividade humana, ou seja, do entendimento humano dependente do que é dado pelos sentidos²⁶.

Porém, se Kant tivesse delimitado o lugar a partir do qual o ser pode ser apreendido, faltaria ainda explorar, com maior precisão, esse lugar, o que viria a nos indicar as vias de acesso a um verdadeiro entendimento do ser. A nova ontologia elaborada por Kant levaria necessariamente o aprofundamento da discussão para a esfera do sujeito. É o que ficaria manifesto em um escrito tardio do filósofo, que aparece sob a forma de um apêndice à *KrV*, chamado "Das Anfibolias dos Conceitos Reflexivos", o qual representa uma mudança do uso empírico para o uso transcendental do entendimento:

A ação pela qual uno a comparação das representações em geral com a força do conhecimento, na qual ela [essa comparação] é executada e através da qual distingo se elas [as representações] são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento ou à intuição sensível, denomino reflexão (Überlegung) transcendental²⁷ (A261, B317).

²⁶ *Op. cit.*, p. 473.

²⁷ *Op. cit.*, p. 474.

Vimos que a determinação do ser enquanto posição, representa um ser posto do ente, um como, em relação ao poder do conhecimento humano. Visto que a distinção entre o possível e o efetivo se dá no sujeito, o pensamento dirige-se agora, não para o objeto da experiência, mas para os "estados da alma", ou seja, o conhecimento curva-se ante o sujeito da experiência e passa a ser um conhecimento reflexivo. Se tomamos as diferentes relações que determinam esse como do ente em si mesmas, tais como se dão na esfera do sujeito, sem relação ao objeto da experiência, daí extraímos dois conceitos fundamentais. A noção de possibilidade enquanto posição diz respeito às condições formais da experiência, às formas puras do entendimento e da intuição e, a partir dela, é extraído o conceito de forma. A noção de efetividade diz respeito às condições materiais da experiência e nos dá o conceito de matéria. Como esses conceitos são extraídos por meio da reflexão, do retorno ao sujeito, são considerados conceitos reflexivos. A partir destes conceitos estabelece-se a distinção entre interior (forma) e exterior (matéria). Interior designa as determinações internas de uma coisa, as quais provêm do entendimento. Exterior refere-se às relações externas das coisas enquanto fenômenos, as quais são dadas pela percepção e mostram-se na intuição do espaço e do tempo. Matéria e forma são para Kant conceitos fundamentais que estão implícitos em todo uso do entendimento:

Estes dois conceitos fundamentam todas as outras reflexões, tão inseparavelmente ligados estão eles com todo uso do entendimento. O primeiro [matéria] significa o determinável em geral; o segundo, sua determinação²⁸ (A 266, B322).

Esta diferenciação entre o determinável e sua determinação corresponde à relação entre a espontaneidade do uso do entendimento e à receptividade da percepção. Ambos são determinados a partir da estrutura da subjetividade humana enquanto local de sua origem. A maneira pela qual se chega à determinação desses conceitos reflexivos é uma re-

²⁸ *Op. cit.*, p. 474.

flexão sobre a própria estrutura reflexiva da subjetividade, uma reflexão acerca da reflexão que, em última instância, remete ao eu-sujeito. Agora mais que nunca fica patente a relação entre ser e pensar no pensamento de Kant.

Porém, esse “título condutor” do pensamento ocidental, ser e pensar, não seria suficiente para a elaboração da pergunta em torno do ser, não apenas no pensamento de Kant mas em toda história da filosofia. O que está em jogo aqui é a interpretação de Heidegger acerca do princípio de identidade. Não cabe aqui desenvolver este tema, mas ele constitui um dos pontos centrais do pensamento do filósofo como um todo. Faremos apenas uma rápida referência. Este princípio estaria presente em toda a filosofia ocidental como um traço fundamental na determinação do ser do ente. Parmênides teria sido o primeiro a expressá-lo na sua célebre proposição: O mesmo é, pois, ser e pensar [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι]. A frase não pode ser pensada no seu sentido meramente lógico $A = A$ e a palavra “o mesmo”, τὸ αὐτὸ não deve expressar uma tauto-logia. Ser e pensar são o mesmo, mas não se confundem. A relação dada na proposição não pode ser pensada como uma mesmidade vazia de algo consigo mesmo, mas sim como uma co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*)²⁹ entre coisas que mutuamente se pertencem. Na determinação do ser do ente em Kant, assim como em toda filosofia ocidental, esta co-pertinência estaria encoberta pela palavra “é” na proposição: “o mesmo é ser e pensar”.

Na interpretação kantiana do ser, o “é” representa a relação entre o ser, como posição e o pensar, enquanto uso empírico do entendimento. O pensar é determinado de duas maneiras: enquanto reflexão e enquanto reflexão da reflexão. Ser e pensar seriam agora: posição e reflexão da reflexão. O pensar enquanto reflexão daria o horizonte para o entendimento do ser, delimitando o âmbito em que este pode ser apreendido enquanto possibilidade da objetividade de um objeto, o que, como

²⁹ Assim vemos em *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, já referido, p. 129: “A identidade enquanto essência da proposição significa aqui claramente não a mesmidade vazia de algo consigo mesmo, mas sim unidade no sentido da união originária do que mutuamente se pertence (*Zusammengehörigen*)”.

vimos, localiza-se na esfera da subjetividade humana. O pensar, enquanto reflexão da reflexão, forneceria o aparelho conceitual, o *órganon* para o entendimento do ser. Heidegger vê aqui uma ambigüidade: o pensar determina-se como horizonte para o entendimento do ser e, ao mesmo tempo, como instrumento lógico. O pensar não poderia ser o âmbito, o “lugar” em que o ser é entendido por esse mesmo pensar, se para isso ambos já não estivessem em relação de co-pertinência, se já não habitassem previamente uma região em que são mutuamente apropriados. Esse âmbito que determina a identidade, em que ela se dá, de Parmênides até Kant, permaneceria encoberto.

Ao remeter o ser do ente à noção de sujeito, como aquilo que garante a objetividade do objeto e, ao mesmo tempo, como aquilo que fornece o aparelho lógico para o entendimento do ser, Kant, embora rompa com a ontologia tradicional, permaneceria dentro da metafísica. Esta vê o ser como fundamento. Segundo Heidegger, a noção de fundamento deriva da do grego *ὑποκείμενον* e designa literalmente aquilo que “desde sempre previamente se apresenta, porque é constantemente presente”³⁰ [*Zum-voraus-schon-vorliegende, weil ständig Anwesende*]. O ser é visto como presença, o que jaz ao fundo, sub-jaz, o sujeito, o que subsiste, permanece presente enquanto fundamento. Essa noção de sujeito, que designa primeiramente todo e qualquer ente subsistente é, na filosofia moderna, trazida para dentro da esfera do pensamento humano. Assim, o fundamento do ser é tomado também por um ente, o ente insigne que possibilita o ser dos outros entes, agora não mais Deus e sim a ação da subjetividade humana. A forma pela qual o ser do ente pode ser determinado, trazido à palavra, dá-se através da ação do intelecto humano, só que agora na forma do instrumental lógico. Heidegger procura demonstrar que Kant, embora subverta a ontologia e a lógica tradicionais, permanece dentro da tradição onto-teológica da metafísica e atribui ao pensar ainda função lógica, técnico-instrumental.

A relação entre ser e pensar é, portanto, segundo Heidegger, desde o começo da história da filosofia, ambígua. Ele crê que a determi-

³⁰ *Kants These über Sein*, *Op. cit.*, p. 479

nação do ser enquanto posição e o tratamento lógico da linguagem, enquanto instrumento do pensar, encobrem o verdadeiro princípio de indentidade e a verdadeira relação entre o *Dasein* humano e o Ser. Heidegger acredita que só através de uma outra concepção do pensar e da linguagem, o sentido desta palavra ser, encoberto na proposição ser e pensar, pode vir à tona. Até que ponto essas afirmações de Heidegger são justificadas e qual seria esta relação oculta entre ser e pensar e como se dá o acesso a ela fica, pois, como um tema para discussão futura.

Bibliografia:

- Heidegger, M, *Kants These über Sein* (1961), in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- _____. *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1999.
- _____. *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996.

KANT E A SISTEMÁTICA FILOSÓFICA: O PROJETO DA TERCEIRA CRÍTICA

Erick Calheiros de Lima*

Deste modo se encontram, pois, agora descobertos os princípios a priori de duas faculdades da alma, a faculdade de conhecer e a faculdade de desejar, e determinados segundo as condições, o âmbito e os limites do seu uso; igualmente se encontra lançado o fundamento seguro de uma filosofia sistemática, tanto teórica como prática, enquanto ciência.

Immanuel Kant, KpV, A21/22/23.

Aquele que conseguiu convencer-se das proposições apresentadas na analítica [da razão pura prática] causarão prazer tais comparações [entre a divisão da analítica da razão pura prática e a de um silogismo], porque suscitam justamente a expectativa de algum dia se poder chegar talvez ao discernimento da unidade de todo o poder da razão pura (tanto teórica como prática) e derivar tudo a partir de um princípio; o que é a inevitável necessidade da razão humana que só encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática de seus conhecimentos.

Immanuel Kant, KpV, A162.

Resumo: Este texto representa um primeiro esforço (daí seu caráter incipiente e muitas vezes incompleto) para abordar o problema da filosofia sistemática no interior da filosofia crítica kantiana, uma preocupação de Kant em sua maturidade filosófica cuja influência notável se faz sentir como motivação fundamental da filosofia alemã pós-kantiana de inspiração especulativa, notadamente em Fichte, Hegel e Schelling; em particular, o objetivo aqui diz respeito à compreensão dos vínculos estabeleci-

* Graduado em Filosofia pelo DF/IFCH/UNICAMP. Inscrito no programa de Pós-graduação em Filosofia do DF/IFCH/UNICAMP. Atualmente, prepara dissertação de Mestrado sobre Kant.

dos entre este intento sistemático de Kant na filosofia e o empreendimento contido na terceira Crítica, e em seu tópico mais geral e programático: a teoria do juízo reflexionante como teoria da passagem entre as maneiras de pensar segundo princípios da razão pura prática e teórica.

Resumo dos tópicos:

Neste sentido, na primeira divisão deste texto, procura-se localizar a motivação mais fundamental da terceira Crítica na necessidade, engendrada na filosofia de Kant, de se construir um idealismo especulativo capaz de promover uma passagem entre a natureza e a liberdade, isto é, entre o domínio das leis do entendimento e o domínio da legislação prática incondicionada da razão. Neste ponto, identifica-se então a teoria do conceito de conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*) da *Urteilkraft* reflexiva como forma fundamental de uma “teoria da passagem”, termo capaz de fazer a mediação entre as maneiras de pensar segundo princípios teóricos e segundo princípios morais. Finalmente, ainda nesta parte, sem de fato entrar numa discussão esmiuçada sobre os tópicos centrais da terceira Crítica (os juízos reflexionantes estético e teleológico), tenta-se mostrar como toda a investigação acerca da passagem pode ser convenientemente ligada à discussão fundamental para a filosofia kantiana (não só para a moral ou para a filosofia crítica, como compreendemos, mas também para a parte propriamente metafísica) acerca da possível realização do ideal do bem soberano.

Na segunda parte, seguindo este último tópico, procura-se examinar como, na terceira Crítica, consuma-se a teoria da passagem: é-se levado ao exame da passagem da teleologia física à teleologia moral, e desta à cosmo-teologia moral kantiana, com seu argumento moral para a prova da existência de Deus. Com essa discussão torna-se possível precisar o procedimento de construção da ponte sobre o incomensurável abismo que se estabelece entre o espírito e a natureza, passagem que é efetuada pela capacidade de julgar reflexionante e sob a orientação do fim término posto pela razão pura prática como seu objeto totalizado, cuja realização se faz dever incondicionado.

Um Enorme Abismo: Natureza e Liberdade

Como já amiúde se acentuou, a segunda Crítica revela uma inovação nas tentativas de Kant em fornecer um fundamento adequado para a moral: ao invés de proceder a uma fundamentação da moral utilizando-se de argumentos especulativos - como na primeira Crítica, na resolução da terceira antinomia, com os conceitos prático e especulativo de liberdade, e os conceitos de caráter sensível e inteligível; e na Fundamentação, no exame e justificação da possibilidade do princípio supremo da moralidade, o princípio da autonomia e com os conceitos de mundo sensível e mundo inteligível - Kant decide somente ser adequado a uma fundamentação correta e peremptória da moral uma evidência estritamente moral. Como veremos à frente, este novo expediente acarretará uma perspectiva mais sistemática de sua filosofia, na medida em que revela, dentro da argumentação da segunda Crítica (na doutrina do primado e dos postulados da razão pura prática), uma “fundamentação prática da metafísica”, isto é, deixa ver, por trás dos anseios e aplicações metafísico-especulativas da razão, a intenção verdadeiramente racional: a moral.

A evidência de que a razão pura pode ser prática é denominada fato da razão. É um fato da razão que todo ser racional está sob leis morais; e que, por conseguinte, nós homens reconhecemos *a priori* o (ou somos conscientes do) poder obrigante da lei. “Os objetos para os conceitos, cuja realidade objetiva pode ser demonstrada (quer seja através da razão pura, quer da experiência, e no primeiro caso a partir de dados teóricos ou práticos daquela, mas em qualquer dos casos mediante uma intuição que lhes corresponda) são fatos (*res facti*)”¹. No entanto, o que diferencia a “visão” (*Anschauung*) que nos permite conhecer objetos como fatos teóricos ou práticos? O conhecimento teórico (empírico) dos objetos como *res facti* requer uma necessidade condicionada, posto que parte da contingência do conteúdo múltiplo da intuição; muito embora tal necessidade dependa daqueles conceitos que trazem consigo a necessidade da unidade sintética: as categorias. Já a necessidade da obrigação moral é

¹ *Kants Werke - Akademie Textausgabe*, Walter de Gruyter e Co., Berlin, 1968; Band V, B456/457.

incondicionada ou absoluta, até mesmo se tal prescrição, tal objeto prático (a boa ação) não tenha sido jamais efetivada (ainda que praticamente) tal como o é o dado empírico objetivamente real. Não há aqui lugar para a contingência de um objeto (ação) condicionado. O homem não somente experimenta no mundo o seu agir, mas tem a consciência de que deve obedecer à lei moral; isto é, tem ele a consciência do que é objetivamente prático; pois, na *praxis*, a objetividade está no próprio querer.

Com efeito, a doutrina do fato da razão foi elaborada a partir do reconhecimento da natureza particular da exigência moral, que impede que possamos compreendê-la como uma primeira certeza de pensamento: a necessidade incondicionada da ação ou a liberdade do agente.

Mas o que é mesmo curioso é que se encontra mesmo entre os fatos uma idéia da razão (que em si não é capaz de qualquer apresentação na intuição e por conseguinte de nenhuma prova teórica da sua possibilidade). Tal idéia é a liberdade, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (cujo conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte na experiência. Ela é a única dentre todas as idéias da razão pura cujo objeto é um fato (Tatsache) e que tem que ser contada entre os scibilia².

A consciência moral, o reconhecimento de que é livre, é o evento pelo qual o homem se dá conta da incondicionalidade de sua existência. Trata-se de um resultado lapidar da ética kantiana: o elemento inabalável de liberdade que cerca todo o agir humano e faz com que cada ato possa ser devidamente imputado ao agente responsável:

A sua ação é, apesar de tudo livre e não está determinada por nenhuma dessas causas, portanto pode e deve ser julgada como um uso originário (ursprünglicher Gebrauch)... pois por nenhuma causa do mundo pode deixar de ser um ser livremente operante. Sem dúvida afirma-se com razão que ao homem são imputadas (zugerechnet)... porque já na ação reconhecida livre, que foi

² Kant, *op. cit.*, Band V, KU, B457.

causa delas, há um fundamento suficiente para a imputação (Zurechnung)³.

Este fato ou reconhecimento da liberdade não pode ser teoricamente provado, pois não se manifesta no âmbito dos objetos disponíveis empiricamente. E, embora não possamos discutir sua existência, a exigência nele inscrita aparece ao homem como um dever ou obrigação (*Pflicht*) a cumprir, a realizar. Com efeito, o fato a nós se manifesta como um sentimento de respeito pela lei⁴ que, ao humilhar nossas inclinações particulares, estabelece-se como necessidade incondicionada de auto-realização. Não é um fato que concerne o âmbito da existência humana - como evidência da certeza (*Wissen*) na disponibilidade empírica de um objeto - mas que torna evidente ao homem uma exigência racional de total auto-realização.

Vemos então que o fato que atesta a possibilidade da razão pura ser prática, na medida em que fornece o “caso real”⁵ e uma “intuição”⁶

³ Kant, *op. cit.*, Band VI *Rel.* - Vorrede zur ersten Auflage 39-68.

⁴ Em *KpV*, o terceiro capítulo da analítica da razão pura prática, intitulado “dos motivadores (*Von den Triebfedern*) da razão pura prática”, Kant retoma um tema que já havia considerado rapidamente na segunda seção da *GMS*, a saber: o sentimento de respeito (*Achtung* ou *Respekt*) que a lei moral engendra subjetivamente, como *Bestimmungsgrund*, em nós homens. No entanto, no contexto da segunda Crítica, o sentimento de respeito é metodologicamente inserido como parte da doutrina elementar da razão pura prática, fornecendo a explicação de como o fato da razão ou a representação da vontade pura se manifesta a nós homens, seres racionais dotados de sensibilidade. Obviamente, a doutrina do respeito pela lei moral neste contexto da doutrina elementar da razão pura prática tem importância fundamental para esta que é a derradeira (e mais celebrada) tentativa de Kant em estabelecer a moral sobre bases sólidas: a doutrina do fato da razão e a analítica da segunda Crítica. Esta importância só vem sendo incessantemente confirmada pelo trabalho de alguns dos mais recentes comentadores de Kant como Loparic, Allison, Guido A. de Almeida e outros. Para nossos objetivos neste texto, contentar-nos-emos com rápidas menções onde for estritamente necessário, as quais devem ser vistas como expedientes de delimitação dos nossos objetivos aqui.

⁵ Kant, *op. cit.*, Band IV, *KpV* A187.

⁶ Poderia ser uma maneira interessante de abordar a passagem de registro entre as três de Kant tomando como fio condutor as modificações e enriquecimentos no conceito kantiano de sensibilidade, ocasionados pela mudança nos objetos de investigação, quando novas formas de juízos exigem a definição de novos domínios de objetos que os tornem significativos. Tais modificações correspondem também a extensões feitas por

da vigência da lei incondicionada - fazendo da boa ação, do agir *aus Pflicht*, algo objetivamente real para o uso prático da razão humana (aquele pelo qual ela produz seu objeto) - torna-nos conscientes de nossa inextinguível liberdade; e, por conseguinte, de que nós homens não somente temos que prestar solene admiração às prescrições morais, mas que nos reconhecemos a nós mesmos como capazes (tendo o poder) de realizar tais exigências. Reconhecer a lei é ser realmente livre; e porque o homem sente ou intui o poder obrigante da lei a humilhar seus demais princípios subjetivos do agir, torna-se ele mesmo livre delas e também capaz de atender às exigências morais, que freqüentemente ordenam algo a despeito daquelas inclinações. Reconhecendo-se como obrigado à lei moral, o

Kant no seu conceito de filosofia transcendental que, de maneira inesperada por Kant em 1781, passa a englobar também a crítica moral, da estética e da teleologia. Há de fato alguns indícios em vários escritos de Kant que nos fazem pensar nestes termos. A despeito de toda a teoria da sensação como matéria dos fenômenos apresentada na estética e na analítica transcendental da primeira Crítica, em *KpV* A164, ao delimitar o domínio de aplicabilidade de juízos sintéticos a priori práticos (o enunciado proposicional da obrigação moral, o imperativo categórico como critério absoluto de valoração de ações) Kant diz que o sentimento moral, o domínio sensível que serve de fundamento de determinação para o imperativo categórico, é uma “espécie peculiar de sensação.” [*eine Art von Empfindung*] Certamente isto representa em relação à primeira Crítica uma importante modificação quanto ao fundamento sensível de determinação dos juízos, estendendo o conceito de sensação ao sentimento puro interessado. Já em *KU* B9, estando prestes a delimitar o fundamento sensível de determinação do juízo estético como sendo o sentimento puro desinteressado, um comprazimento que prescinde da representação da existência do objeto, Kant diferencia peremptoriamente sentimento de sensação acenando com uma modificação em sua teoria da sensibilidade. Aí Kant considera a sensação (*Empfindung*) uma representação objetiva dos sentidos e o sentimento (*Gefühl*) ou sensação subjetiva como aquilo que “absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto”. O sentimento moral seria então, neste paradigma mais completo da teoria kantiana da sensibilidade, o comprazimento que se liga à realidade prática de um mundo moral. Esta nova forma da teoria da sensibilidade vem a ser também corroborada numa nota da introdução de *Metaphysik der Sitten* em 1797, onde Kant define a sensibilidade em geral como sendo “o subjetivo de nossas representações”, que pode referir-se (1), enquanto sentido (*Sinn*), a objetos para conhecê-los quanto à forma (intuição pura) ou à matéria (sensação); mas que também pode não ser elemento constitutivo do conhecimento objetivo, contendo apenas a relação das representações ao sujeito, isto é, o efeito da representação sensível ou intelectual sobre o sujeito.

homem torna-se consciente da obrigação indelével e incessante de se re-alarizar plenamente como ser racional, diante de si mesmo e dos outros.

Mas, se a necessidade (*Notwendigkeit*) prática designa um ato puro da razão como princípio determinante da ação e, se tal necessidade se torna evidente (mediante o fato da razão) para o homem, fazendo-se sentir (enquanto respeito) como exigência de auto-realização, tal dever-ser não exprime uma realidade já acabada, mas justamente algo cuja realização deve ser promovida. Nestes termos, a obrigação moral é, por assim dizer, dinâmica, pois, a liberdade nela prescrita se torna cada vez mais consciente de si como efetivamente realizada quanto mais incessantemente a própria obrigação é cumprida. A lei moral (ou o dever incondicionado) requer para a liberdade a mais completa efetivação; e, nestes termos, o homem não é jamais atual e totalmente livre, mas deve sê-lo, uma coação moral que vigora como lei imanente à razão humana. Mas toda essa precedente discussão sugere-nos a pergunta: que significa esta total efetivação da liberdade que deve ser realizada como objetivo da lei moral?

Enquanto imperativo, isto é, como fórmula “...para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo...”⁷, a prescrição moral pode ser assim estabelecida: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”⁸. Mas, diz Kant, “o imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”⁹. Neste sentido, podemos dizer que a lei moral assume a forma de um dever incondicionado para um ser racional finito, afim de poder estancar os impulsos sensíveis e, com isso, evitar a determinação da vontade por um fim subjetivo assentado num móbil (*Triebfeder*). Trata-se aparentemente de uma determinação da vontade puramente negativa, impressão acentuada - como vimos acima - pela reiterada recomendação de Kant em se fazer abstração de todo o conteúdo material fundado em princípios subjetivos do desejar. Mas, tra-

⁷ Kant, *op. cit.*, Band IV, *GMS* BA 39.

⁸ *Ibid.* BA 52.

⁹ *Ibid.* BA 39.

ta-se somente de uma primeira impressão de leitura, suscitada por um expediente metodológico: a coação moral experimentada pela vontade finita tem ainda seu “lado” positivo e determinado.

*... a lei moral, embora não forneça nenhuma vista, proporciona contudo um fato absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teórico da razão, fato esse que anuncia um puro mundo inteligível, o determina positivamente e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei. ... Esta lei deve procurar no mundo dos sentidos, enquanto natureza sensível (o que concerne aos seres racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma natureza supra-sensível, sem no entanto causar dano ao seu mecanismo... uma natureza submetida à autonomia da razão pura prática. ... Esse mundo poderia chamar-se arquétipo (*natura archetypa*), que conhecemos simplesmente pela razão; o segundo, porém, porque contém o efeito possível da idéia do primeiro enquanto princípio de determinação da vontade chamar-se-á reprodução (*natura ectypa*). Pois, efetivamente, a lei moral nos transporta, em idéia, para uma natureza em que a razão pura, se fosse provida de um poder físico a ela adequado, produziria o soberano bem, e determina a nossa vontade a conferir a sua forma ao mundo sensível enquanto conjunto dos seres racionais¹⁰.*

A coação moral da vontade humana significa que de nossa vontade deveria emanar uma ordem natural possível e realizável pela liberdade. Numa passagem - curiosa, para o contexto geral da primeira Crítica, mas que só vem corroborá-la como obra máxima do gênio kantiano, graças à visão arquitetônica que nos apresenta do edifício crítico - diz Kant,

*denomino mundo moral (*moralische Welt*) o mundo na medida em que conforme a todas as leis morais (como pode ser segundo a liberdade dos entes racionais e deve ser segundo as leis necessárias da*

¹⁰ Kant, *op. cit.*, Band IV, KpV, A 74/75.

moralidade. ... é uma simples idéia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer seu influxo no mundo sensível, afim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta idéia. Consequentemente, a idéia de um mundo moral possui realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto objeto da razão pura e seu uso prático e um corpus mysticum dos entes racionais que nele se encontram, na medida em que o arbítrio de cada ente, submetido a leis morais, está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente¹¹.

A consciência da obrigação à lei moral não isenta o homem de ter de construir algo no âmbito de sua finitude sensível; pelo contrário, ordena a persecução - ainda que inatingível aos homens - da realização da idéia de um mundo moral. “... a razão pura contém num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da possibilidade da experiência (*Möglichkeit der Erfahrung*), ou seja, de tais ações que de acordo com preceitos morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano (*Geschichte des Menschen*).” Ao contrário do que pode fazer pensar o “excessivo” formalismo ético kantiano, a lei prática incondicionada não arranca, com as prescrições morais, o homem de sua história concreta, de suas efetivas realizações no mundo sensível. Mas isso somente sob pena de exigir que se deva torná-lo conforme à sua idéia prática; ou, em outras palavras, através da coação moral, a razão pura prática torna primeiramente possível uma história humana como história da configuração do mundo das ações humanas (o mundo sensível) segundo os desígnios racionais, em direção à plena e adequada realização da liberdade.

Para o que será discutido neste texto, procuraremos nos ater apenas à realização da liberdade interna, relegando a uma outra oportunidade os problemas relativos à unidade sistemática de um livre arbítrio com a liberdade dos outros seres racionais, os problemas relativos à realização da liberdade externa, ou seja, da legalidade, a conformidade ao

¹¹ Kant, *op. cit.*, Band III, KrV B836.

dever de todas as ações de uma comunidade de agentes. A história política ou jurídica é formada pelas ações externas da liberdade, um processo pelo qual o conflito entre as liberdades - conflito que se desenrola no âmbito exterior da legalidade - é extirpado, e cujo objetivo final é o soberano bem político, a paz perpétua da humanidade organizada juridicamente numa confederação de nações. Por ora, desejamos tratar do conteúdo mais geral do problema da auto-realização do homem, as condições de realização interna da liberdade. O homem, um ser racional finito e sensível, tem de realizar sua liberdade interna no mundo sensível; e, como vimos, cumprindo o inatingível dever de unificar sua espontaneidade espiritual com a natureza, fazendo desta uma re-produção de sua vontade livre. Com efeito, embora não tratemos aqui do soberano bem religioso¹², examinaremos contudo a questão da passagem da ética ao plano ético-religioso, âmbito que, em última instância, enuncia um novo problema para a filosofia prática: a realização em geral da liberdade no mundo. Neste objetivo, temos de mostrar as condições de possibilidade de se poder considerar como realizável a liberdade interna, procurando realçar que este movimento marca a passagem para a "religião moral". Neste texto, nos deteremos sobre um primeiro tópico importante neste novo campo: a teologia moral e a sua importante função unificadora do sistema crítico, cindido em dois domínios irreduzíveis: o espírito e a natureza.

A auto-realização da liberdade exige que os homens cheguem à moralidade e que a efetivem na natureza sensível. Mas, como esta conexão pode ser concebida? O que queremos dizer é que, mesmo atingindo a moralidade das intenções (*Gesinnungen*), é lícito esperar ou acreditar nesta conexão da liberdade com a natureza? Trata-se de se poder considerar, ao menos como possível, que este processo possa atingir seu objetivo final, isto é, chegar à completa configuração da natureza pelas prescrições

¹² Ou deveríamos dizer, como alguns comentadores, o soberano bem comunitário, graças ao tratamento dado por Kant ao problema da realização da liberdade interna na *Religion*. Em *Religion*, Kant também discute o bem soberano como mundo possível, mas o faz em conexão com a compreensão racional possível do dogma cristão do advento do reino de Deus na Terra, chamado por Kant de comunidade ética (*das ethische gemeine Wesen*). Ver *Rel. III, op. cit.*, BandVI;

essencialmente racionais. O que também implica que possamos de algum modo considerar válido o objetivo final e acreditar no esforço de promoção e construção dessa conexão. A filosofia prática deve então investigar a possibilidade de se efetivar a completa auto-realização da liberdade no mundo, processo compreendido a partir de agora como exigência moral. O que significa levar então em conta o elemento do sistema crítico moral até este momento metodicamente posto de lado: a natureza sensível. Isto não sem razão, pois, com a doutrina do fato da razão, soubemos que apenas a razão pode ter primazia e valor incondicionados. Mas, por outro lado - e veremos que este é o significado mais profundo do esforço final¹³ da *Crítica da Razão Prática* -, a liberdade tem de poder ser consumada no mundo do agir humano, na natureza; pois, caso contrário, o próprio dever, que exige e inclui a possibilidade de se realizar a liberdade, torna-se um contra-senso. Então, tem ao menos de estar a nosso alcance acreditar nesta possível realização. Decerto o dever moral obriga incondicionalmente, mas só tem significado para o homem se puder ser efetivado no mundo, estabelecendo uma harmonia com ele. Para que seja possível a realização da liberdade no mundo, tem de ser também possível a harmonização das legislações da natureza e da razão, do entendimento e da liberdade.

Mas, sendo assim, estamos diante de um problema de completa heterogeneidade:

O entendimento é legislador a priori em relação à natureza, enquanto objeto dos sentidos, para um conhecimento teórico da mesma numa experiência possível. A razão é legisladora a priori em relação à liberdade e à causalidade que é própria desta (como aquilo que é supra-sensível no sujeito) para um conhecimento incondicionado prático. O domínio do conceito de natureza, sob a primeira e o domínio do conceito de liberdade, sob a segunda legislação, estão completamente separados através do grande abismo que separa o supra-sensível dos fenômenos, apesar de toda a influência recíproca

¹³ O livro segundo da primeira parte: a Dialética da razão prática.

*que cada um deles por si (cada um segundo as respectivas leis fundamentais) poderia ter sobre o outro*¹⁴.

O abismo parece intransponível. Ora, para realizar a liberdade, a lei incondicionada não precisa necessariamente infringir a lei da natureza, já que ambas tem como característica comum a universalidade:

*Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*¹⁵.

Por outro lado, as leis da natureza não poderiam opor um tal empecilho à lei incondicionada que impossibilitasse a realização da obrigação moral, sob pena de termos de conceber o próprio dever como impossível: pois, "... já que a razão ordena que tais ações devam ocorrer, elas também têm de poder ocorrer ..."¹⁶ Eis um grande problema: apesar de a lei moral ser um princípio determinante da vontade, independente de *MÖBBIUS*, exige a priori a concordância da natureza com sua prescrição; só que não é estabelecido justamente que a natureza seja capaz ou não de tal configuração imposta racionalmente. "... os princípios morais da razão podem, é certo, produzir ações livres, mas não leis da natureza"¹⁷.

... embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessá-

¹⁴ Kant, *op. cit.*, Band V, KU, LIII.

¹⁵ Kant, *op. cit.*, Band IV, CMS, BA 52.

¹⁶ Kant, *op. cit.*, Band III, KV, B 835.

¹⁷ *Ibid.* B835/836.

*rias conse-quências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis... Pelo que não é necessário à Moral, em ordem a um correto agir, fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral. Da Moral, porém, promana um fim, pois não pode ser indiferente à razão o modo por que poderá ocorrer a resposta à questão "que resultará deste nosso correto modo de agir" e para que, - na suposição de que tal não estivesse em nosso poder - poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele ao menos concordar*¹⁸.

Vemos que o dever-ser moral nos propõe realizar no mundo um fim determinado pelo princípio prático incondicionado. Isto porque, apesar de ser um princípio incondicionado de determinação, a lei moral permanece como princípio determinante da vontade e vontade é sempre vontade de algo. Trata-se do *horror vacui* da vontade finita ou imperfeita¹⁹ em sua versão kantiana:

*Pois, sem nenhuma relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação tem que se poder admitir, senão como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (finis in consequentiam veniens); sem este, um arbítrio que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter), sabe porventura como (wie), mas não para onde (wobin) tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo*²⁰.

¹⁸ Kant, *op. cit.*, Band VI, Rel. - Vorrede zur ersten Auflage, 39-68.

¹⁹ É preciso salientar que, ao mencionar uma "propriedade" da vontade humana, Kant prefere, como veremos a seguir na próxima citação, lançar mão do termo arbítrio (*Willkür*).

²⁰ *Ibid.*, 36-68.

Mas, que é um fim? “Se quisermos explicar o que é um fim, segundo suas determinações transcendentais, ... então, fim é o objeto de um conceito, na medida em que este é causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto é a conformidade a fins (*forma finalis*) (*Zweckmäßigkeit*)”²¹. Assim, um fim é um objeto que somente é possível realizar se ele for concebido e intencionado, ou seja, se à sua efetividade precede sua representação. Com efeito, algo é conforme a fins, se a representação ou conceito do objeto influi no seu tornar-se efetivo, isto é, se o próprio conceito do objeto é causa deste mesmo objeto. A finalidade de uma coisa é então justamente a relação de causa e efeito entre a representação de um efeito possível, mediante uma ação deste, e a efetividade como resultado de uma ação.

A partir da definição transcendental de um fim e da distinção entre fins subjetivos e objetivos (objetos acrescentados pelo *arbitrium liberum* no pensamento à ação intentada), isto é, fins que o arbítrio tem segundo sua “natureza sensível” ou que deveria ter segundo sua “natureza racional”, Kant pode precisar melhor o que entende como sendo um fim decorrente da moral:

... é apenas uma idéia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a idéia do soberano bem no mundo (die Idee eines höchsten Guts in der Welt) ... tal idéia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja auto-proposta pressupõe já princípios morais. Não pode, pois, ser indiferente à moral que ela forme ou não para si o conceito de um fim último de todas as coisas (der Begriff von einen Endzweck aller Dinge) - concordar a seu respeito não aumenta o número de seus deveres, mas proporciona-lhes, no entanto, um particular ponto de referência da união de todos os fins; só assim se pode proporcionar realidade objetiva prática à combinação (Verbindung)

²¹ Kant, *op. cit.*, Band V, KU, B32.

*da finalidade pela liberdade com a finalidade pela natureza (der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur), combinação de que não podemos prescindir*²².

Nesta passagem, Kant descreve a plena auto-realização da liberdade humana, isto é, a conciliação completa entre espírito e natureza, como SENDO o advento da combinação da finalidade da natureza com a finalidade pela liberdade, um mundo possível onde *o que é* é exatamente o que deveria ser. Como ficou claro pelas linhas acima citadas, a vontade não pode ser determinada sem ter uma representação do efeito de sua ação. Mas, como no caso da ação moral, a determinação da vontade é feita pela própria lei prática incondicionada, o fim não pode ser determinante, sendo ele mesmo consequência da determinação imediata da vontade pela lei moral. Com efeito, ao contrário do fim subjetivo, uma representação de um efeito arbitrário e relativo possível mediante a ação, o que caracteriza o fim mediante liberdade é a incondicionalidade. Assim, um fim alcançável mediante uma ação prescrita pelo imperativo categórico tem de ser também um fim que exige obrigação incondicionada e, por conseguinte, tem de ser um dever. Vemos que, além de aspectos puramente formais, a possibilidade do imperativo categórico está vinculada à possibilidade material de fins morais objetivos, pois, toda ação livre tem que ter um fim.

*Admitindo, porém, que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática*²³. “O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas de sua vontade para, deste ponto de vista, julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito mais fecundo que lhe é aderente e que é o de um Reino dos fins. ... Por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns... A

²² Kant, *op. cit.*, Band VI, Rel. - Vorrede zur ersten Auflage, 90-99.

²³ Kant *op. cit.*, Band IV, GMS, BA 64.

*MORALIDADE consiste, pois, na relação de toda ação com a legislação, através da qual se torna possível um reino dos fins*²⁴.

Esta teoria dos fins objetivos morais confere à lei moral uma determinação positiva com respeito ao objeto que deve ser realizado pelas ações por ela reguladas. Com o conceito de reino de fins, pode-se primeiramente representar uma teleologia moral que abarca a totalidade dos seres racionais; e, em combinação com tal totalidade, o sentido próprio do mundo, do âmbito possível de todas as ações humanas. Neste sentido, podemos dizer que a obrigação moral fornece uma determinação de todo o querer e agir humano para com outros homens e para com o mundo. Mas, novamente caímos no problema: é lícito conferir à natureza uma finalidade, de maneira que possa vir a conformar-se à prescrição deontológica da razão humana? O que está aqui em jogo é que, se a natureza não se prestar a uma consideração teleológica, não se pode de modo algum assentir à possível realização do fim prescrito pela lei moral: o bem soberano. A natureza somente poderá ser dita abrigar a possível auto-realização da liberdade interna do homem - ou da moralidade das ações humanas, - se for possível verificar a relatividade de toda a natureza à humanidade, como fim em si mesma. O que só pode ser levado a termo com uma consideração teleológica da natureza que nos possa ao menos garantir isso. É preciso salientar que, se não for possível uma teleologia física, não será possível nem mesmo perguntar (quanto mais saber) se o bem soberano pode ou não ser realizado no mundo. Para encontrar a possibilidade de auto-realização da liberdade, a natureza tem de poder apresentar-se como um todo intencionado a fomentar o bem-soberano. Isto quer dizer que na natureza teria de haver finalidade e que o seu fim incondicionado é o próprio homem, não somente em sua individualidade mas também em sua coletividade. Se acaso viermos a mostrar isso, podemos ao menos passar a considerar a possibilidade de algum tipo de *Übergang* sobre o abismo irreconciliável disposto entre a natureza e a liberdade.

²⁴ *Ibid.*, BA 74-75.

*... o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado por suas leis e a natureza, em consequência, tem de ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam, segundo leis da liberdade. Mas, por isso, tem que existir um fundamento da unidade do supra-sensível (einen Grund der Einheit des Übersinnlichen), que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento desse e por conseguinte não possua um domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem (Übergang) da maneira de pensar (Denkungsart) segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios do outro*²⁵.

Não há, segundo Kant, razões para admitir plausivelmente solução efetiva ou objetivamente válida (no sentido em que tais adjetivos foram usados na primeira Crítica) para o conflito entre a liberdade e a natureza, pois, não é de maneira nenhuma possível unificar “teoricamente” (em vista de um conhecimento em geral) a natureza regulada pelas leis universais do entendimento e as ações reguladas pelas leis da liberdade. Os domínios sensível e supra-sensível nada podem confundir com respeito aos seus fundamentos de legislação, de maneira que seja possível deduzir transcendentemente (o que, para Kant, significa fundar um conhecimento a priori que torna possível um âmbito da atividade racional) a legislação do entendimento e a legislação da razão, a partir de um fundamento mais essencial. O mundo da coisa em si e o mundo do que é para nós estão, em Kant, definitiva e inapelavelmente separados; afirmar outra coisa seria justamente prescindir do método crítico e de sua distinção fundamental entre coisa em si e fenômeno, entre ser e dever-ser.

O conflito entre natureza e espírito permanece no mundo dos fenômenos, onde temos tanto ações (fenômenos) determinadas pela causalidade natural ou mediante a liberdade. Neste aspecto do conflito, rescrito às maneiras de pensar o mundo das ações humanas, é que será pos-

²⁵ Kant, *op. cit.*, Band V, KU, BXX.

sível, segundo Kant, promover ao menos a passagem, algo que para ele vem atrelado a um interesse racional verdadeiramente superior de unidade sistemática científico-filosófica. Desta maneira, para Kant, o conflito entre a natureza humana e as prescrições universais da razão, bem como a unificação crítica destes dois âmbitos (teoria da passagem) são compreendidos num viés prático e, mais especificamente, como um dever-ser, no sentido de que é uma decorrência da própria autonomia da razão na determinação da vontade (causalidade mediante a liberdade) a plena auto-realização da liberdade, isto é, a liberdade de uma ação moral isolada QUER fundamentalmente a progressiva transformação do mundo das ações numa reprodução do modelo racional e somente inteligível de uma comunidade numênica de agentes, ou de uma totalidade ética. Na verdade, como veremos na segunda parte deste texto, sem a garantia de possibilidade de um tal fim moral ou deste objeto totalizado da razão pura prática, a própria lei moral deveria ser abandonada como um contra-senso, uma prescrição racional absolutamente universal, a ordenar, no entanto, algo simplesmente impossível. Esta impossibilidade não diz respeito diretamente à ação isolada, mas apenas indiretamente; pois, como em Kant a liberdade só tem sentido como dever incondicionado de auto-realização, a impossibilidade aqui diz respeito diretamente ao efeito final que se quer implicitamente, ao se agir por dever: a plena realização da liberdade. Contudo, tal impossibilidade diz indiretamente respeito à ação isolada, na medida em que, sem um tal efeito compreendido como possível, a ação individual, enquanto obrigação de tornar mundo das ações mais e mais racional, -, isto é, enquanto exigência da auto-realização da liberdade - perde o sentido.

O mundo sensível é o mundo das ações ou efeitos da vontade, quer seja ela autônoma ou heterônoma. Mas, como pensar os efeitos da autonomia da vontade como o que de fato são: efeitos daquilo que há de supra-sensível no sujeito, reprodução contínua do mundo, segundo um modelo racional supra-sensível? Para que estes efeitos da liberdade da vontade mostrem uma natureza que - apesar de regulada pela causalidade natural - torne-se cada vez mais forjada à imagem da prescrição racional absoluta - e isto não só no que concerne uma ação isolada, mas quanto ao efeito total a ser produzido segundo a razão, objeto absoluto e incondicionado cuja impossibilidade faz da própria boa ação isolada uma incoerência; em outras palavras, para que as ações morais como fenôme-

nos da liberdade na natureza produzam um efeito único, segundo o conceito do fim (o reino dos fins) almejado implicitamente pela vontade boa, temos de ser capazes de ao menos conceber um fundamento único do supra-sensível, um fundamento para os fenômenos da natureza que tenha em vista também o fim posto pela razão pura prática. A possibilidade de se conceber um tal fundamento garantiria ao menos a "unificação" do uso prático com o uso especulativo da razão, necessária para admitir (ainda que praticamente, isto é, como dever-ser) o soberano bem como mundo possível, ponto diretivo da arquetônica da razão pura, onde justamente se estabelece a unidade e identidade prática entre ser e dever-ser.

A tarefa agora é, pois, encontrar uma transição do modo de pensar os fenômenos, segundo os princípios teóricos, para um outro, segundo os princípios práticos, uma união da razão prática com a especulativa compreendida não em vista do conhecimento teórico (no âmbito do ser), mas do ponto de vista prático e moral (como dever-ser incondicional). Expor a possibilidade dessa transição, a despeito da heterogeneidade irreduzível dos domínios, parece ser a temática mais geral da terceira Crítica. Temos consciência de que a perspectiva que queremos investigar poderia em muito ser enriquecida por uma primeira abordagem do conceito kantiano de reflexão e do juízo estético reflexivo como forma fundamental de reflexão. No entanto, nos limites desse texto, nos pouparemos de uma tal consideração, assim como de uma discussão acerca do problema da realização do soberano bem na dialética da razão prática²⁶. Nosso objetivo no restante deste capítulo é procurar compreender o que Kant quer ao dizer que no bem soberano há a combinação (*Verbindung*) da finalidade (*Zweckmäßigkeit*) da natureza com a finalidade pela liberdade. Tentaremos então mostrar como a própria consideração teleológica da natureza prepara o terreno para a finalidade incondicionada

²⁶ No contexto mais geral de nossa dissertação de Mestrado, além de estabelecer uma referência constante do problema à dialética da segunda Crítica, desejamos realçar a importância da representação estética da conformidade a fins da natureza para a teoria da passagem. Uma vez que nosso ponto de partida é justamente que a teoria kantiana da passagem entre as maneiras de pensar estrutura-se como teoria do juízo reflexivo, temos que levar a sério a caracterização por Kant, em *Erste Einleitung* VII, da reflexão estética como "simples reflexão" (*die blosse Reflexion*).

da liberdade e faz com que voltemos à teleologia moral, afim de completar suas exigências.

A primeira Crítica ocupou-se da investigação acerca da razão pura em seu uso teórico e chegou ao resultado de que a natureza ou o mundo fenomênico é regulado pela legislação do entendimento, que funda a possibilidade do conhecimento empírico ou da própria natureza *formaliter* considerada. Pois

... natureza e experiência possível são uma só e mesma coisa e, visto que aqui a conformidade a leis se funda na conexão necessária dos fenômenos numa experiência (sem a qual não podemos conhecer absolutamente nenhum objeto do mundo sensível)... o entendimento não extrai as suas leis (a priori) da natureza, mas prescreve-lhas²⁷.

Já a segunda Crítica, ocupando-se do uso prático da razão, estabeleceu que a razão pura pode ser por si mesma prática, fornecendo a legislação puramente racional (liberdade) à nossa faculdade de desejar. A garantia obtida na terceira antinomia da primeira Crítica de que liberdade e lei da natureza não se incompatibilizam necessariamente - ainda que causasse deleite aos defensores da liberdade no agir humano -, não assegurava a auto-realização da liberdade no mundo dos fenômenos. Não basta garantir uma possível coexistência: a moralidade ou *práxis* incondicionada requer que a liberdade possa efetivar-se e se exercer no mundo sensível das ações humanas. Enquanto teoria que confere significados a conceitos pela delimitação e designação dos seus domínios de aplicação, a doutrina do fato da razão teve também que definir o domínio de aplicabilidade do conceito de dever incondicional na experiência humana por um incremento do conceito kantiano de sensibilidade, o que o levou ao sentimento de respeito pela lei moral.

Segundo as indicações gerais de Kant, a terceira Crítica teria de estabelecer peremptoriamente a possibilidade de interação e unificação, em vista de uma totalização do objeto da razão pura prática que tem de ser possível, das legislações da razão e do entendimento na forma de um

²⁷ Kant, *op. cit.*, Band IV, Proleg, A113.

fundamento comum (possível ao menos em pensamento, ainda que não cognoscível), a despeito de sua completa heterogeneidade. Kant afirmara acima que a finalidade permite estabelecer a possível comunicabilidade dos domínios sensível e supra-sensível. Como? Se for possível encontrar conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) na natureza, poderíamos chegar a afirmar que a natureza pode se prestar à realização nela do objetivo final exigido pela moralidade: o bem soberano. Mas, onde procurar um conhecimento de finalidade na natureza?

A conformidade a fins objetiva (pois, é disso que se trata: uma finalidade real de objetos empíricos) na natureza não pode ser procurada por via de um conhecimento teórico ou empírico, isto é, da natureza compreendida exclusivamente enquanto regida pelas leis universais e necessárias que lhe prescreve o intelecto. Basta ver que o conceito de fim (ou de causalidade final), ainda que seja obra do intelecto (faculdade dos conceitos), não figura entre os elementos da lista exaustiva de doze categorias, os expoentes para a conexão do múltiplo sensível. No entanto, o conhecimento empírico não exaure todas as possibilidades de uma consideração da natureza. Decerto, ele a submete, unifica em leis universais e torna primeiramente possível como conjunto de objetos empíricos possíveis, isto é, cria a possibilidade formal da verdade empírica. Mas,

... O mundo presente manifesta-nos uma cena tão imensa de multiplicidade, ordem, finalidade e beleza... que, não obstante os conhecimentos que nosso fraco entendimento pôde extrair daí, toda a linguagem sobre tantas e tão inabarcáveis maravilhas perde a sua ênfase, todos os números perdem sua força de mensuração e mesmo nossos pensamentos perdem toda limitação a ponto de nosso juízo ter que se reduzir a uma admiração muda, mas por isso mesmo tanto mais persuadida. Por toda parte vemos uma cadeia de causas e efeitos, de fins e meios, de regularidade no surgir e no aparecer...²⁸.

Com suas leis, o entendimento possibilita a articulação ou conexão (*Zusammenhang*) dos objetos empíricos somente "...segundo o seu gê-

²⁸ Kant, *op. cit.*, Band III, KrV, B650.

nero, como coisas da natureza em geral, não de forma específica, como seres da natureza particulares...”²⁹. Embora no mundo tudo aconteça segundo leis universais, tais leis não ordenam toda a multiplicidade real da natureza, pois, há tanta diversidade de formas, ou seja, modificações dos conceitos transcendentais e universais que tornam a natureza primeiramente possível, que tal diversidade permanece indeterminada pela legislação do entendimento. Assim, “...para tal multiplicidade têm de existir leis, as quais na verdade, enquanto empíricas, podem ser contingentes, segundo a nossa perspicácia intelectual (*Einsicht*). Porém, se merecem o nome de leis (como também é exigido pelo conceito de uma natureza), têm que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo”³⁰. Em verdade, “... tal unidade tem que ser necessariamente pressuposta e admitida, pois, de outro modo não existiria qualquer articulação (*Zusammenhang*) completa dos conhecimentos empíricos para um todo da experiência...”³¹ Uma vez que todo o conhecimento em geral requer a necessidade de uma lei, o conhecimento da unidade de todas as leis particulares exige um princípio que justamente as ponha em conexão e as unifique, ainda que a necessidade particular de cada uma dessas “leis do específico” apareça ao conhecimento mediante percepções como algo contingente (*zufällig*).

Portanto, se a finalidade natural não pode ser encontrada pela via do entendimento, do conhecimento da natureza segundo leis gerais - que exclui qualquer tipo de consideração da natureza que não se refira ao seu mecanismo causal *a priori* -, resta procurá-la no conhecimento do particular. Mas como é possível alguma consideração sobre o particular? Como é possível referir o que é percepção do contingente a uma regra universal? Isto não pode ser uma tarefa para o intelecto, pois, este é a faculdade das regras, da referência ao particular de um universal, mas não da “procura” de uma regra que sirva a algo particular. Apesar da razão (*Vernunft*) exigir o máximo conhecimento dos objetos da experiência, ao contrário do entendimento, ela não se refere imediatamente aos objetos empíricos, o que torna impossível que possa render algum conhecimen-

²⁹ Kant, *op. cit.*, Band V, KU, B XXXIII.

³⁰ *Ibid.*, B XXVI.

³¹ *Ibid.*, B XXXIII.

to do contingente. Trata-se de uma operação da *Urtheilskraft*, da capacidade de procurar uma lei para o particular.

... na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é a faculdade do juízo (*Urtheilskraft*)³². “A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade de juízo, que nele subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade do juízo transcendental, indica a priori as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva”³³.

A faculdade de julgar determinante é a faculdade de subsumir o múltiplo sensível sob as regras categoriais ou empíricas do entendimento. Esta operação é descrita por Kant na consideração do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*³⁴, com mais ênfase na faculdade de juízo determinante transcendental. Mas, neste contexto, a Judicativa não necessita de uma lei própria, pois, opera sob as leis transcendentais e universais designadas pelo entendimento. No entanto, no âmbito da reflexão, operando de maneira a julgar leis particulares sob uma regra universal, a Judicativa, sem encontrar na experiência um princípio de unificação da multiplicidade real da natureza, tem que dar a si mesma este princípio.

A faculdade de juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este deve justamente fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sobre princípios igualmente empíricos, mas superiores e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si ... só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal

³² *Ibid.*, B XXI.

³³ *Ibid.*, B XXV/XXVI.

³⁴ Ver KrV B176 e seguintes.

princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar (porque então seria faculdade de juízo determinante), nem prescrevê-lo à natureza, porque a reflexão sobre a natureza se orienta em função dessa...³⁵.

O princípio de conformidade a fins da natureza com respeito à multiplicidade de suas leis empíricas (*das Prinzip der Zweckmässigkeit der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze*) é um princípio transcendental para o juízo lógico da natureza e, como tal, requer uma dedução transcendental de sua possível validade como fundamento para a unificação de sua multiplicidade real sob regras universais. De maneira um tanto grosseira e sumária, podemos dizer que a terceira Crítica representa esta tarefa. Mas, como veremos mais à frente, a conformidade a fins não é um princípio constitutivo de algum conhecimento (*Erkenntnis*) e, com efeito, não permite conferir à natureza qualquer referência *a priori* a fins.

Como as leis universais têm seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza) as leis particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, tem de ser consideradas segundo uma tal unidade, como se (als ob) igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa capacidade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos de admitir efetivamente um tal entendimento (pois, é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta idéia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário, esta faculdade dá a lei somente a si mesma e não à natureza³⁶.

Kant pretende então que, com o princípio transcendental da faculdade *judicativa*, um fim natural seja “dado” por analogia ao conheci-

³⁵ *Ibid.*, BXXVII.

³⁶ *Ibid.*, BXXVII/XXVIII.

mento teórico, no qual o entendimento prescreve leis universais que regula a natureza. Nestes termos, pensa-se agora em outro entendimento que unifica as leis particulares. No entanto, uma tal unidade da diversidade efetiva das formas na natureza é a condição de possibilidade da coerência da própria experiência; a faculdade de julgar reflexiva considera a própria natureza como se (*als ob*) fosse forjada numa unidade com a intenção (*Absicht*) de apresentar ao intelecto humano uma ordenação que lhe seja reconhecível. Pois, um fim, como vimos, é o conceito de um objeto como causa da realidade desse objeto. Trata-se de um conceito supra-sensível, que só pode ser representado e realizado por inteligência.

O princípio da finalidade na natureza é especialmente profícuo para a ciência. A multiplicidade real pode ser reduzida a uma unidade ao se assumir a conformidade a fins na natureza, a redução de um agregado de muitas regras particulares separadas a uma unidade coerente. Mas, ao contrário dos princípios intelectuais - que são condições indispensáveis da experiência, o princípio transcendental da *judicativa* não possui uma necessidade objetiva - carência que, no entanto, não invalida a unificação por ele estabelecida. A finalidade não é constitutiva da natureza, ao contrário das categorias. Assim como na discussão empreendida na primeira Crítica sob o uso imanente das idéias transcendentais, novamente aqui a especificação *als ob* indica um uso regulativo ou heurístico, afim de promover o avanço do conhecimento empírico, mediante o estabelecimento da conformidade da diversidade da natureza ao entendimento. A finalidade sugere uma ordenação natural em favor da investigação sistemática. Em suma, a suposição de um outro entendimento que representa um objeto empírico como fim, apenas nos rende o sentimento de que a ordem natural que experimentamos não é fortuita; mas um tal princípio não tem qualquer peso teórico. Trata-se de um princípio transcendental subjetivo que a reflexão lança sobre a natureza, possibilitando ao homem orientar-se na diversidade mediante a referência a um outro intelecto, um substrato inteligível da natureza. Para a *Urtheilskraft* reflexiva, o mundo sensível é representado como natureza finalizada, no qual o fortuito, particular ou contingente é ordenado em conformidade a uma totalidade final. Neste sentido, “... a faculdade do juízo terá de admitir *a priori* como princípio que aquilo que é contingente para a compreensão humana nas leis da natureza particulares (empíricas) é mesmo assim para nós uma

unidade legítima”³⁷. Pois, “... embora o particular, como tal, contenha algo de contingente em relação ao universal, a razão exige não obstante, unidade na ligação das leis particulares e em consequência legalidade (legalidade essa do contingente que chamamos de conformidade a fins)”³⁸. O princípio transcendental da reflexão objetiva da natureza é então a legalidade do contingente (*Gesetzlichkeit des Zufälligen*), uma legalidade que se funda no conceito de um entendimento que não o nosso, por nós representado como subjacente à natureza e que fundamenta sua unidade sistemática. Esse entendimento é como que o reflexo do nosso, redobra para nós a natureza garantindo na contingência uma legalidade pertencente ao próprio intelecto humano; trata-se apenas de uma “Idéia” da Judicativa que condiciona toda possível reflexão sobre a conexão da diversidade real, um fundamento inteligível da unidade coerente da natureza.

*A mais alta unidade formal, que repousa unicamente sobre conceitos da razão, é a unidade das coisas conforme a um fim; e o interesse especulativo da razão torna necessário encarar toda a ordem do mundo como se brotasse da intenção de uma razão mais elevada que todas. Um tal princípio abre perspectivas totalmente novas à nossa razão aplicada ao campo da experiência, ou seja, de pôr em conexão as coisas do mundo, segundo leis teleológicas e deste modo alcançar a sua máxima sistematicidade*³⁹.

O princípio transcendental da Judicativa é o fundamento de uma teleologia do mundo como uma totalidade coerente segundo fins. Mas por ser válido apenas subjetivamente, pressupõe uma ordem natural a ser confirmada posteriormente (funcionando então como instância reguladora e jamais constitutiva) às percepções das especificidades. Com efeito, embora seja a condição de qualquer conhecimento empírico contingente, não é capaz de prescrever uma lei necessária para a natureza de maneira objetivamente válida e empírica.

³⁷ *Ibid.*, BXXXIII.

³⁸ *Ibid.*, B344.

³⁹ Kant, *op. cit.*, Band III, *KrV*, B770.

É preciso salientar que essa prescrição subjetiva de uma finalidade à natureza é um conceito problemático, ou seja, não é contraditório, mas sua realidade objetiva não pode ser demonstrada. A interpretação teleológica demarca um objeto como fim, mas não nos permite conhecê-lo como tal. Refere-se a um objeto da experiência, mas não o determina. Apenas nos faz sentir nossa capacidade de pensar tal objeto, sem fazer referência a uma causa inteligível. É neste sentido que Lebrun sublinha que a consideração teleológica é apenas uma delimitação negativa de um objeto na experiência⁴⁰. Para Lebrun, Kant transforma o conceito tradicional de finalidade numa estrutura subjetiva de interpretação da natureza, que não concerne a possibilidade das coisas em si mesmas, mas consiste apenas num “produto fantasmático da finitude”. Com a teleologia, a pressuposição de um fundamento inteligível da natureza, a razão alcança uma delimitação determinada entre condicionado e o incondicionado. Mas tal delimitação é substancialmente distinta daquela proporcionada pela primeira Crítica, cujo momento máximo é a *distinção dos objetos em geral em nûmeno e fenômeno*⁴¹. Com a terceira Crítica, muitas vezes entendida como uma tentativa arbitrária de estabelecer a filosofia como sistema, alcançamos o ponto nevrálgico da crítica kantiana. Em lugar da mera limitação do conhecimento à experiência - conseguida na primeira Crítica - alcançamos a consciência da limitação da própria experiência, algo que não fora possível no contexto da primeira Crítica, pois, lá, a razão achava-se confinada ao mundo fenomênico; e, somente de tal ponto de vista, ousou fazer, na forma de uma crítica da especulação metafísica, qualquer consideração acerca do que estava absolutamente fora do alcance de sua capacidade de conhecimento (*Erkenntniskraft*).

Para Lebrun, a terceira Crítica representa a erosão da rotina do comportamento teórico, um âmbito onde a razão não pudera tornar-se consciente de sua limitação pelo inteligível positivamente determinado. A Crítica do Juízo mostra que a reflexão sobre o empírico só é possível pela referência ao supra-sensível. A teleologia da natureza não contribuiu para um desordenamento do supra-sensível à maneira de uma intuição

⁴⁰ Lebrun, G. *A terceira crítica ou a teologia reencontrada*, p. 71.

⁴¹ Ver *KrV*, B294/295.

intelectual como a de *Schelling*. Apenas estabelece que a razão não é simplesmente limitada aos fenômenos e que o supra-sensível, embora não passível de conhecimento, não é um puro devaneio da razão, mas uma exigência de suas limitações.

Embora não possa ser caracterizado como uma asserção objetiva, o juízo teleológico não pode ser contudo compreendido apenas como uma máxima de função heurística. Por mais subjetiva que seja, a teleologia kantiana é um princípio transcendental a priori da percepção, uma representação que o homem não pode abandonar; trata-se da única maneira de se julgar logicamente a natureza. "...nosso juízo espontâneo de finalidade não é um artifício metodológico mas uma exigência inscrita no estatuto finito de nosso conhecimento"⁴². Apesar de não podermos transformar o juízo teleológico em asserção objetiva de valor teórico - afirmar que a finalidade possa, em última instância, reduzir-se ao mecanismo natural prescrito à natureza pelo entendimento, tornando-se assim um princípio constitutivo da regularidade empírica -, nenhum progresso científico o transformará numa mera ilusão forjada a partir do deslumbramento que nos causa a harmonia do mundo nos seus acontecimentos mais particulares.

O princípio reflexionante surge, então, para possibilitar uma compreensão da legalidade das leis empíricas da natureza em sua particularidade e contingência. Tal princípio fornece a "idéia da natureza" a que deve recorrer o *Naturforscher*, afim de representar para si a diversidade de formas da natureza como particularização das leis universais, que tornam tal multiplicidade primeiramente reconhecível como natureza sob regras. Mas, o pesquisador da natureza não deve recorrer a tal princípio afirmando que ele estabelece objetivamente um sistema coerente das leis particulares. Ao *Naturforscher* resta tão somente recorrer à semelhança do comportamento da natureza a uma causalidade final.

E aqui se origina o conceito de finalidade da natureza, aliás, como um conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito

⁴² Lebrun, G. - *A razão prática na Crítica do Juízo*, p. 96/97.

e, aliás, em sua mera faculdade de refletir. - Pois, chamamos final àquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas, as leis naturais, que são de tal índole e referidas uma à outra de tal modo, como se o Juízo as tivesse delineado para a sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas⁴³.

O princípio do juízo de reflexão, que prescreve subjetivamente uma finalidade à natureza, é a pressuposição de uma ordenação a ser corroborada em cada conhecimento particular. Uma outra questão é examinar se na natureza - da qual todo conhecimento só é possível segundo as leis universais do entendimento - verifica-se a finalidade subjetivamente prescrita pelo Juízo. Para isso, é necessário mostrar a condição que torna possível a validade objetiva da finalidade. No entanto, como todo conhecimento (e, portanto, toda a validade objetiva) da natureza só é possível segundo a constituição discursiva do entendimento (conhecimento por conceitos), tal condição só pode ser encontrada na aplicabilidade de uma regra universal (do entendimento) ao múltiplo da intuição. Em outras palavras, só pode haver finalidade objetivamente válida se a faculdade judicativa (a faculdade de subsumir sob regras ou de referir ao múltiplo sensível um conceito de entendimento) for capaz de aplicar o conceito de fim. No entanto, como o princípio do juízo reflexionante - o qual prescreve subjetivamente uma conformidade a fins à natureza em sua multiplicidade de leis empíricas - é formal e não determinante da realidade, não é possível deduzir dele uma finalidade objetiva. Somente se a finalidade objetiva for verificável na experiência, o princípio formal pode torná-la compreensível. A distinção entre conformidade a fins formal (ou subjetiva) e real (ou objetiva) é o fundamento mesmo da divisão da terceira Crítica:

É sobre isso que se funda a divisão da crítica da faculdade do juízo em faculdade do juízo estética e teleológica: enquanto pela primeira

⁴³ *Erste Einleitung*, XX216.

entendemos a faculdade de julgar a conformidade a fins formal (também chamada subjetiva), mediante o sentimento de prazer e desprazer, pela segunda entendemos a faculdade de julgar a conformidade a fins real (objetiva) da natureza, mediante o entendimento e a razão⁴⁴.

Se a primeira Crítica estabeleceu a conformidade da natureza ao intelecto, na forma de um acordo entre a constituição do entendimento e da natureza *formaliter* considerada, a terceira Crítica nos apresenta primeiramente uma concordância (*Zusammenstimmung*) do contingente com o entendimento, isto é, a legalidade do contingente, sem o que a finalidade observável nas belas, fabulosas e coerentes obras da natureza permaneceria no âmbito incognoscível do fortuito. Com efeito, a *Urtheilskraft* pressupõe um princípio de finalidade formal afim de alcançar uma compreensibilidade (*Fasslichkeit*) completa da diversidade de formas naturais. A mera observação de que a diversidade possa ser unificada fornece uma garantia para que se suponha o acordo da natureza à faculdade de conhecimento. Mas a faculdade de julgar somente pode no máximo responder a essa constatação de concordância; e o faz com o seu princípio de finalidade formal. Não é capaz, contudo, de afirmar que tal finalidade tenha sido efetivamente construída na natureza.

Numa crítica da faculdade do juízo, a parte que contém a faculdade do juízo estética é a parte que lhe é essencial, porque apenas esta contém um princípio que a faculdade do juízo coloca como princípio inteiramente a priori na sua reflexão sobre a natureza, a saber: o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza segundo suas leis particulares (empíricas) para a nossa faculdade de conhecimento, conformidade sem a qual o entendimento não se orientaria naquelas. Em contrapartida, pelo fato de não poder ser dado a priori absolutamente nenhum princípio, nem mesmo a possibilidade deste, a partir do conceito de uma natureza, como objeto da natureza, tanto no universal como no particular, decorre daí que terá de haver fins objetivos na natureza; mas só a faculdade do juízo, sem

⁴⁴ Kant, *op. cit.*, Band V, KU, B XL.

conter em si para isso a priori um princípio, contém em certos casos (em certos produtos) a regra para fazer uso do conceito dos fins, depois que aquele princípio transcendental já preparou o entendimento a aplicar à natureza o conceito de um fim (pelo menos segundo a forma)⁴⁵.

O conhecimento do particular, como operação do entendimento e do juízo determinante, é a aplicação de um conceito à intuição empírica, isto é, é a consciência empírica do múltiplo (percepção - *Wahrnehmung*). O conceito do entendimento representa a parte que constitui o todo real da natureza e que vai ser conhecida de maneira que o entendimento vá desta parte concebida universalmente à forma do todo real. O conhecimento se dá com a subsunção dessa forma sob a regra universal. No entanto, para o intelecto, a diversidade é contingente; e, com efeito, a composição das partes não é necessária. Isto torna impossível ao entendimento forjar um conhecimento do múltiplo como concordância necessária das partes com o todo. A necessidade da concordância só pode se realizar no juízo que refere o todo múltiplo às partes. E, essa referência é legal (*Gesetzlich*) - e não contingente - apenas se admitirmos que o múltiplo sensível, como objeto de conhecimento, é precedido pela idéia desse mesmo múltiplo, ou seja, se ao todo precede a idéia de fim. Com efeito, só é possível observar objetivamente a finalidade na natureza como necessária, se considerarmos o todo real - conhecido como objeto - com um fim da natureza (*Naturzweck*), isto é, de maneira que a própria representação do todo traga consigo o fundamento da possibilidade de sua forma e da conexão de suas partes. É neste sentido que a finalidade formal adentra o entendimento tendo em vista a referência do conceito de fim à natureza.

... fins, isto é, representações que tem de ser, elas mesmas, consideradas como condição da causalidade de seus objetos (como efeitos), têm de ser dados, em geral, de alguma parte, antes que o Juízo se ocupe com as condições do diverso para concordar com eles, e, se devem ser fins naturais, certas coisas da natureza devem poder ser considera-

⁴⁵ *Id. ibid.*, B L/LI.

*das de tal modo, como se fossem produtos de uma causa, cuja finalidade só poderia ser determinada por uma representação do objeto*⁴⁶.

A finalidade natural representa então a idéia do todo que, ao se especificar, produz suas partes. Neste sentido, se de alguma forma existe um julgar teleológico da natureza é porque a *Urtheilskraft* ultrapassa a mera constatação de concordância da diversidade das formas naturais com constituição do entendimento. O juízo teleológico não se detém na mera aparência de que as partes funcionem em vista do todo, mas exige o conhecimento (objetivamente válido) dessa concordância. Ele ultrapassa a contemplação estética da finalidade formal e pretende chegar ao conhecimento (objetivamente válido) de algo na natureza como um fim. Mas, conforme indicamos acima, este modo de ver as coisas da natureza não é um princípio constitutivo, mas depende, para a aplicação do conceito de fim, da verificação empírica da concordância das partes em relação à idéia do todo como sua causa. A experiência mostra a concordância das partes como contingente e, apesar disso, como um fato. É a aplicação do conceito de fim que mostra a concordância como necessária, uma necessidade que não é prescrita por nosso intelecto, mas por aquele “outro entendimento” a que já nos referimos acima.

O principal resultado da analítica do juízo teleológico – de que não trataremos aqui minuciosamente, porque seria um desvio em relação ao tema que pretendemos investigar – é que os seres vivos ou os organismos são os objetos da natureza que, em si mesmos, exigem sua necessária consideração racional como fins. Isto porque nestes seres o todo tem de preceder as partes e a sua combinação, isto é, requerem que representemos sua totalidade possivelmente verificável na observação empírica como idéia, uma causa capaz de engendrar efetivamente o ser vivo. Tal idéia se encontra no próprio organismo vivo como fim natural e não lhe é exterior como causa mecânica. A impossibilidade de se explicar o ser vivo via mecanismo natural, faz o *Naturforscher* considerá-lo como fim natural, referindo o objeto dado empiricamente a um fundamento de determinação fora da natureza, ou seja, supra-sensível. Acontece que a estrutura de nosso conhecimento, calcada na discursividade do entendi-

⁴⁶ *Erste Einleitung.*

mento, só permite que pensemos uma totalidade – que, ao se especificar, produz suas partes – como representação de um *nexus finalis*, como uma idéia que há de ser julgada princípio supra-sensível de finalidade. Enquanto causa, tal representação opera segundo o princípio das causas finais, ou seja, a sua causalidade é análoga a um entendimento. Com efeito, a partir da analítica, o conceito de fim é propriamente aplicado a um conteúdo empírico, designando um objeto empírico como finalidade natural não apenas formal e subjetivamente, mas material e objetivamente. A subsunção do múltiplo sensível sob a regra universal da finalidade é uma operação da reflexão Judicativa.

Estabelecida a possibilidade de uma finalidade objetiva no mundo sensível regulado pela legislação do entendimento, podemos abandonar essa elucidativa digressão físico-teleológica, e finalmente voltar ao nosso tema: a possibilidade de uma comunicabilidade no mundo dos fenômenos entre a natureza e a liberdade, o que unicamente confere sentido à exigência moral da possível realização do bem soberano no mundo. Tentaremos agora mostrar que, apesar do caráter fecundo que a consideração teleológica tem para a investigação da natureza, tal esforço de explicação empírica é na verdade – enquanto exigência racional de completude – guiado, em última instância, pelo interesse moral. Veremos que a investigação acerca da finalidade natural conduz-nos a um fundamento único para os fenômenos da natureza e da liberdade, fundamento exigido para que possamos ao menos conceber como possível que ambas as espécies de acontecimentos fenomênicos trabalhem juntos em direção a um efeito único: a auto-realização da liberdade, a completa exigência da moralidade. Enfim, encontrada uma finalidade real na natureza, estamos agora capacitados a tentar construir uma “ponte” sobre o incomensurável abismo (*unübersehbare Kluff*).

Na verdade, a conformidade a fins objetiva da natureza representa o primeiro passo na construção dessa ponte. Referimo-nos acima a uma articulação da finalidade natural e moral como exigência racional no ideal do bem soberano. Para conceber uma finalidade real na natureza, fomos levados à suposição de um entendimento produtivo distinto do nosso como fundamento supra-sensível da natureza, uma causa que se efetiva segundo fins. Tal concepção faz-nos considerar ao menos como possível e hipotético que a finalidade natural venha a ser reconduzida

à representação de um fim supremo da natureza. Caso possamos verter esta hipótese em assentimento, poderíamos conectá-lo ao fim supremo, prescrito pela lei prática incondicionada, o que nos forneceria o tão desejado fundamento comum a ambas legislações.

A analítica do juízo teleológico estabelece que a possibilidade interna da forma de um ser vivo pode e deve ser representada como fim natural. Com isso, a razão poderia satisfazer-se em sua exigência de sistematicidade e coerência da multiplicidade de leis empíricas da natureza, se pudéssemos assegurar a possibilidade de outros produtos naturais poderem ser considerados como efeitos da mesma causa final supra-sensível. Com efeito, a finalidade interna de um ser vivo requer a finalidade externa de outras coisas; pois, um objeto empírico é subsumido sob o conceito de fim não somente quando é um fim inteiramente organizado, mas também quando é um meio para a realização de outros fins, ou seja, quando sua finalidade é relativa ou externa.

No entanto, a finalidade externa não permite afirmar, por extensão do princípio de finalidade real, que a natureza como um todo se dirige a um fim único, pois, a própria experiência (o conhecimento possível da natureza) não nos pode apresentar um tal fim. A própria finalidade externa em geral só pode ser validada objetivamente se pudermos apresentar um tal fim único. O conceito de fim natural conduz necessariamente à representação (idéia) de toda a natureza como um sistema de todos os fins, à idéia de um todo final, formado pela finalidade externa. Mas uma tal idéia somente poderia ser objetivamente válida se nos fosse apresentado um fim derradeiro que esgotasse a pergunta *Wozu?*: para que existe um certo fim natural? Em vista de alguma outra coisa. Tal fim último, trazendo em si o fim de sua própria existência, seria então o objetivo final de todas as coisas na natureza. O fim último (*letzter Zweck*) é a condição de possibilidade interna de um sistema teleológico, o elemento que dá um objetivo à existência de tudo mais.

A natureza como totalidade não pode ser representada como um sistema teleológico de todos os fins, a não ser na presença de um fim último que confira valor e sentido a toda finalidade simplesmente externa. A natureza mesma não nos apresenta tal fim derradeiro, pois, todos os seres vivos (e organizados segundo uma finalidade interna) são apenas meios para a consecução de um fim exterior à sua própria existência. Um ser da natureza teria em si mesmo o fim de sua existência se tal fim não

pudesse de maneira nenhuma converter - se em um meio, isto é, se não se reportasse por si mesmo a um outro objetivo. Em suma, se a sua finalidade interna fosse absoluta ou incondicionada. Na ordem dos fins, a demanda racional pelo incondicionado, a busca pela representação de um fim último e de uma determinação imanente para essa idéia é um prolongamento "natural" do problema da finalidade. Trata-se de um esforço legítimo, fundado sobre o caráter racional do conceito de finalidade. Se a teleologia física estabelece a exigência de que tudo na natureza tem um fim, não é capaz de fazer cumprir ou satisfazer tal requisito por ela criado. É impossível, sob o ponto de vista da finalidade objetiva, deter-se na mera prescrição de finalidade de um certo objeto. Somos levados pela via teleológica a extrapolar a investigação da natureza: se tudo na natureza possui finalidade relativa, o que se pode dizer da finalidade da própria natureza como um todo? Somos conduzidos a indagar acerca do objetivo intencionado pela própria inteligência demiúrgica que funciona como fundamento de determinação supra-sensível requerido pelo conceito de fim natural. Somos levados a indagar acerca do fim último do próprio mundo, cujos objetos acolheram pacificamente o princípio de finalidade real.

A exigência de um fim derradeiro não é um devaneio daqueles particularmente deslumbrados pela ordem e beleza apresentada pelos processos naturais. É lícito que, num sistema da unidade final, procuremos referir os fins condicionados (que servem de meio para outra coisa) a um fim absoluto a que estejam subordinados. No entanto, enquanto se permanece no campo da investigação da natureza, no âmbito da teleologia física criticada e de seu princípio de finalidade objetiva, não é possível a determinação do conceito de um fim incondicionado, o qual cai fora da condicionalidade do sensível, ainda que fôssemos capazes de observar empiricamente todos os fins na natureza. Embora a interpretação teleológica conduza à indagação por um fim supremo de toda existência, o *Naturforscher* pertence ao encadeamento fenomênico, o que o torna incapaz de achar o fim último nos exíguos limites de sua investigação empírica. Em outras palavras, a interpretação teleológica da natureza conduz-nos inapelavelmente à finalidade externa ou relativa das coisas na natureza, à incessante indagação - outrora tão útil ao pesquisador dos seres vivos: *Wozu?* (para quê?). Com efeito, não é capaz de trazer a resposta última. A questão *Wozu?* é somente pertinente à investigação da

finalidade interna de um objeto dado, passa a ser, porém, desconcertante quando se refere à finalidade da natureza como um todo. A forma do ser orgânico nos obriga a considerá-lo como fim natural, mas, tal juízo lógico da natureza, quando levado às últimas conseqüências, isto é, ao efeito último da idéia da natureza como um todo final, não nos deixa ver nenhuma finalidade na existência mesma. No âmbito da mera observação dos seres naturais, a indagação pelo fim último da própria natureza é uma questão *no way out*. Será então impossível conduzir a produção das formas naturais finais à representação de um fim supremo na natureza? Em nome da moralidade, o incessante interrogar *Wozu?* tem de apresentar *a way out*, pois, caso contrário, sem um fim último da natureza, não é possível encontrar um fundamento comum para os fenômenos estritamente naturais e aqueles produzidos pela liberdade da vontade de um ser racional do mundo, comprometendo assim a articulação das finalidades pela natureza e pela liberdade. E, assim sendo, a prescrição moral, embora digna de respeito e admiração - dada a sua incondicionalidade na determinação da vontade -, não dá sentido algum à conduta do agente, tornando-se então despropositada.

Que, na ordem dos fins (Ordnung der Zwecke), o homem (e com ele todo ser racional) seja fim em si mesmo (Zweck an sich), isto é, que não possa jamais ser utilizado por alguém (nem sequer por Deus) simplesmente como meio, sem ao mesmo tempo ser ele próprio um fim; que, por conseguinte, a humanidade (Menschheit) deva ser para nós próprios sagrada na nossa pessoa, eis o que decorre de si mesmo, porque o homem é sujeito da lei moral, por conseguinte, daquilo que é santo em si e em virtude do qual e também em consonância com o mesmo em geral unicamente algo pode se chamar santo. Efetivamente, esta lei moral funda-se na autonomia de sua vontade, enquanto vontade livre, a qual, segundo suas leis gerais, deve simultaneamente de modo necessário poder harmonizar-se com aquilo a que deve submeter-se⁴⁷.

A teleologia moral estabelece que nenhum ser natural, a não ser o homem, apresenta, na ordem dos fins, a incondicionalidade requerida

⁴⁷ Kant, *op. cit.*, Band IV, KpV, A 237.

para o *status* de fim supremo da natureza como um todo. Ora, resta-nos apenas a possibilidade de perseguir a exigência *Wozu?* da teleologia física na investigação da natureza humana. Se há um fim derradeiro da existência como um todo, ele tem de estar no homem. Mas que objetivo final para a existência nos mostra o homem considerado como o que de fato é, um agente racional da natureza?

... temos razões suficientes para julgar o homem, não simplesmente enquanto ser da natureza, como todos os seres organizados, mas, também, aqui na terra, como último fim da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas da natureza constituem um sistema de fins, segundo princípios da razão, na realidade, não para a faculdade do juízo determinante, mas para a reflexiva. Ora se temos de encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido através da sua conexão com a natureza... o primeiro fim da natureza seria a felicidade e o segundo a cultura do homem⁴⁸.

A felicidade (*Glückseligkeit*), como totalidade dos fins do homem pela natureza exterior ou interior a ele, poderia ser considerada a matéria de todos os objetivos humanos na terra. No entanto, a partir da mera observação empírica, é possível assegurar que a felicidade do homem não pode ser o objetivo final de toda a existência, uma vez que a felicidade é somente uma idéia forjada pelo homem, mas passível de modificação arbitrária: o que um homem entende por bem estar e satisfação de todas as suas inclinações pode muito bem ser para outrem fonte de sofrimento e desgosto. Sem dúvida, a própria natureza impede que busquemos a felicidade; e, por isso mesmo, a procura da felicidade não possui um valor absoluto, mas faz do homem um simples elo na cadeia dos fins. Se o fim incondicionado não se encontra na busca da felicidade só pode estar na:

... condição formal, subjetiva que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e (independentemente da natureza na determinação que faz dos fins) usar a natureza como meio de acordo com as

⁴⁸ Kant, *op. cit.*, Band V, KU, B388.

*máximas de seus fins livres em geral. De resto, a natureza pode orientar-se em direção a este fim terminal que lhe é exterior e, isto pode ser considerado como seu último fim. A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a cultura (Kultur). Por isso, só a cultura pode ser o fim último, que com razão se atribui à natureza a respeito do gênero humano (não a sua própria felicidade na terra ou até simplesmente o instrumento preferido para instituir ordem e concórdia na natureza fora dele desprovida de razão)*⁴⁹.

O fim último da natureza poderia ser, então, a cultura ou o fomento no homem de sua capacidade de se propor fins e, com isso, de conferir à natureza um objetivo final. Pois o homem "...enquanto único ser na terra que possui entendimento (*Verstand*), por conseguinte, uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, é ele corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo sua destinação..."⁵⁰. A natureza fomenta a cultura, isto é, a capacidade peculiar ao homem, como ser da natureza, de dar a si mesmo fins melhor elaborados e mais altos. Se a cultura é o fim último da natureza, tal fim consiste propriamente em que o homem a utilize como meio. Uma vez que o mecanismo natural representa um entrave à realização dos objetivos propostos pelo homem, ele é levado a incrementar seu conhecimento empírico, afim de neutralizar a resistência que lhe opõe o mundo circundante. O resultado desse processo é o aprimoramento da *Zweckrationalität*; e, por conseguinte, da ciência como habilidade humana. A cultura é o fim último da natureza enquanto esta aprimora, na espécie humana, a sua aptidão de propor intentos. Mas, para que algo seja o objetivo último de toda existência - ou seja, o fim último da natureza como um todo - não pode jamais remeter-se a outro ser natural; deve, portanto, ser um fim de valor absoluto ou incondicionado. A cultura somente satisfaz essa exigência fundamental, se o homem possuir a vontade, "... só sob a condição - isto é, na medida

⁴⁹ *Ibid.*, B391.

⁵⁰ *Ibid.*, B390.

em que o queira e compreenda - de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins (*Zweckbeziehung*) que possa ser suficientemente independente da natureza, por conseqüência, possa ser fim terminal (*Endzweck*), o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza"⁵¹. Vemos então que não é suficiente que o homem possua uma mera *Zweckrationalität*, isto é, que seja capaz de se propor fins ou objetivos próprios. É necessário ainda que a regra segundo a qual ele os representa para si possa escapar do mecanismo da natureza sensível.

Um fim último ou supremo é justamente aquele que não se refere a outro fim, como condição da sua possibilidade. Ele é incondicionado, assim como também o é a lei que o constitui como tal. O homem não pode ser o fim último da natureza ao perseguir o bem estar ou o aprimoramento de suas faculdades técnicas, mas, apenas na medida em que possui, para a sua causalidade no agir, sem referência a qualquer outro fim subjetivo, um fundamento inteligível, a liberdade, que é a *ratio essendi* da lei moral.

O homem só pode ser considerado como fim último da natureza se for capaz de propor a si mesmo um fim incondicionado em seu agir, um objetivo que esgota a finalidade externa ou relativa no mundo. Assim será ele o fim terminal da criação (*Endzweck des Daseins einer Welt - der Schöpfung Endzweck*). O homem é o único ser natural que não é simplesmente natural, uma vez que se reconhece a si mesmo como necessariamente obrigado à lei moral. Com efeito, o fundamento de determinação de seu agir escapa ao condicionado empírico e, portanto, de todos os fins arbitrários que se propõe realizar. Enquanto sujeito da lei moral, o homem possui em si mesmo o fim de sua existência. de maneira que sobre ele não podemos indagar para que existe. Desse modo, a natureza torna-se então teleologicamente subordinada ao homem como sujeito da moralidade. Aparece finalmente a natureza como um sistema coerente de fins.

Vimos, então, que a questão sobre o valor que possui o homem para além do fato de ser ele um ser natural não admite resposta naturalis-

⁵¹ *Ibid.*, B390.

ta, ou seja, a partir de uma teleologia da natureza *strictu sensu*. A partir da finalidade externa dos objetos da natureza somente somos levados a um antropocentrismo arbitrário, o que de maneira alguma confere valor absoluto a sua existência. Neste sentido, com respeito à sua valoração absoluta ou ao estabelecimento de um fim último capaz de unificar todos os fins naturais num sistema, podemos dizer que a natureza é “a-télica”, pois, só nos permite ver uma valoração relativa. Para encontrar o fim categórico de toda existência, foi preciso ultrapassar os limites da teleologia física.

Mas, o que vemos é que, dada a exigência por um fim último, a teleologia física absolutamente incapacitada pela crítica de promover uma passagem do sensível ao supra-sensível, prepara o surgimento de uma outra teleologia, capacitada a fazê-lo, e que surge não de uma reflexão sobre as coisas, mas sobre as pessoas. Embora não possamos ainda mostrar qual a natureza da “ponte sobre o abismo”, podemos contudo determinar o momento exato em que deixamos, a partir de uma exigência oriunda de uma interpretação finalística da natureza, o âmbito da razão teórica e ingressamos na razão prática.

Ora nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins e, todavia, de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente das condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como nùmeno; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir de sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a liberdade) e, até mesmo, a lei da causalidade como objeto da mesma, que ele pode propor para si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado do mundo)⁵².

Sem precisar a verdadeira transição, podemos observar o momento em que há substituição entre as maneiras de pensar (*Denkungsarten*). É a razão prática (e não a teórica) que fornece a idéia de um objetivo final. Já acima tornamos explícita a fundamentação de uma teleologia

⁵² *Ibid.*, B 398;

ética. E, agora, vemos que somente porque já sabemos de antemão que o homem, enquanto consciente da sua subordinação à lei moral, encontra em si mesmo um fim incondicionado, que unicamente confere valor a toda a existência e, portanto, conteúdo ao conceito de um fim último. E, aqui reencontramos também a importância crucial da doutrina do fato da razão para a filosofia de Kant: toda a mudança baseia-se na evidência *a priori* da consciência moral. A interpretação teleológica da natureza é importante apenas porque exige (sem contudo poder resolver) que se persiga a questão de um fim último no mundo. Se o fim último é um fim incondicionado, é preciso haver um ser teleológico cuja única condição é sua própria idéia: o próprio agente racional, o qual age obrigatoriamente submetendo todos os seus fins naturais a uma instância de comando que independe de condições naturais. Se não houvesse o fato da razão, e o homem não fosse necessariamente consciente de que seu querer natural acha-se limitado por uma lei incondicionada, não haveria sentido na expressão “fim último”. De certa forma, a filosofia prática é avocada pelo próprio caráter incompleto da razão teórica. E, este parece ser o sentido daquilo que neste texto chamamos de fundamentação prática da metafísica kantiana.

A “Ponte” Teológica: a Necessidade para a Filosofia Crítica de Construir uma Teologia Moral

No capítulo anterior, descobrimos que, para lá de toda a serventia que possa ter para a investigação da natureza, o princípio regulativo de interpretação da natureza segundo causas finais só alcança seu sentido arquitetônico para a filosofia crítica - atendendo à exigência de se estabelecer uma transição da maneira de pensar segundo princípios teóricos para aquela segundo princípios práticos, quando a razão prática - que garante a evidência fatural de reconhecimento da obrigação moral a todo agente racional - fornece à teleologia física um conteúdo (prático) em seu insaciável requerimento por um fim último de toda a existência. Dissemos que somos então arremessados da teleologia física a uma teleologia moral. Mas, quais são as implicações dessa passagem entre as finalidades para o todo da filosofia kantiana? A que compreensão do kantismo nos

remete uma tal teleologia moral? Veremos agora que, a partir da precedente discussão sobre a possível realização do Bem soberano no mundo, podemos responder a tais questões e alcançar uma nova perspectiva em relação à filosofia crítica - senão inteiramente nova, ao menos um tanto mais rica em relação ao que poderíamos ter a partir somente das duas primeiras críticas.

Antes de mais nada, reportamo-nos à assim chamada *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, um texto que, como se sabe, embora abandonado por Kant dada sua extensão, permanece como um escrito rico e elucidativo. Neste texto, Kant insiste em sublinhar uma distinção também realçada no opúsculo *Sobre o Dito Comum*, qual seja: aquela entre a *praxis* entendida como mera extensão da teoria ou da ciência da natureza e a *praxis*, no sentido mais importante do termo para Kant, ou seja, a *praxis* incondicionada.

De modo geral, as proposições práticas (quer sejam puras a priori ou empíricas), quando enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por nosso arbítrio, pertencem sempre ao conhecimento da natureza e à parte teórica da filosofia. Somente aquelas que expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma (segundo leis em geral), sem levar em consideração os meios do objeto a ser efetuado através dela, podem e devem ter seus próprios princípios (na idéia de liberdade), e embora fundem, justamente sobre esses princípios, o conceito de um objeto da vontade (o bem soberano), este no entanto pertence apenas indiretamente, como consequência, à prescrição prática (que doravante se chama ética). Também sua possibilidade não pode ser compreendida pelo conhecimento da natureza (teoria). Somente aquelas proposições pertencem, portanto, a uma parte particular de um sistema do conhecimento racional, sob o nome de filosofia prática⁵³.

Os enunciados práticos no primeiro sentido são os resultados do que o pensamento de nosso século convencionou chamar de racionalidade técnica, a *Zweckerationalität*.

⁵³ *Erste Einleitung*, v, 177.

Todas as demais proposições de exercícios, seja qual for a ciência a que se prendam, podem, caso se tema o equívoco, chamar-se, em vez de práticas, proposições técnicas. Pois pertencem à arte de instituir aquilo do que quer que seja, a qual, em uma teoria completa, é sempre uma mera consequência e não uma parte, subsistente por si, de algum modo de instrução⁵⁴.

Mas Kant adverte na *Primeira introdução* que, para o empreendimento específico de uma crítica da faculdade de julgar, entenderá por técnica também o julgar logicamente a natureza.

Aqui não denominaremos técnicos, por certo, os juízos mesmos, mas sim o Juízo [grifo nosso], a faculdade de julgar, sobre cujas leis eles se fundam, e, em conformidade com este, também à natureza denominaremos técnica, técnica esta que, como não contém nenhuma proposição objetivamente determinante, também não constitui uma parte da filosofia doutrinária, mas somente da crítica de nossa faculdade de conhecimento⁵⁵.

Técnica a partir da terceira Crítica é não só a própria *Urtheilskraft* reflexionante, mas também a própria natureza, na medida em que, submetida àquela faculdade, deve ser levada à máxima coerência no conhecimento empírico de suas particularidades.

O conceito originariamente proveniente do Juízo e próprio dele é, pois, o da natureza como arte, em outras palavras, o da técnica da natureza quanto a suas leis particulares, conceito esse que não se funda em nenhuma teoria e, do mesmo modo que a Lógica, não contém conhecimento dos objetos e de sua índole, mas somente dá um princípio para o prosseguimento, segundo leis, da experiência, pelas quais se torna possível a investigação da natureza⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*, v, 177.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Erste Einleitung*.

No contexto da terceira Crítica, a técnica da natureza é a própria finalidade ou conformidade a fins que a *Urtheilskraft* nela pressupõe e com a qual ela no-la reflete. Podemos dizer, então, que a teleologia física é a técnica objetiva e real com que a natureza se nos apresenta. A necessária transição para a teleologia moral, exigida pela própria heurística teleológica da natureza, ilumina, por outro ângulo, a distinção entre o que é meramente prático (ou técnico, na acepção abandonada pela terceira Crítica) e a *praxis* incondicionada. Ambas são da alçada da vontade, a faculdade de agir em acordo com a representação de leis. No entanto, no primeiro caso, a vontade opera como causa natural determinada por móveis naturais em vista da realização de um objeto ou efeito possível em conformidade com a causalidade da natureza. No segundo, a vontade também realiza um efeito na natureza, mas segundo a causalidade incondicionada ou liberdade e, portanto, sem se ater previamente à consecução de algum fim, como é o caso dos preceitos teóricos subsidiários. Neste sentido, a “técnica da natureza”, entendida como seu juízo teleológico, o qual nos leva irremediavelmente a uma “técnica moral da natureza”, destrói, ao olhar meramente naturalista, a ubiqüidade da “técnica-teorética” - isto impossibilita à consideração naturalista conceber o prático em sua originalidade: pois a vontade como causa exclusivamente natural impede a conceituação de uma vontade pura, em si, isolada do condicionado natural e dotada de um princípio próprio de autodeterminação. Com efeito, a necessária passagem a uma teleologia moral como único recurso capaz de cumprir a exigência legítima da “técnica objetiva da natureza”, por um fim supremo e incondicionado, torna evidente algo já amplamente anunciado na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, mas não direcionado ao olhar teimoso e exclusivamente naturalista: a soberania do que é incondicionalmente “técnico-prático” sobre o “teórico prático”. Mesmo ao convicto naturalista, a filosofia crítica kantiana subordina agora a *praxis* condicionada à incondicionada, a razão instrumental à razão por si mesma prática. Agora, de uma vez por todas, a razão não é, em última instância, uma mera escrava das paixões.

Neste sentido, embora muito negligenciada por algumas correntes interpretativas da filosofia kantiana, a terceira Crítica obriga-nos a uma derradeira e mais fiel consideração do kantismo. Vemos que, ao invés de ser o cerne do sistema, a teoria do conhecimento, malgrado sua originalidade e importância, é apenas o preâmbulo para o real conteúdo

do empreendimento crítico. Se, ao nos restringirmos à analítica da primeira Crítica, a limitação do conhecimento ao sensível é meramente negativa e abstrata, o resgate da moral na terceira Crítica torna o supra-sensível muito determinado, ainda que não possa ser de todo abarcado. E, neste sentido, o conhecimento teórico não representa medida utilizável para todo o alcance da capacidade de pensar coerentemente. Na verdade, o pensar extrapola o limite da determinidade dos objetos empíricos e, no terreno da reflexão, alça um vôo não ilusório e nem absurdo. Não obstante a sua capacidade teórica restrita, a partir da terceira Crítica, a razão pura estabelece uma verdadeira desvalorização da natureza em favor da alma humana (o espírito, “*Geist*”) - um procedimento que terá conseqüências importantíssimas no desenvolvimento da filosofia alemã depois de Kant, em particular, nas reflexões do idealismo alemão. Em detrimento da soberba naturalista e de sua desmedida presunção com relação aos conceitos empíricos, a terceira Crítica abre à razão prática o absoluto, baseando-se na crítica do paradigma tecnológico e de sua finalidade relativa ou externa. Tornando inatacável pelo mecanicista a interpretação teleológica da natureza - a idéia regulativa de uma “técnica da natureza” -, a análise crítica da razão mantém como inexpugnável a referência de toda consideração do sensível ao supra-sensível, a um entendimento demiúrgico - para desespero do materialista convicto. Resguarda assim a legislação do supra-sensível à razão prática e a validade de uma teleologia em última instância moral.

Mas, assim sendo, dada a inexpugnabilidade da teleologia, devemos considerar o conseqüente caráter inabalável do teísmo, isto é, da doutrina que admite a existência de um ente como fundamento originário de todas as coisas, isto é, de um criador das coisas do mundo. Pois, graças ao caráter intocável da representação de um entendimento arquitetônico diferente do nosso, acha-se resguardada também a posição daquele que deseja inferir daí a válida representação de um criador do mundo. Para examinar este problema da existência de um criador, precisamos de uma consideração mais atenta acerca do significado do conceito de teleologia moral, afim de examinar a medida em que ela nos leva a considerar o problema da existência de Deus requerido pelo teísta, porquanto sua representação de uma inteligência demiúrgica como fundamento supra-sensível da finalidade real na natureza acha-se criticamente assegurada.

Ora, esta teleologia moral, que diz respeito à referência da nossa própria causalidade a fins e mesmo a um fim terminal - o qual deve ser proposto por nós no mundo - assim como à relação recíproca do mundo com aquele fim moral e à possibilidade externa de sua realização (para o que nenhuma teleologia física nos pode dar qualquer orientação), suscita então a necessária questão de saber se o nosso juízo racional tem necessidade de sair do mundo e procurar, para aquela relação da natureza com a moralidade em nós, um princípio inteligente supremo, afim de representarmos também a natureza como conforme a fins, na sua relação com a legislação moral interna e a sua possível realização⁵⁷.

Antes de mais nada, convém analisar o conceito de fim terminal, isto é, de um objetivo final para a existência, o qual, pretende Kant, tem um conteúdo apenas numa consideração moral-teológica da natureza e, por conseguinte, da "natureza" sensível e racional do homem. Enquanto sujeito da lei moral, vimos que o homem constitui o único fim possível para a existência do mundo; e, sendo assim, cabe-lhe a designação de fim último (*letzter Zweck*) e de um fim terminal (*Endzweck*). No entanto, a partir do fragmento acima, Kant entende mais propriamente como fim terminal da existência, o objetivo final a ser alcançado no mundo pelo homem, na medida em que possui necessariamente - como um fato da razão - consciência moral. Com efeito, o sujeito moral, como fim incondicionado, é uma aceção negativa do objetivo final, o fim contra o qual a lei incondicionada proíbe que ajamos. Na segunda aceção, o fim terminal considerado como o bem soberano possível no mundo, temos uma conceituação positiva, isto é, de um objetivo final a ser realizado. Na verdade, a aceção negativa do objetivo final tem lugar na análise da moralidade, onde a vontade é metodicamente pensada em abstração de qualquer fim. Este expediente é modificado na Dialética da segunda Crítica, onde passamos a considerar a vontade empenhada em realizar o objetivo (pois, para uma vontade, tem de haver sempre um objeto a ser realizado)

⁵⁷ Kant, *op. cit.* Band V, KU, B419/420.

prescrito pela moralidade. Positivamente considerado, o fim terminal é o resultado possível no mundo de todas as ações realizadas "aus Pflicht" e, como tal, é que deve ser tomado como condição indispensável de todos os fins objetivos, isto é, de todos os fins ou objetivos da natureza que podem ser postos ou representados como efeitos possíveis pelos agentes racionais.

Desfeita esta aparente ambigüidade a que nos leva o próprio texto da terceira Crítica, podemos agora considerar o que implica, a partir de toda consideração teleológica (física e moral), a possível realização do bem soberano na natureza.

Kant afirma então que a própria concepção de um fim terminal a realizar no mundo (teleologia moral) - como decorrência da necessária passagem à razão prática propiciada pela exigência físico-teleológica de se buscar um fim último da criação - requer a concepção de uma causa inteligente que concebe tal objetivo em seu intelecto e o representa como sendo de possível realização por sua vontade, uma causa suprema e originária. A consideração da finalidade relativa na natureza, conduzida pelo conceito de fim segundo a existência, exige que se pense o mundo como um sistema de fins por uma só e mesma causa. O fim único da natureza autoriza-nos a atribuir a essa causa supra-sensível e inteligente a representação do objetivo final de toda criação; de maneira que, para explicar a conformidade a fins em toda a natureza, temos de tomá-la como efeito engendrado por uma causa inteligível suprema que age por fins. A necessidade de conceber este autor do mundo decorre da consideração teleológica do próprio mundo como um todo final. Se, pela reflexão teleológica da natureza, fomos levados a admitir que o homem como sujeito da moralidade é o fim último da existência, a própria passagem à razão prática - que fornece o fim incondicionado - dá um novo significado à concepção de uma causa inteligível criadora do mundo, já que a lei prática incondicionada põe como fim terminal da criação a realização do bem soberano no mundo - a liberdade deve produzir o bem soberano no mundo. Tal causa suprema tem de o haver criado em vista deste fim terminal. Devemos então ver a concordância da natureza com a liberdade como efeito dessa causa suprema. Ora, se a teoria moral exige necessariamente a realização do seu fim terminal, faz-se necessária também a possibilidade de uma teologia inexpugnável, que forneça um fundamento comum às duas legislações. Mas, se deve haver tal teologia, como

entendê-la adequadamente? E mais: como conciliá-la com ferrenho ataque que Kant empreendera, na primeira Crítica, à teologia racional?

Na primeira Crítica, Kant nos propõe uma elucidativa divisão do que ele entende por teologia⁵⁸. Em primeiro lugar, para Kant, a teologia é ou o conhecimento do ente originário a partir da razão - a teologia racional - ou a partir da revelação - a teologia revelada. Atendo-nos somente à teologia racional, podemos dizer que esta se divide em teologia transcendental, o conhecimento do ente originário através de conceitos transcendentais e teologia natural, o conhecimento do ser supremo por um conceito, tomado da natureza, de uma inteligência suprema. A teologia transcendental é a doutrina do teísta que, admitindo o conhecimento do ente originário apenas pela razão e mediante conceitos transcendentais, representa-o como causa do mundo. A teologia natural é a doutrina do teísta, que, ao afirmar que é possível determinar o conceito de um ser originário por analogia com a natureza, como um fundamento originário de todas as coisas mediante entendimento e liberdade, representa-o como criador do mundo.

Kant empreende sua crítica à teologia racional na divisão da Dialética da primeira Crítica, dedicada ao "Ideal da razão pura", isto é, à tentativa da razão especulativa de conceber a totalidade formada pelo mundo passível de conhecimento teórico e pelo ente originário, que serve de fundamento para a totalidade dos fenômenos. Nesta parte da Dialética, são analisadas as provas da existência de Deus como o ente supremo, no qual todas as perfeições possíveis são unidas numa individualidade concreta. A própria quarta antinomia - que Kant reconhece ter dificuldades para separar do "Ideal da razão pura" - já estabelecera a incapacidade do conhecimento humano para chegar à demonstração da existência de Deus. A discussão sobre o "Ideal da razão pura" parece querer então a ir mais longe, mostrando todos os argumentos possíveis como falácias dialéticas. Há três tipos de argumentos envolvidos: dois referentes à teologia transcendental - o cosmológico e o ontológico - e um referente à teologia natural - o físico-teológico.

⁵⁸ KrV B659 e seguintes. Trata-se da seção sétima do terceiro capítulo do segundo livro da Dialética Transcendental *Crítica de toda Teologia a partir de Princípios Especulativos da Razão*.

O argumento fundamental para as provas especulativas da existência de Deus é o ontológico, um raciocínio que tenta inferir a existência de Deus do conceito de um ser sumamente perfeito, como uma das perfeições necessárias ao conceito de tal ente. Para Kant, o problema está na passagem da idéia desse ser à sua atualidade. E, neste sentido, o argumento apenas estabelece que, se a não existência de tal ente é impossível, ele é necessário. A afirmação de que um ente que contém toda a realidade tem de ser atual não passa de tautologia e, embora não seja passível de se refutar, ela é vazia de conteúdo.

O argumento cosmológico é um raciocínio que pretende inferir da existência contingente uma existência necessária, isto é, tenta passar do enunciado "se algo existe" à afirmação "então, um ente absolutamente necessário tem de existir também". A premissa menor do silogismo contém uma experiência e a premissa maior infere a existência de um ser necessário a partir de uma experiência em geral. A falácia neste caso consiste na passagem da causalidade, unicamente aplicável aos limites do sensível, à idéia de que algo transcendente ao mundo dos fenômenos opera dentro deste âmbito. No entanto, o princípio de causalidade só se aplica a fenômenos. O argumento pressupõe que o ente necessário para explicar a existência contingente é o *ens realissimum*, embora a idéia de tal ser seja indeterminada. O conceito de *ens realissimum* nada diz acerca de suas determinações, mas é apenas uma abstração com vistas a fornecer um fundamento para todos os fenômenos indiscriminadamente. Para Kant, a suposição de que o mais real ou perfeito ente existe necessariamente é justamente o erro básico do argumento ontológico. Diante disso, a idéia de um ente supremo é um ideal da razão pura, um princípio com vistas a fornecer a máxima unidade possível nos fenômenos. Trata-se apenas de um princípio heurístico ou regulativo que permite considerar toda conexão no mundo como se (*als ob*) fosse devida a uma causa necessária e totalmente suficiente.

Mas, há ainda um argumento especulativo possível na teologia natural, o qual procura inferir as determinações e a existência de um criador a partir da ordem e unidade deste mundo, ascendendo deste à inteligência suprema enquanto princípio de toda ordem e perfeição natural. Neste argumento, parte-se da constatação empírica da ubiquidade de indícios no mundo de uma conformidade a fins, o que revela a intenção de um intelecto. Apesar disso, dado o conhecimento empírico segundo leis

necessárias, tal conformidade não pode ser intrínseca à natureza, mas tem de ser contingente. Com efeito, tem de haver ao menos uma causa sábia e livre de tal conformidade, já que não podemos atribuí-la ao acaso. Assim, a unidade que a harmonia interna do mundo exhibe é análoga à de um artífice sumamente sábio, o que justifica a inferência de que há somente uma causa de toda a criação. Tal argumento não é capaz contudo de demonstrar a existência de um criador onipotente, no conceito exigido por uma doutrina teísta mas, apenas a de um arquiteto das coisas, cujo atividade acha-se amplamente limitada pela conformidade deste material sobre o qual se pretende que ele trabalhe. Para alcançar tal objetivo, seria necessário recorrer justamente à já refutada falácia cosmológica.

No entanto, diz Kant, esta prova físico-teológica possui um mérito inexistente nas demais tentativas especulativas.

Esta prova merece sempre ser citada com respeito. Trata-se da mais antiga, mais clara e mais conforme com a razão humana comum. Estimula o estudo da natureza do mesmo modo como ela mesma adquire desta a sua existência e mediante a mesma recebe sempre nova força. Faz surgir fins e objetivos lá onde a nossa observação não os teria descoberto por si, e amplia o nosso conhecimento da natureza mediante o fio condutor de uma unidade peculiar cujo princípio se encontra fora da natureza. Por sua vez, estes acontecimentos atuam sobre a sua causa, a saber, sobre a idéia que a ocasiona e aumentam a fé num autor supremo até a convicção irresistível⁵⁹.

A físico-teologia é justamente o resultado da mera consideração teleológica da natureza. Agora vemos claramente porque a teleologia física é incapaz de se colocar fora da incessante interrogação *Wozu?*, proposta pela finalidade externa na natureza e, portanto, incapaz de estabelecer o fim último da criação. Na verdade, ela não pode determinar a contento a causa suprema do mundo, não ultrapassando a suposição necessária de um intelecto demiúrgico. E, com isso, por lhe faltar o fundamento capaz de unificar natureza e liberdade, é também incapaz de

⁵⁹ Kant, *op. cit.*, Band III, KrV B651/652.

estabelecer a possível realização do fim terminal, cujo autor é justamente o criador de toda a existência.

Ora, eu afirmo que a teologia física, por mais longe que a levemos, nada nos é capaz de revelar acerca de um fim terminal da criação, já que ela não chega sequer a alcançar a questão. Por isso, ela pode na verdade justificar o conceito de uma causa inteligente do mundo, como único conceito da possibilidade das coisas - que podemos compreender segundo fins - subjetivamente adequado à constituição da nossa faculdade de conhecimento mas, não pode determinar ulteriormente este conceito, nem de um ponto de vista teórico, nem prático; a sua tentativa não realiza a sua intenção de fundar uma teologia. Pelo contrário ela permanece sempre e somente teologia física. Tal acontece porque nela a referência a fins somente é - e tem que ser - vista como condicionada pela natureza. Por conseguinte, não pode de modo algum indagar pelo fim para o qual a própria natureza existe (cujo fundamento tem que ser procurado fora da natureza) não obstante o conceito determinado daquela causa inteligente mais elevada, por conseguinte, a possibilidade de uma teologia dependa da idéia determinada daquele fim⁶⁰.

Permanecendo no âmbito teórico, não é possível um conceito de Deus suficiente para o completo juízo lógico da natureza, isto é, capaz de representar a totalidade da existência em conformidade a um objetivo final.

... na falta de um fim terminal que somente a razão pura é capaz de dar a priori (porque todos os fins no mundo são empiricamente condicionados e nada mais podem conter senão o que é bom para isto ou aquilo, como intenção contingente e não aquilo que é simplesmente bom) e que unicamente me ensinaria quais as qualidades, qual o grau e qual a relação da causa suprema da natureza que eu tenho de pensar para poder julgá-la como sistema teleológico, como e com

⁶⁰ Kant, *op. cit.*, Band V, KU, B401/402.

*que direito me é permitido alargar à minha vontade e completar até a idéia de um ser infinito e onisciente, o meu conceito muito limitado daquela inteligência originária que eu posso fundar no meu parco conhecimento do mundo, do poder daquele ser originário de dar efetividade às suas idéias, da sua vontade de fazer isso*⁶¹.

No entanto, já mencionamos que a razão prática, completando o âmbito da teleologia com a teleologia moral, não só fornece o fim último da criação como propõe um objetivo final a ser realizado no mundo: o bem soberano.

*Desta forma a teleologia moral preenche as carências da teleologia física e funda em primeiro lugar uma teologia, pois, se aquela segunda não tomasse coisas da primeira sem o notar, e, pelo contrário, procedesse conseqüentemente, não conseguiria fundar por si só nada mais que uma demonologia, a qual é incapaz de qualquer conceito determinado*⁶².

Assim, quanto à teleologia física - e seu conseqüente desdobramento: a físico-teologia -, podemos dizer que não pode ser admitida a suposição de uma perfeição máxima, onde somente se exige que alguma seja assumida. Isto porque, confinados ao material empírico, trabalhado segundo uma sábia intenção, não é lícito atribuir às causas determinações que excedam as qualidades suficientes à produção dos efeitos. Por mais sábio que possa ser concebido o artífice responsável pela harmonia que experimentamos no mundo, o argumento físico-teológico não pode passar daí ao conceito de uma realidade que abranja tudo, a um *ens realissimum*. Pois somente cabe tal designação a uma causa capaz de submeter toda existência a um único objetivo final.

Ao retornar à prova físico-teológica na terceira Crítica, Kant pretende ir além de explicitar, como na primeira Crítica, a falácia dialética que a constitui como suposta demonstração válida: a recorrência do ar-

⁶¹ *Ibid.*, B408.

⁶² *Ibid.*, B414.

gumento ontológico. Kant pretende agora tornar evidente a confusão entre teleologia física e moral, isto é, a inépcia que nos pode acometer se não nos acercarmos das insuficiências de uma consideração teleológica da natureza e da necessária passagem exigida para uma finalidade da natureza combinada à finalidade pela liberdade. Se, na primeira Crítica, a físico-teologia foi evocada apenas no intuito de mostrar que ela não é capaz de delinear nosso “desconhecimento” do supra-sensível necessariamente subjacente ao próprio sensível, na terceira Crítica ela é retomada afim de mostrar que, apesar da ignorância no que concerne o supra-sensível, o intento de fundar uma teologia não é um sonho vão. Agora, a teologia representa um empreendimento positivo. Agora, a partir de seu complemento fornecido pela razão prática - ou seja, indo além do princípio reflexivo de conformidade real-objetiva a fins da natureza por uma transgressão prática -, abandonando-se a pretensão ilegítima de chegar à determinação do conceito de Deus imediatamente a partir da suposição de um entendimento demiúrgico (útil ao *Naturforscher*) em nome da admissão do fim incondicionado que a razão prática seguramente nos oferece, a teleologia conduz a uma verdadeira teologia. Trata-se, portanto, de “dar a César o que é de César”: a teleologia *strictu sensu* é uma mera interpretação heurística da natureza e, como tal, nada pode com respeito ao objetivo final concebido por Deus para toda a sua harmoniosa criação. E, o elogio que Kant faz à argumentação físico-teológica consiste apenas em que o seu arcabouço teórico, a teleologia da natureza, é uma propedêutica à teologia “verdadeira”, à teologia inexpugnável, à determinação da causa inteligível do mundo capaz de nele conceber como realizável um objetivo final, o qual articula todos os fins condicionados à destinação incondicionada do único ser ao mesmo tempo racional e sensível: o homem.

A terceira Crítica modifica então o conceito físico-teológico de Deus, estabelecendo que o conceito determinado do criador do mundo nada pode conter do que concerne o conhecimento que a natureza de si nos permite. Enquanto se deseja encontrá-lo como fundamento da natureza, enquanto se permanece na confusão entre o mundo dos fenômenos e a criação - a natureza sob a intenção do criador -, a sua determinação completa e adequada só aparece em face dos desígnios que a consciência moral nos obriga a realizar. A idéia do arquiteto das harmonias empiricamente constatáveis por si só não oferece passagem ao conceito

de um ser infinitamente sábio; e, neste sentido, diz Kant: “a teologia física é uma teleologia física mal compreendida, somente utilizável como preparação (propedêutica) para a teologia, só alcançando tal intenção mediante a contribuição de outro princípio, no qual se possa apoiar e não por si mesma, como seu nome dá a entender”⁶³. Na explicação do orgânico, é suficiente a suposição de um outro intelecto demiúrgico para fins diversos, mas não uma soberania suprema, cuja atividade abrangesse a totalidade de formas da natureza, mediante intenções determinadas sistematicamente em vista de um objetivo final. A “técnica da natureza” revelada no organismo nos obriga a tomá-lo como *Naturzweck*; porém, não pode nos levar a um soberano plano, de maneira a revelar-nos, na existência do organismo, um objetivo expressamente desejado pela natureza, isto é, não nos permite considerar tal existência como necessariamente requerida pela ordem do mundo.

Podemos, agora, considerar o argumento moral para a existência de Deus tal como aparece na terceira Crítica, afim de examinar se tal procedimento apresenta características que diferem da sua elaboração na Dialética da segunda Crítica⁶⁴. O homem é o fim terminal da criação, na medida em que é consciente do caráter para ele obrigatório da lei moral; e, como tal, deve também obrigar-se a realizar o objetivo final imposto pela moralidade: o bem soberano no mundo. Este objetivo contém necessariamente a concordância entre a natureza e a liberdade, concordância que somos obrigados a ver como efeito possível de uma causa inteligível e suprema, que unicamente é capaz de concebê-la como objetivo final de toda a existência. Com efeito, tal causa criou o próprio mundo com vistas à realização de tal acordo. E, o homem só pode realizá-la justamente vendo a combinação da finalidade da natureza e da liberdade como uma única intenção do autor do mundo, o qual só pode ser pensado pelo homem como inteligência - posto que, dada a razão humana, age ele pela representação de fins - e, como autoridade legisladora em um reino moral de fins - já que a sua intenção, na criação do mundo, é o próprio objetivo final moral do homem. É esta causa livre e inteligente

⁶³ *Ibid.*, B410.

⁶⁴ Na terceira Crítica, o argumento moral aparece de forma condensada no trecho que vai de B423 a B425.

que torna possível transitar do “modo de pensar” segundo leis da natureza para o “modo de pensar” segundo a liberdade, pois, para que fossem possíveis no mundo os fins da liberdade, a natureza tinha de possibilitar sua realização e também revelar que seu próprio fim era o maior bem possível no mundo. Deus, como autor moral do mundo, é o próprio substrato comum aos fenômenos da liberdade e da natureza, substrato que capacita o homem a ver como possível a realização do bem soberano no mundo.

Na verdade, a prova moral da existência de Deus manteria mesmo toda a sua força, ainda que não encontrássemos no mundo (ou constatássemos, mas de maneira equívoca) indícios de uma teleologia física. No entanto, o fato de que encontramos na natureza uma harmonia de meios e fins, o conteúdo objetivo de uma teleologia física, é apenas uma confirmação revelada e subordinada das conclusões, em si mesmas suficientes, da teleologia moral. Nestes termos, é da própria prova moral que o argumento físico teológico retira a influência que é capaz de exercer sobre o espírito, sua vantagem, em relação às outras argumentações especulativas, de ser convincente para a razão comum. Pois, só a prova moral determina plena e adequadamente o conceito de Deus como causa única do mundo, agindo segundo leis morais e segundo o que nos é imposto como supremo fim moral.

... o fato de a demonstração físico-teleológica convencer como se fosse ao mesmo tempo demonstração teológica, provém não da utilização das idéias de fins da natureza como tantos outros argumentos de uma inteligência superior mas, sem que se note, a prova moral - que habita em todos os homens e tão intimamente os move - interfere no processo das inferências. Segundo estas, atribui-se também ao ser que se manifesta artisticamente nos fins da natureza de forma tão incompreensível, um fim terminal, por conseguinte, sabedoria ... na verdade, a prova moral produz somente o convencimento e mesmo este, só sob um ponto de vista moral, com o que toda gente, no seu íntimo concorda⁶⁵.

⁶⁵ *Ibid.*, B472.

Mas, tentemos reter o intuito último perseguido por Kant, na terceira Crítica, em meio a este aparente arazoado estabelecido pela pertinência da reflexão teleológica e pela busca de uma inabalável teologia. É preciso salientar que a intenção de Kant não é dizer que a reflexão teleológica marca a origem da teoria moral. Como vimos, esta tem uma "origem independente" na doutrina do fato da razão. Na terceira Crítica, a articulação mais geral estabelece - se entre a reflexão teleológica e a construção de uma teologia moral, isto é, da única concepção de Deus legítima ao finito intelecto humano. A reflexão teleológica não é então uma propedêutica à filosofia moral, mas um caminho em direção ao estabelecimento da cosmo-teologia exigida por ela.

Tal procedimento de construir uma visão do mundo como criação divina e, por conseguinte, de construir uma teologia necessária à teoria moral só pode ser devidamente compreendido, se atentarmos - como já mencionamos acima - à determinação do supra-sensível, trazida pela terceira Crítica. É neste contexto que se insere a determinação do conceito de Deus, que o adequa às exigências da moralidade. A terceira Crítica revela uma consideração positiva do supra-sensível sem, no entanto, abolir sua impenetrabilidade. Isto é bastante evidente no que concerne o conceito de liberdade. Enquanto na *Fundamentação*, a liberdade consistia em um ponto de vista que permitia à razão reconhecer-se como prática por si mesma; e, na segunda Crítica, era o *ratio essendi* de uma lei dada como um fato teoricamente insondável, na terceira Crítica, a liberdade é tornada objetivamente válida em referência ao efeito que é possível por ela no mundo dos fenômenos. Trata-se, portanto, de uma "positividade" no discurso sobre a liberdade que não encontra precedentes nos textos anteriores, o que, num primeiro momento, era um conceito negativo, tornou-se, na segunda Crítica, evidenciado por um fato - este sim teoricamente indemonstrável -, passou, finalmente, a revelar o conhecimento prático da possível realidade de seu efeito no mundo dos fenômenos. Portanto, na Crítica da faculdade de julgar, o que antes era um enigma inextricável - o fato da efetiva liberdade de um agente racional e sensível -, torna-se a condição de possibilidade de determinação de um conteúdo fenomênico pelo inteligível, isto é, do fim supremo da criação. Em outras palavras, a liberdade, outrora somente compreensível como ação de recusa e abnegação, como renúncia nada conforme ao curso natural das

coisas, transforma-se no último recurso para determinar algo que não se submete ao mecanismo, isto é, que possa arremessar a razão por si mesma a exceder licitamente os limites de toda a sua possível atividade teórica.

Se a determinação do supra-sensível com respeito à sua lei da causalidade é uma característica da terceira Crítica, revela-se também na determinação do conceito de uma causa inteligível, ou seja, de Deus. A maneira como Kant refere-se ao autor moral do mundo na segunda Crítica vem quase sempre acompanhada da recomendada atenção para o caráter independente da obrigação moral, ou seja, tenta ele sempre deixar claro que a prova moral da existência de Deus não é uma parte essencial ao cerne da filosofia moral, posto que a moral não é subordinada a um princípio teológico, mas é ela mesma que exige uma certa cosmo-teologia. Na segunda Crítica, Kant procura deixar claro então que a consciência da lei moral independe de se acreditar ou não num autor moral do mundo ou numa vida eterna. Mas, deixa mais ou menos sem resposta a razão por que o agente racional, enquanto obrigado a cumprir as prescrições morais, é também levado a crer na existência de Deus. Ora, deixar em aberto essa questão é justamente furtar-se a considerar o que há de subjetivamente suficiente em assentir (*Fürwahrhalten*) a que Deus existe. Neste sentido, podemos dizer que a segunda Crítica considera de maneira apenas negativa a validade (subjetiva) do conceito de Deus, ou seja, considera somente o que ele não pode ser, a saber: um princípio teológico para a Moral, que anteceda mesmo a evidência *a priori* da consciência moral.

Neste caso, a terceira Crítica vem então preencher algumas dessas lacunas. Em primeiro lugar, ela vem esclarecer as condições sob as quais pode ser válido dar assentimento - e, portanto, a partir do conhecimento teórico - a uma causa inteligível dos fenômenos. E, a resposta para isso é somente essa: apenas subjetivamente, isto é, como condição de possibilidade do princípio do julgar reflexivo da natureza, essencial à coerência e à sistematicidade da própria natureza com respeito à sua multiplicidade de formas. E, isto nos leva a compreender as condições sob as quais é subjetivamente necessário pensar um Deus existente, ou seja, as condições sob as quais a crença em um Deus é obrigatória: se o homem sujeito da lei moral é mesmo um fim incondicionado, em meio à finalidade relativa da natureza - tornando-se, portanto, o fim supremo

da natureza, concebida segundo a mais sábia intenção, isto é, da criação - a crença em Deus é (ao menos subjetivamente) necessária. Na verdade, toda vontade em geral requer um fim, isto é, a representação de um objeto como possível mediante sua ação. Mas, no caso da vontade pura, determinada apenas pela lei moral, um fim adequado somente lhe pode ser conferido pela moralidade, ou seja, de forma que seu valor seja absoluto. Trata-se de um fim que subordina o próprio mundo segundo a intenção da vontade que o representa: só pode ser a possível realização de uma constituição do mundo em concordância com a lei incondicionada. Mas, será este curso moral do mundo possível? E isto quer dizer: é ele ao menos teoricamente possível? Pois, caso não seja, a própria razão teórica nos isentaria da obrigação moral, rechaçando-o como um absurdo, mesmo do ponto de vista prático: uma ordenação a empreender uma obra teoricamente impossível. A querela entre prático e o teórico é eliminada com o postulado da existência de um autor moral do mundo, cujo sumo poder garantirá a persecução da exigência moral e o aval da razão teórica; o soberano bem não é, portanto, uma enganação.

Esta é a verdadeira "ponte teológica" entre a razão prática e a teórica, mediada pela reflexão a que fomos levados pela judicativa. A razão prática determinará o entendimento demiúrgico suposto pelo juízo como um Deus efetivamente existente e atuante. Como vimos ao longo do trabalho, toda esta investigação depende de que consigamos seguir o próprio Kant na mudança de consideração acerca do agir moral, que nos propõe ele, ao sair da Analítica da segunda Crítica para a Dialética: deixemos de lado a fundamentação independente da autonomia do sujeito moral e passemos a considerá-lo como um agente que tomou a lei como princípio subjetivo de seu agir e, como tal, agindo de acordo com a lei, não pode resignar-se a agir "sem fim".

Se nos ativermos somente à moralidade como a concebe Kant na analítica da segunda Crítica, ou seja, à tarefa de cumprir a lei pela concordância da máxima à forma universal da lei, de fato - como insistiu tantas vezes Kant - é inútil procurar antecipar um fim incondicionado - cuja realização na natureza seja exigida do homem pela lei moral e, por conseguinte, não teria sentido o aprofundamento da questão oferecida pela reflexão teleológica. Mas, se a questão reside no esforço humano para a persecução de tal fim, esforço que tem também que ser "natural",

o próprio mundo tem de ser investigado quanto à possibilidade de que possa ser configurado segundo a moralidade. E, sob este novo prisma, o sujeito moral deve se perguntar sobre a validade de uma possível concordância entre natureza e moralidade. O apelo à reflexão teleológica tem então o importante papel de antecipar o "tipo" de concordância (ou de "ponte") que a razão prática terá de exigir ou de construir: uma cosmo-teologia.

O que deve ser deixado claro é que, somente ao procurar definir os parâmetros de decisão e apreciação moral - e, portanto, na estrita determinação do que é o dever -, temos de abstrair de fins a realizar, contentando-nos somente com o fim em si mesmo (considerado negativamente) fornecido pela universalização da máxima. Como toda e qualquer outra ação, a ação moral, enquanto determinação da vontade, exige também que a concebamos com o fim a ser realizado por ela como efeito seu. Embora não seja, neste caso, a representação antecipada desse efeito possível o motivo para que o sujeito aja - o que levaria à heteronomia de sua vontade -, ao agente moral é lícito perscrutar para onde levará seu agir moral. E, aqui está a "ponte" construída pela razão prática - em consonância com a faculdade de julgar e por ela orientada - sobre a conveniente maneira de interrogar a natureza, para que esta forneça o que dela se exige para a realização da moralidade: o agente moral tem de conceber tal efeito como possível, na medida de suas capacidades; e, com efeito, o bem soberano tem de estar em conformidade com a natureza das coisas e com o supremo desígnio do criador.

Este ponto de vista da moral atuante no mundo modifica então o "objeto" de problematização da teoria moral de Kant: passamos à consideração filosófica da história e da religião, onde a exigida concepção de um autor moral no mundo - que não só representa o fim terminal, mas o representa como realizável pelo homem - revela toda a sua importância. A existência de uma Providência divina numa perspectiva prática convence-nos de que o bem agir não é um empenho sem propósito e desde já malogrado. A ponte é então construída sobre o abismo pela razão prática, sob a orientação da judicativa. Por ocupar-se demais com a (imprescindível) "natureza interior" da legislação prática incondicionada, a razão prática torna-se "cega" para considerar o modo como a natureza se presta à configuração racional que seres racionais do mundo devam lhe dar e necessita, portanto, ser guiada na "investiga-

ção” da natureza pela faculdade de julgar e por sua reflexão teleológica. Longe de ser um acréscimo religioso à teoria moral, o postulado da existência do Autor moral do mundo é a condição necessária para que a razão humana represente o advento do bem soberano. Se a razão prática pode agora representar como possível a realização do bem soberano, pode também perseguir, sem desesperar, o supremo intento moral. A razão não somente se faz ela mesma prática, mas se torna mesmo efetiva no mundo.

No entanto, a crença na existência do Autor moral não é condição do agir moral; de maneira que, se nos livrássemos dessa fé, desobrigar-nos-íamos também de cumprir a lei. Como repetimos diversas vezes, a moralidade possui seu estabelecimento independentemente de considerações teóricas, especulativas e mesmo religiosas - na verdade, toda a investigação contida na Fundamentação e na segunda crítica sobre as relações entre a liberdade e a lei moral representa de todo o esforço de Kant para conseguir um fundamento auto-suficiente para a consciência moral, independente de condições “extra-morais”. Poderíamos então compreender a plena compatibilidade do ateísmo com o agir *aus Pflicht* num mesmo agente. Mas, tal agente, refutando a condição que lhe assegura subjetivamente o advento possível do fim supremo posto pela lei moral ao seu próprio bem agir, sustentando um inconsequente e teimoso ateísmo, por ser ainda um ser dotado de “arbitrio” (*Willkür*) - o qual requer um objetivo para suas ações -, poderia ser acometido por uma frustração, pela sensação de despropósito e inutilidade de seu próprio bem agir; posto que se torna incapaz de considerar como possível a consecução de uma plena “configuração moral do mundo” onde se desenrolam suas ações, o triunfo último da moralidade, que determina a sua própria conduta.

A orientação fornecida pela *Urtheilskraft* à razão prática na construção da “ponte” sobre o abismo de heterogeneidade entre liberdade e natureza consiste então no levantamento dos elementos para assentir (*Fürwahrhalten*) - ao menos subjetivamente, ou seja, como *Vernunftglauben* - a uma providência divina. Não, é claro, uma providência no sentido tradicional de fé nos desígnios arbitrariamente atribuídos a Deus. O objeto da fé racional é uma providência divina “estritamente moral”; isto é, podemos esperar que Deus trabalhe eterna e incessantemente de maneira a viabilizar a realização pelos seres do mundo (*Weltwesen*) de uma concor-

dância suprema da liberdade com a natureza. E, somente nisso e em mais nada, consiste a sabedoria do Criador: dispor por sua vontade sumamente pura e santa o curso do mundo, em concordância com a moralidade - que é a destinação e vocação de todo agente racional, mesmo daqueles imperfeitos -, de maneira que seja possível a cada um receber da natureza o que fez por merecer em sua disposição (*Gesinnung*) para agir. Ao contrário do que se poderia ilicitamente propor o *Naturforscher* em sua reflexão teleológica ao se tornar um físico-teólogo - no intento de banir o mecanismo simplista - a providência e a suma sapiência de Deus não se restringe à harmonia finalista da natureza e à economia de princípios empíricos particulares que dela se possa extrair. Deus se revela na contínua *praxis* humana - cujo palco é o mundo - a que chamamos História (*Weltgeschichte*). Para além da coerente sistematicidade com que a natureza é “redobrada” e por nós refletida, o “Autor moral do mundo” kantiano é, antes de mais nada, a razão na história, a trama racional dos mais eventuais acontecimentos produzidos pela ação humana, fornecendo aos seres do mundo a confiança no advento do derradeiro triunfo da razão na configuração do mundo segundo seu interesse prático; confiança que, em detrimento de um eventual “ateu moral”, unicamente pode conferir sentido e propósito ao mais admirável bem agir. Para além da conformidade a fins objetiva ou real da natureza no que concerne à sua multiplicidade de leis empíricas particulares - a qual, como vimos, o *Naturforscher* pode defender com legitimidade como sendo um princípio heurístico -, o postulado de existência de um Autor moral do mundo faz nascer uma finalidade terminal para a própria História. Vemos então que a *Urtheilskraft* não constrói a “ponte teológica”, mas é a razão prática que, cega para o fortuito na natureza, dela se serve neste empreendimento. Mas, como já havíamos dito, pretendemos investigar posteriormente os problemas que surgem da relação entre “religião moral” de Kant e sua filosofia da história.

Conclusão

Os capítulos anteriores foram dedicados ao estudo do que chamamos de “moralidade atuante no mundo”, perspectiva que assumi-

mos, na filosofia moral de Kant, quando passamos a considerar a possibilidade da realização do objeto totalizado (absoluto) da razão pura prática, ponto de vista em que já não se leva em conta somente a fundamentação prática do conceito de dever racional e o conseqüente estabelecimento da possibilidade de a razão determinar a vontade de um agente racional mas, também, a possibilidade de a razão pura prática fazer-se “cada vez mais presente” no mundo do agir humano. Isto é feito mediante a consideração transcendental da continuidade ou “historicidade” das ações morais, em vista de uma possível e completa sistematização de seus efeitos, seguindo a orientação de uma plena “reforma” moral do mundo (em direção a um “mundo moral”), ou seja, de uma auto-realização moral da liberdade. Essa foi, na verdade, a perspectiva a que nos alçou a investigação do importante conceito kantiano de um “soberano bem possível no mundo”.

Nos capítulos anteriores, procuramos mostrar como, no contexto da filosofia prática kantiana, há de fato uma espécie de “superposição” de dois paradigmas para a compreensão do ato moral: um estágio estritamente formal ou “lógico-prático”, que visa fundamentar a moralidade, explicando a possibilidade de a razão pura ser por si mesma prática, mediante considerações exclusivamente morais (e não teórico-especulativas) e o que confere ao ato ordenado pela razão (o que é objetivamente prático) e impulsionado unicamente pelo respeito à autoridade da lei racional (o que é subjetivamente necessário na prática) o valor supremo ou incondicionado. Vimos que o coroamento desse assim chamado estágio formal se dá na Analítica da segunda crítica: primeiramente, com a necessidade da consciência do supremo valor como um fato puro, reconhecimento de que a lei moral nos obriga (a doutrina do fato da razão); e, em segundo lugar, como decorrência *a priori* da auto-consciência moral, com a tese de que, em seres que são conscientes *a priori* de sua obrigação moral - e que, portanto, podem subjetivamente não acatar o que é objetivamente prático - a razão pura prática, dada a forma incondicionada de sua lei (que unicamente nos deixa conhecer a liberdade como sua *ratio cognoscendi*), de motivo ou princípio da objetividade prática (*Bewegungsgrund*) pode ser feita princípio subjetivo do agir, impulsionador ou móbil (*Triebfeder*), deixando-se sentir na vontade imperfeita como um sentimento puro e racional de reverência ou respeito pela autoridade da lei.

Como indicamos, uma importante e decisiva mudança de paradigma para a compreensão da moralidade no agir ocorre quando deixamos a perspectiva da analítica da segunda Crítica - um ponto de vista estritamente necessário à conveniente fundamentação da moralidade e que, por isso, representa a consumação dos esforços de Kant na *Crítica da razão pura* e na *Fundamentação* no propósito de fornecer uma apropriada formulação do ponto de partida de sua filosofia moral - e passamos à óptica de sua dialética. Conforme nossa investigação anterior, a passagem para a dialética da razão pura prática e à conseqüente consideração (no âmbito prático) da exigência dialético-racional pela totalidade na determinação do objeto, leva-nos a abandonar o metodológico ponto de vista “lógico-formal” da explicação transcendental da possibilidade de determinação imediata da vontade pela lei prática incondicionada da razão e a caminhar em direção a uma perspectiva “material”, até então inédita na filosofia moral kantiana em seu período crítico, uma perspectiva extremamente importante⁶⁶, que se estende do cerne fundacional da teoria moral à consideração da “historicidade” ou continuidade sistematizada do agir e tencionar racional e de seus efeitos no mundo fenomênico. De acordo com o que vimos, o conceito chave envolvido nessa transição entre os dois paradigmas é o conceito de bem soberano; e, o contexto onde é desenvolvida a discussão acerca desse novo ponto de vista de uma “moralidade atuante no mundo” ou de uma liberdade que se auto-realiza “humanamente” é justamente a interrogação transcendental e crítica acerca da possibilidade de realização dessa “reforma” racional do mundo a que nos submete a razão pura prática como um *Endzweck* ou fim terminal.

O que procuramos salientar sobremaneira - a partir das várias observações do próprio Kant - é que, apesar de um fim (*Zweck*) racional ser o que serve à vontade como princípio objetivo de sua auto-determinação (*dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dienend*), o que é válido para o ser racional em geral, o bem soberano - o fim terminal a

⁶⁶ E, esta importância está estritamente ligada à parte propriamente “doutrinária” ou “metafísica” da filosofia kantiana, apresentando mesmo, como veremos mais adiante, uma passagem da propedêutica crítica ao projeto metafísico kantiano propriamente dito.

que necessariamente conduz os homens a perspectiva de uma contínua moralidade de suas intenções ao agir, constituindo assim o objeto (*Gegenstand*) totalizado da vontade pura - não constitui o princípio determinante da vontade pura. Pois, isto, como vimos, seria heteronomia da vontade, a qual se determina não pela formalidade da lei prática incondicionada, mas pela aceitação, anterior à lei moral, de um objeto (*Objekt*) como princípio determinante da vontade, donde se erige um princípio para o agir.

Todavia, segundo as indicações do próprio Kant na dialética da segunda Crítica, só a lei moral como causa determina a vontade a fazer do bem soberano seu objeto (*Objekt*) a ser realizado. Nestes termos é que, anteriormente, consideramos, diante do princípio formal de universalização dos princípios subjetivos do agir (máximas), requerido pela lei moral com abstração de toda matéria ou objeto (*Objekt*) do querer, a relação de inclusão do enunciado proposicional estritamente formal da obrigação moral (imperativo categórico em suas várias formulações) na formulação “material” ou “historicizada” de uma moralidade que atua efetivamente numa “reforma” racional do mundo, de uma liberdade que se auto-efetiva pelas ações de *Weltwesen*; ou, enfim, na formulação mais abrangente do imperativo moral como obrigação de promover a realização no mundo da concordância derradeira da natureza com a liberdade, dever de promover o advento de um “mundo” inteiramente conforme às prescrições essencialmente racionais, exigência do inatingível aparecimento de uma totalidade moral absoluta: a efetivação do mais alto bem que pode ser pensado para o mundo.

Vimos então que, apesar de sua importância inconteste no sentido de complementar a filosofia moral - mostrando não simplesmente o fundamento do valor moral no fato da razão, mas também que a razão submete todo o mundo ao seu critério moral de avaliação e concebe a possibilidade da completa concordância do próprio mundo com suas prescrições morais como um dever-ser (*Sollen*) e uma obrigação moral (*Pflicht*) - a perspectiva da “moralidade atuante no mundo” ou da realização do soberano bem possível no mundo extrapola o âmbito restrito da filosofia prática kantiana e ganha uma função sistematizadora dentro do quadro mais geral de sua filosofia. Isto foi por nós facilmente reconhecido com o estudo da terceira crítica, onde a discussão acerca do soberano bem possível no mundo ocupa um lugar de orientação e destaque. De

fato, a problemática na discussão da possibilidade do fim posto pela lei moral *acha-se presente desde a introdução, como que criando a necessidade da elaboração da teoria do juízo reflexivo*⁶⁷. Parece ser essa discussão também responsável pela passagem da finalidade formal ou meramente subjetiva à conformidade a fins real constatável na natureza no âmbito do orgânico, na medida em que a consideração de uma possível conformidade da natureza ao fim terminal da razão exige que antes, a natureza ela mesma se preste a uma consideração finalista objetiva. Por fim, a discussão acerca da possibilidade do bem soberano a ser realizado no mundo *acha-se explícita e abundantemente presente a partir do apêndice*⁶⁸, animando a passagem da teleologia física ao seu necessário complemento na teleologia moral, com vistas a unificar o mundo num todo finalístico ou teleológico; e, permanecendo como pano de fundo da transição entre a físico-teologia e a teologia moral kantiana. Em suma, conforme insistimos sobremaneira acima, a concordância terminal entre natureza e liberdade, prescrita legitimamente pela razão e posta por sua lei prática incondicionada, exige primeiro um fundamento que torne possível unificar os modos de pensar acerca da natureza, tanto como regulada pelas leis do entendimento quanto como mundo da efetivação da liberdade: e isto é feito pela *Urteilkraft* reflexiva e seu conceito de finalidade ou conformidade a fins. Mas, é também necessário o postulado de um autor moral do mundo como exigência pura prática do complemento moral do “olhar finalístico” sobre a natureza, possibilitado pelo juízo reflexivo: foi neste sentido que tanto insistimos na função unificadora e sistemática da teologia moral para a filosofia de Kant, pois, sem um Deus moral não é possível garantir uma derradeira combinação (*Verbindung*) entre a finalidade pela natureza e pela liberdade, combinação esta que, chamada soberano bem possível no mundo, não pode ser abandonada sem que ocorra também o malogro do próprio conceito fundamental para a moral de dever incondicionado.

Neste último capítulo, gostaríamos de nos debruçar um pouco mais sobre essa discussão, procurando compreender melhor essa posi-

⁶⁷ Ver *KU. Vorrede*.

⁶⁸ Trata-se da doutrina do método da faculdade de juízo teleológica (*KU B364-B482*).

ção sistemática da questão pela realização do soberano bem na filosofia de Kant, o que nos capacitará, como cremos, a tratar, noutra ocasião, das relações da “moralidade atuante no mundo”, da perspectiva mais geral da filosofia moral kantiana de uma liberdade que se auto-efetiva no mundo, com a passagem da propedêutica crítica à construção de uma metafísica “voltada para o prático”, empreendimento especialmente visível nos textos sobre religião, política e história.

Bibliografia principal:

Obras de Kant no original alemão:

- Kants Werke – Akademie Textausgabe*, Walter de Gruyter e Co., Berlin, 1968;
Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Band VI;
Grundlegung zur Metaphysic der Sitten, Band IV;
Kritik der praktischen Vernunft, Band V;
Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage (1787), Band III; 1. Auflage (1781), Band IV;
Kritik der Urtheilskraft, Band V;
Logik, Band IV;
Prolegomena, Band IV;
Über den Gebrauch teleologischer Principien in der philosophie, Abhandlungen nach 1781, Band VIII;
Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Abhandlungen nach 1781, Band VIII;

Obras de Kant em tradução portuguesa ou francesa:

- Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valério Rohden e Antônio Marques, Forense Universitária, segunda edição, Rio de Janeiro, 1995;
Crítica da Razão prática, trad. Artur Morão, edições setenta, Lisboa;
Crítica da Razão pura, trad. Valério Rohden, Abril cultural (“Os pensadores”), São Paulo, 1980;
Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Trad. Paulo Quintela, Abril cultural (“Os pensadores”), Coimbra 1948.
Manual dos Cursos de Lógica Geral, Edição Bilíngüe, trad. Fausto Castilho, 1998, IFCH-Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.
Prolegômenos a toda Metafísica Futura..., trad. Artur Morão, edições setenta, Coimbra;
A Religião nos Limites da Simples Razão, trad. Artur Morão, edições setenta, Coimbra;
Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser Correto na Teoria, mas Nada Vale na Prática, in *Paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, 1995;

Sur l'emploi des principes téléologique dans la philosophie, in *Opuscules sur L'Histoire*, Introduction, notes, Bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud, GF-Flamarion, Paris, 1990;

Bibliografia secundária:

- Allison, Henry E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990
 Beck, L.W., *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, London, The University of Chicago Press, 1980;
 Bruch, J. L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969;
 Bartuschat, W., *Zum systematischer Ort von Kants Kritik der Urtheilskraft*, Frankfurt a. M., 1972;
 Davidovich, A., *How to read religion within the limits of reason alone in Kant-Studien* 85(1), p. 1-14, 1994;
 Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*, P.U.F., Paris, 1969;
 ——— *De Kant aux postkantiens*, Préface de Maurice Blondel et Introduction par Alexis Philonenko, Aubier, Paris, 1963;
 Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., Paris, 1963;
 Dumouchel, D. “La découverte de la faculté de juger réfléchissante” *Kant-Studien* 83(2), 1994, p. 419-443;
 Freudinger, Jürg, “Kants Schlussstein: Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet” in *Kant-Studien* 87(4), p. 423-435, 1996;
 Herrero, Francisco J., *Religião e história em Kant*, trad. José A. Ceschin, edições Loyola, São Paulo, 1991;
 Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, tradução inglesa de Marschall Ferrier, State University of New York Press, 1992;
 Grimaldi, N., “Espoir et désespoir de la raison chez Kant”, in *Kant-Studien* 82(2), p. 129-145, 1991;
 Guyer, Paul, *Kant and the claims of taste*, Cambridge University Press, Mass./London, Harvard University Press, 1979;
 Korner, S., *Kant*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1979;
 Kuehn, Manfred, “Kant's transcendental deduction of God's existence as a postulate of pure practical reason”, in *Kant-Studien* 76(2), p. 152-169, 1985;
 Krämling, G., “Das höchste Gut als mögliche Welt: zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant” in *Kant-Studien* 77(3), p. 273-288, 1986;
 Lebrun, G.
 ——— *Kant e o fim da metafísica*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, editora Martins Fontes, São Paulo, 1993;
 ——— *A razão prática na Crítica do Juízo*, trad. Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, in *Sobre Kant*, edusp, São Paulo, 1980;
 ——— *A terceira Crítica ou a teologia reencontrada*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, in *Sobre Kant*, edusp, São Paulo, 1980;

- Limonges, A. Bontemps – *L'oeuvre de Kant : la philosophie critique*, J. Vrin, Paris, 1972;
- Macfarland, J. D. *Kant's concept of teleology*, Edinburg, Edinburg University press, 1970;
- Palmquist, Stephen “Does Kant reduce religion to morality” in *Kant-Studien* 83(2), p. 129-148, 1992;
- Paton, H. J. – *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971;
- Prauss, Gerold – “Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft”, in *Kant-Studien* 72(3), p. 286-303, 1981;
- Reardon, Bernard M. G. – *Kant as a philosophical theologian*, The Macmillan Press, Hampshire, 1988;
- Rohden, V – *Interesse da razão e liberdade*, Ática, São Paulo, 1981;
- Smith, S. G. – “Worthiness to be happy and Kant's concept of the highest good”, *Kant-Studien* 75 (1984), p.1 68-190;
- Souriau, M. - *Jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Alcan, Paris, 1926;
- Sullivan, Roger J. *Immanuel Kant's moral theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989;
- Velkley, Richard L. *Freedom and the end of reason: on the moral foundation of Kant's Critical philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997;
- Weil, E. *Problèmes kantians*, J. Vrin, Paris, 1970;
- Wood, Allen W. – Rational theology, moral faith and religion, in the Cambridge companion to kant - edited by Paul Guyer, Cambridge University Press, 1992;
- Yovel, Y. – *Kant and the philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980;

A PREDICAÇÃO DO SER. A ANÁLISE KANTIANA NO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO. UMA APROXIMAÇÃO LÓGICO-SEMÂNTICA DO TEXTO *PRINCIPIORUM PRIMORUM COGNITIONIS METAPHYSICAE NOVA DILUCIDATIO*.

Daniel Omar Perez*

Resumo: Este artigo visa uma leitura da *Nova Dilucidatio* de Kant, destacando o trabalho filosófico do período pré-crítico como um labor de análise sintático e semântico de proposições.

1. Introdução

Tem-se geralmente por estabelecida uma ruptura intransponível entre os chamados períodos pré-crítico e crítico, na obra de Kant, a ponto de desacreditar o primeiro como dogmático ou meramente empirista, segundo seja o ano de edição do texto pré-crítico em questão. Uma classificação muito conhecida comanda do fundo quase todas as leituras dos textos kantianos, antepondo de maneira não-crítica o resultado à pesquisa.

Vejamos como funciona. Primeiramente, haveria um Kant pré-crítico e outro crítico. Alguns comentadores arriscam a idéia de que o período crítico deveria ser subdividido entre o período das duas primeiras críticas e um segundo, o da última crítica. Não discutirei aqui esses argumentos. Entretanto, o Kant pré-crítico deveria ser seccionado em:

a) o momento do racionalismo dogmático, que se estenderia desde o começo da obra até inícios de 1760, - sub-período que estaria

* Mestre em Filosofia pelo DF-IFCH-UNICAMP. Inscrito no programa de Doutorado em Filosofia da UNICAMP. Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

caracterizado pela física de Newton e a metafísica de Leibniz e Wolff, determinando as grandes linhas de pesquisa e pensamento;

b) o momento do empirismo, que se prolongaria por toda a década de 1760 e ali Kant teria sustentado as influências de Locke e Hume, como também de Rousseau e Shaftesbury.

Apesar de ter sido o próprio Kant quem chamou de dogmático o seu primeiro período, em vários momentos da etapa crítica, não parece adequado considerar que isso implique diretamente no esquecimento daqueles textos. Muito pelo contrário, é possível encontrar aí o começo da problematização de vários tópicos que serão sistematizados mais tarde, na etapa crítica. Philonenko diz que, ainda que Kant olhe para os escritos pré-críticos sem agrado, e talvez desejasse não vê-los publicados em suas obras, a utilidade de estudá-los é importante, já que

se vê formarem-se aos poucos as noções principais como, por exemplo, a distinção entre pensar e conhecer, a distinção entre razão lógica e razão real, a separação entre matemática e filosofia¹.

Deste modo os textos pré-críticos seriam vistos como pré-originais. A importância do seu valor estaria no seu caráter germinal.

Tudo se passa como se as “noções principais”, em estado pré-crítico, tenham sido corrigidas, aos poucos, para se transformarem em “críticas”. Dando um passo além de Philonenko, podemos dizer que não se trataria exatamente da origem germinal do que evoluiria com o passo do tempo, até se converter no fruto da “crítica”. É justamente através desses mesmos tópicos tratados no período pré-crítico como já aparecem os problemas lógico-semânticos fundamentais do texto crítico. Os textos pré-críticos já apresentam, embora fragmentariamente, os problemas que serão sistematizados na etapa crítica.

O deslocamento de sentido que se produz na relação pré-crítico/crítico traz as marcas dos antigos textos. Isto não representaria nem uma ruptura, nem uma evolução, no sentido estrito. Uma reflexão de Kant (Rx 4964) sobre a *KrV*, permite pensá-los neste sentido:

¹ Philonenko (1983), *L'Oeuvre de Kant*, p. 27.

Por este trabalho, o valor de meus escritos metafísicos precedentes é integralmente negado. Eu procurei apenas salvar a justiça da idéia².

Com efeito, o trabalho crítico entra em choque com a empresa metafísica da época anterior. É por isso que o valor daqueles escritos, em relação aos seus resultados, deve ser deixado de lado para os interesses da etapa crítica. Mas “a justiça da idéia” que procura salvar é o que emerge nos textos pré-críticos e que, aqui tentarei enunciar como a “preocupação pela significação dos conceitos e a formulação de problemas com sentido”. Essa será a problemática a sistematizar, a partir dos trabalhos da década de setenta.

Assim sendo, é possível ler nos textos pré-críticos que: na medida em que Kant tenta resolver problemas metafísicos e científicos defronta-se com problemas de significação. Todos os textos sobre lógica, sobre o conceito de força, de espírito, de Deus, de moral ou de natureza são objeto de uma reflexão sobre problemas de significação, no uso e na aplicação dos termos. Essa preocupação vai se tornando aos poucos uma exigência temática. É assim como se evidenciam, no que Kant já declara modo dogmático de formulação e resolução de problemas metafísicos: a) o uso abusivo de regras lógicas que, tendo validade para as formações proposicionais, não são, por isso, a origem da própria existência das coisas sensíveis; b) o uso abusivo de alguns princípios de experiência que, não tendo garantias fora desta, são aplicados a objetos que não pertencem a nenhuma experiência possível, carecendo de qualquer fundamento objetivo; c) a cláusula metafísica de “razão suficiente”, usada na metafísica tradicional sem qualquer restrição em relação às coisas existentes; d) a confusão do modo de conhecimento matemático com o modo de conhecimento filosófico (conhecimento por construção de conceitos e conhecimento por conceitos, respectivamente), e e) a mistura do âmbito das relações lógicas abstratas (que independem de toda e qualquer experiência) com o campo das coisas existentes (que devem ser determinadas em relação a uma experiência possível), sem fazer qualquer distinção clara que permita, depois, vinculá-las adequadamente.

² Ak. XVIII. O destaque é meu.

Todos esses tópicos são tratados por Kant de diversos modos. Algumas vezes ocupam um lugar central, indicados de maneira específica como o objetivo explícito da pesquisa empreendida e outras são só assinalados marginalmente, mas, mesmo assim, possuem uma importância nuclear para o conteúdo do texto. Isto tudo desenha-se em uma tensão da escrita kantiana que, na mesma medida em que pretende alcançar uma “metafísica certa”, defronta-se com os próprios problemas da metafísica, quer dizer, com os problemas que a própria metafísica tem no seu funcionamento.

Por outras palavras: Kant procura explicitamente a verdadeira metafísica, sua estrutura, seu método, mas, nessa busca, só consegue achar problemas. O questionamento da antiga metafísica torna-se atividade questionadora e finalmente crítica. É no próprio decorrer da escrita kantiana que se produz essa metamorfose. As proposições mudam de sentido, o significado dos termos é deslocado, o gesto kantiano toma outra forma.

É oportuno aclarar, antes de mais nada, que esta “temática da significação” kantiana, na etapa pré-crítica, não surgiu sem inconvenientes, teve seus progressos e também seus retrocessos. Por causa desses movimentos “textuais”, foram necessários alguns rodeios e caminhos indiretos para chegar à sua formulação decisiva. Podemos, portanto, observar como, por exemplo, em um conjunto daqueles escritos da primeira época, a saber, *História Universal da Natureza e Teoria do Céu ou Ensaio para Tratar da Constituição e da Origem Mecânica do Universo Segundo os Princípios Newtonianos* (1755), *Breve Esboço de Algumas Meditações sobre o Fogo* (1755, b), *Monadologia Física* (1756), *Investigação acerca da Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral* (1764), a preocupação semântica surge a partir do tratamento das relações entre a ciência da natureza e a metafísica. Aqui Kant procura mostrar:

- a) a necessidade de autonomia das leis físicas em relação a qualquer explicação ou intervenção não científica, e
- b) a necessidade de seguir um método experimental e construtivo na explicação científica.

Isto é desenvolvido por Kant no tratamento de problemas concretos da ciência da sua época (física, química, astronomia e matemática).

Entretanto, no mesmo período, também é possível observar as dificuldades que tem para explicitar e aplicar claramente os resultados da problemática da significação na própria metafísica, voltando dessa maneira a cometer o mesmo erro dogmático que tinha sido questionado anteriormente. A *Monadologia Física* (1756) é exemplo disso. Aqui, Kant pretende demonstrar a existência real das mônadas por um simples raciocínio lógico, sem qualquer referência sensível em sua operação.

Essa distinção do campo da lógica em relação ao âmbito do real sensível é aprofundada noutros textos, tais como: *Nova Dilucidatio* (1755, c) e *Acerca da Falsa Sutileza das Quatro Figuras do Silogismo* (1762). Ali é questionado o estatuto da demonstração lógica, no que se refere ao conhecimento objetivo da existência das coisas elas mesmas. O tratamento do princípio de razão suficiente e da teoria do silogismo revela-nos as dificuldades semânticas envolvidas tanto na indagação dos primeiros princípios do conhecimento como na interpretação das operações lógicas. No primeiro caso, é preciso restringir o uso do princípio de razão suficiente, conhecendo suas limitações. Entretanto, no segundo caso, Kant nos adverte que é necessário adequar os resultados da dedução silogística ao conhecimento efetivo da realidade. A distinção das relações lógicas e do campo das coisas sensíveis apresenta conseqüências semânticas importantíssimas com relação à aplicação e ao reconhecimento dos limites da lógica. Por exemplo, em *Ensaio para Introduzir o Conceito de Magnitudes Negativas...* (1763), Kant tentará distinguir a oposição real (de dois predicados de uma mesma coisa que dão um resultado afirmativo) da contradição lógica (que impede qualquer resultado válido), destacando a necessidade de levar em conta o conteúdo da expressão formal. Contudo, em *O Único Fundamento para a Demonstração da Existência de Deus* (1763), seguindo a mesma linha de demarcação, Kant não vai considerar a existência como um predicado ou determinação lógica, mas sim como “posição” absoluta do objeto. Nos dois textos, está em jogo a existência como efetividade, impossível de ser reduzida à mera determinação lógica. Todas essas pesquisas trazem como resultado o verdadeiro fracasso do projeto empreendido por Kant nos seus primeiros trabalhos, a saber, procurar uma boa metafísica que alcance conhecimentos certos. A cada passo encontra-se ante contradições e obscuridades semânticas na formulação e na resolução de tais problemas. Devido a isto, Kant chega

a afirmar que a metafísica não existe e, se existe, é tão só o sonho de um visionário³.

No interior desta interpretação global que damos a modo de introdução, abordaremos apenas um texto, em que tentaremos destacar não só os resultados do trabalho, senão sobretudo o procedimento no tratamento dos temas em questão. A *Nova Dilucidatio* se apresentará como um indicativo do trabalho de Kant, nos seus primeiros textos, embora seja apenas na elaboração parcial de alguns dos tópicos acima mencionados.

2. A Análise Proposicional dos Princípios do Conhecimento

O objetivo declarado do trabalho da dissertação latina *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio* de 1755 é “lançar alguma luz sobre os primeiros princípios de nosso conhecimento”. Para alcançar esta meta, Kant divide o texto em três seções. A primeira teria duas tarefas:

1) “avaliar de maneira rigorosa as alegações correntes em favor da primazia suprema e incontestada do princípio de contradição, em relação a todas as verdades”, e

2) “expor corretamente o que deve ser estabelecido quanto a esta questão”.

A segunda, propor-se-ia “expôr tudo o que contribui para a exata compreensão e demonstração do princípio de razão suficiente, bem como as dificuldades que daí surgem e contribuem para o obscurecer, e opor a essas dificuldades o vigor dos argumentos”.

E, finalmente, na terceira seção, “estabelecer dois novos princípios do conhecimento”. É nesse quadro em que Kant desenvolve seu trabalho⁴.

Com efeito, Kant parte de um diagnóstico negativo do estado atual da metafísica. Segundo parece, seus próprios princípios e regras de

³ Para uma exposição aprofundada desta interpretação ver Perez, D.O., *Kant Pré-crítico. A Desventura Filosófica da Pergunta...*, Cascavel, Edunioeste, 1998. Ver também Perez, D.O., 1997 e 1998.

⁴ Kant, I., *Werke*, Band 1, p. 406-9.

funcionamento não estão adequadamente formulados. Sintaticamente confusos, ambíguos e vagos na sua aplicação, é mister aprimorá-los em benefício de um conhecimento metafísico certo e rigoroso. Rigoroso tanto quanto o conhecimento da física, com relação ao qual Kant se propõe ajustá-lo, às vezes analogamente, às vezes utilizando seus exemplos de maneira que funcionem metonimicamente em relação às novas explicações elaboradas.

Seja como for, a questão é passar dos problemas de significação, que carregam formulações inadequadas, da metafísica tradicional para um domínio de conhecimentos metafísicos “irrefutáveis” (para usar a palavra do texto).

O fio condutor desta indagação será o cuidado do termo “ser”, em duas de suas variantes, a saber:

1) enquanto noção gramatical, como função de cópula que liga sujeito e predicado, formando uma proposição do tipo [S é P];

2) enquanto noção léxica, como marca gramatical de identidade, que refere à terceira pessoa do singular do presente do indicativo (é) e que, semanticamente se desloca, ao menos no texto kantiano, para o termo “existe”, como noção predicativa “S é existente”.

Estes dois aspectos do termo ser permitem a Kant elaborar duas instâncias de análise, uma sintática, em que reformula os princípios lógicos e outra, semântica, em que restringe a sua interpretação e aplicação. Não se trata exatamente de um paralelismo do tipo gramática-sintaxe e léxico-semântica, mas sim, como logo veremos, de um cruzamento de aspectos e instâncias. Tanto o princípio de identidade, que é reformulado sintaticamente, quanto o de razão suficiente que, além da reformulação sintática, exige restrição semântica, devem levar em conta o termo ser como cópula e como noção léxica para serem examinados e redefinidos. Propor-nos-emos desenvolver esta colocação, tentando, na medida do possível, seguir a própria ordem da letra de Kant.

3. Identidade, Contradição e Terceiro Excluído

Na primeira seção, “acerca do Princípio da Contradição”, Kant trata o tema em três proposições. Na Proposição I se afirma que “Não

existe um princípio único, absolutamente primeiro e universal, para todas as verdades”.

Kant chega a esta sentença a partir da análise da estrutura da proposição do tipo S-P. De acordo com seu raciocínio, um princípio único, primeiro, deve ser simples. Isto é, se implica, na sua formulação, várias proposições, quer dizer, se está composto por várias partes simples, se o predicamento refere a mais de um sujeito, então, só aparentemente é um princípio “único”. Para que seja realmente simples, a proposição deve ser ou negativa ou positiva. Uma proposição única simples, segundo Kant, não pode abarcar e fundamentar a totalidade das formulações que são basicamente ou negativas ou positivas, devido a que de uma proposição negativa só poderíamos extrair diretamente conseqüências negativas, o que analogamente aconteceria com as positivas.

Deste modo, um tipo de proposição não pode ser deduzida da outra. É assim como, para obter conseqüências positivas das afirmações negativas, precisamos de introduzir a mediação de outra proposição, a saber, “é verdadeiro tudo aquilo cujo oposto é falso”. Aqui, o princípio do terceiro excluído permitiria a passagem da afirmação positiva à negativa, ou vice-versa.

Seguindo então o raciocínio kantiano, poderíamos dizer que pareceria ser que só a introdução do terceiro excluído garantiria a unidade dos dois aspectos do denominado “princípio de identidade”, reformulado do seguinte modo, tal como diz na proposição II:

Existem dois princípios absolutamente primeiros de todas as verdades, um para as verdades afirmativas: “Tudo o que é, é”, outro, para as verdades negativas: “Tudo o que não é, não é”. Ambos são geralmente chamados “Princípio da Identidade”.

Este tipo de reformulação cumpriria a exigência de simplicidade que caberia a um princípio primeiro, na afirmação positiva ou negativa do próprio termo. Desse modo, de acordo com Kant, existem dois tipos de demonstrações para as classes de formulações acima indicadas, uma direta e outro indireta.

A demonstração direta deduz a verdade da proposição das noções do sujeito S e do predicado P, onde P concorda com S. Isto é, de acordo com o princípio de identidade no seu duplo aspecto, segundo seja a formulação negativa ou positiva. Sendo assim, a concordância entre

S e P pode ser afirmativamente negativa ou afirmativamente positiva, devido à função gramatical de cópula do termo “ser”, onde o termo geral designado pelo sujeito S inclui ou exclui na sua extensão o predicado P, através da cópula.

O caso da demonstração indireta (através do princípio do terceiro excluído) que surge através da redução dos termos, apresenta-se nos seguintes passos:

É verdadeiro tudo aquilo cujo oposto é falso,
Tudo aquilo cujo oposto é negado, deve ser afirmado,
Tudo o que não é não existente, existe,
Tudo o que é, é.

Igualmente, aplicando o procedimento de redução à segunda formulação - é falso tudo aquilo cujo oposto é verdadeiro -, obteríamos: Tudo o que não é, não é. Assim sendo, o procedimento de redução, da demonstração indireta, conduziria ao princípio de identidade (no seu duplo aspecto) como fundamento de todo o universo de proposições. Neste caso, tanto a função gramatical quanto a noção léxica estão envolvidos. Não só se trata de enunciar uma relação de identidade através da cópula, mas também de afirmar o próprio termo enquanto noção léxica. Termo este, irredutível do ponto de vista da análise kantiana, devido a sua unidade e simplicidade.

Assim sendo:

Na demonstração direta temos: Tudo o que é, é.
S é P.

Na demonstração indireta temos: Tudo o que é, é. O ser é.

E, em ambos os casos sua contrapartida negativa. Deste modo, chegaríamos ao termo mais simples, o termo “ser” (e sua contrapartida negativa) como instância última.

Consequentemente, na proposição III se estabelece a: Superioridade do princípio da identidade sobre o princípio da contradição como regra suprema na subordinação das verdades.

De acordo com Kant, o princípio de contradição:

“É impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo”, é uma definição de impossível que pressupõe os termos é e não-é, como dissemos, os únicos termos verdadeiramente irredutíveis, simples e primeiros. Isso significaria que a formulação é composta, transgredindo a

exigência de simplicidade de uma proposição absolutamente primeira e é posterior ao princípio da identidade, que daria conta dos elementos simples incorporados em dita proposição (tal como demonstramos estendendo o raciocínio kantiano).

Como podemos observar, não se trata de mero tecnicismo sintático. O que está em questão, nesta elucidação, é o esclarecimento, através da reconsideração da lei que rege os raciocínios de nosso espírito, que procede por análise e que parte de um termo “absolutamente simples”: o Ser. É em função do termo “ser”, em seu duplo aspecto léxico-gramatical, que Kant consegue avançar na lei do raciocínio humano e começa a “dar luz aos primeiros princípios do conhecimento”. A inteligência humana, segundo Kant, (em diferença da inteligência Divina, que atuaria de tal modo que teria sob si todas as relações em um único ato de intuição intelectual) é uma inteligência obscurecida pelas trevas, modo poético de falar da finitude. Entretanto, a inteligência divina ilumina de uma só vez a totalidade das coisas. Assim, a seqüência discreta da análise humana, característica fundamental do raciocínio discursivo (que se desenvolve entre as luzes e as sombras), diferenciar-se-ia do continuum da intuição intelectual divina (como pura luz). Se levarmos em conta o dito anteriormente, a metáfora das trevas poderia ser lida como indicando essa finitude do humano diante do infinito do divino. É dessa maneira como o próprio procedimento, o passo a passo do raciocínio humano, deve ser iluminado na sua formulação, essa é a tarefa em questão.

Feito isto, Kant dá um passo mais no tratamento do raciocínio humano e avança na elucidação de um princípio mais complexo.

4. Razão Suficiente

O segundo ponto problematizado é o princípio de razão suficiente. Em função disto, na seção II, Kant começa pela definição da Razão determinante, a partir dos seus elementos fundamentais. Assim, podemos ler a Proposição IV:

“Determinar” é considerar um predicado excluindo o seu oposto. Chamamos “razão” ao que determina um sujeito em relação a um predicado. A razão divide-se em razão “anteriormente” determinante e

razão “posteriormente” determinante. A razão anteriormente determinante é aquela cuja noção precede o que é determinado, isto é, sem cuja suposição o determinado não é inteligível. A razão posteriormente determinante é aquela que só é considerada quando a noção por ela determinada já o foi algures. Podemos também chamar à primeira razão, que responde à questão “Por quê?”, quer dizer, aquela que diz respeito ao ser ou devir; à segunda aquela que responde à questão “Quê?”, quer dizer, aquela que diz respeito ao conhecimento.

É pertinente indicar que, na edição bilingüe dos *Werke*, aqui utilizada, a tradução de *Ratio* é *Grund*, como geralmente se traduziria do latim para o alemão. O tradutor português preferiu utilizar Razão em vez de Fundamento. O termo “razão” em português tem, entre outras acepções (como causa, motivo, fundamento ou causa justificativa), a de ser “prova por argumento”. Esta última significação é a privilegiada em um momento da análise, mas a escrita kantiana permite essa leitura ambivalente (entre prova como processo e causa como instância) tanto que acaba culminando na própria problemática da Fundamentação como Causa última. Em alemão essa ambivalência também pode ser mantida, *Grund* refere a *Boden* ou *Feld*, mas também é sinônimo de *Argument* que se refere a *Beweisgrund*. Antes de avançar qualquer afirmação sobre deslocamentos semânticos, sigamos as distinções do texto.

Em relação ao primeiro tipo de determinação, Kant faz uma nota de rodapé, que pode ser bastante esclarecedora, para caracterizar o enunciado da razão determinante, a saber, poder-se-á acrescentar a razão idêntica, onde a noção de sujeito, pela sua perfeita identidade com o predicado, determina este; por exemplo, um triângulo de três lados; neste caso, a noção de determinado não segue nem procede a noção de determinante⁵.

Assim, a explicitação da relação de identidade nos permite constituir o seguinte quadro de classificações:

⁵ Kant, I. *Op. cit.*, p. 422-3.

RAZÃO	
Anteriormente Determinante	Posteriormente Determinante
Identidade Responde a "Porquê"? Razão de Ser Antecedência"	Experiência Responde a "Quê?" "Razão de Conhecer Conseqüência

Trata-se de dois tipos de relação ou encadeamento entre sujeito e predicado, onde a verdade da proposição está dada pela coerência da relação. E - como diz Kant - dado que a verdade resulta da determinação de um predicado num sujeito, a razão determinante não é apenas o critério de verdade mas também a sua fonte⁶. Com efeito, a "determinação", como "critério e origem" da verdade, exige um tratamento cuidadoso e apurado tanto na sua formulação quanto na suas conseqüências. Em função disso, Kant exemplifica os dois tipos de determinações com a explicação dos eclipses dos satélites de Júpiter. Citemos o texto:

Para ilustrar a diferença entre as razões anterior e posteriormente determinantes tomarei como exemplo os eclipses dos satélites de Júpiter: afirmo que eles fornecem a razão de conhecer da propagação da luz, propagação que não é instantânea, mas de uma determinada velocidade; mas esta razão apenas determina, como conseqüência, esta verdade, pois que se não existisse qualquer satélite de Júpiter ou se as suas revoluções não fossem seguidas da sua ocultação, a luz não deixaria de estar em movimento no tempo, embora talvez o ignorássemos. E, para mais me aproximar da definição apresentada, poderia dizer que os fenômenos dos satélites de Júpiter, provando que o movimento da luz não é instantâneo, pressupõem exatamente essa

⁶ *Ibid.*, p. 424-5.

propriedade da luz, sem a qual eles não poderiam produzir-se. Consequentemente estes fenômenos determinam apenas aquela verdade.

Detenhamos aqui o texto para reler alguns destaques. Tratar-se-ia então de uma operação denominada razão de conhecer, em que a partir do estudo de um fenômeno (os eclipses dos satélites de Júpiter) poder-se-ia determinar uma verdade, a da propagação da luz, na qual se determina sua velocidade e se prova - como se cita - que seu movimento não é instantâneo. A observação do fenômeno permite-me explicar algo que está na sua base e que, por sua vez, faz que o "fenômeno" seja tal fenômeno. O fenômeno enquanto fenômeno apresenta, na razão de conhecer, algo que não é fenômeno. O fenômeno deixa aparecer outro tipo de ratio, Grund, fundamento.

Continuemos a citação kantiana:

Mas, a razão de ser, isto é, a razão pela qual o movimento da luz está ligado a uma certa duração temporal (se adaptarmos a opinião de Descartes) assenta na elasticidade dos glóbulos elásticos do ar que, conforme a leis da elasticidade, cedem um pouco ao choque, tornando assim perceptíveis, na medida em que os reúnem numa grande série, os momentos ínfimos de tempo absorvido em cada glóbulo. Esta razão é anteriormente determinante: sem a sua existência não haveria absolutamente lugar para a determinação, pois, se os glóbulos de éter fossem perfeitamente rígidos não perceberíamos nenhum intervalo de tempo, fosse qual fosse a imensidade das distâncias percorridas entre a emissão e a chegada da luz.

Assim sendo, na mesma medida em que é explicitada, na observação, a razão de conhecer (posteriormente determinante, isto quer dizer, no nível do fenômeno), devemos levar em conta um outro nível de explicação, o da razão de ser. A razão de ser, como dissemos, está na

⁷ *Ibid.*, p. 424-5.

⁸ *Ibid.*, p. 424-7.

base, na origem, no nascimento do fenômeno, tal como manifestaria o termo do tradutor alemão *Entstehungsgrund*. Aquilo que se denomina “anteriormente determinante” pareceria funcionar como hipótese de trabalho (mas não como “mera” hipótese, já que tem o peso de ser “fundamento de origem”, “razão de nascimento” do que aparece no fenômeno), e o “posteriormente determinante” como conseqüência da experiência de um fenômeno em questão.

O procedimento de escolha da “hipótese” ou, em termos mais rigorosamente kantianos, da “razão anteriormente determinante”, não é aleatório, nem é executado meramente por meio do ensaio e do erro, mas a partir da exclusão de seu oposto. Um exemplo ilustra este procedimento, diz Kant:

É para nós um ponto indeterminado saber se o planeta Mercúrio gira ou não em torno do seu eixo, dado que nos falta uma razão que apoie uma ou outra hipótese, excluindo a outra. As duas permanecem possíveis, não sendo verdadeira nem uma nem outra, em relação ao nosso conhecimento⁹.

Por outras palavras, não tendo uma *ratio cognoscendi* (razão de conhecer), que nos permita excluir uma hipótese em favor da afirmação da oposta, não podemos avançar qualquer *ratio essendi*, razão anteriormente determinante. Se aplicarmos o mesmo procedimento no caso da escolha dos glóbulos de éter elásticos ou rígidos, poderíamos sim afirmar uma das opções, por termos uma razão para isso. Portanto, para declarar possivelmente verdadeira ou falsa uma determinada afirmação, que não podemos observar fenomenicamente, devemos ter uma razão (posteriormente determinante) que apoie uma hipótese e exclua sua oposta. O processo na sua totalidade implica inferência e exclusão da oposição do anteriormente determinante, em relação com o que aparece fenomenicamente. É deste modo, que podemos dizer que não só temos um método para achar uma razão de ser, mas também um critério para estabelecer sua possibilidade de verdade ou falsidade.

⁹ *Ibid.*, p. 424-5.

Vemos então, de acordo com Kant, que existem duas formas de determinação inteiramente diferentes em relação a sua origem, procedimento e conseqüências. Deste modo, conformam-se dois modelos explicativos dissímiles, embora confluam em uma mesma realidade. A utilidade desta elucidação seria não confundir o que teria o estatuto de “hipotético” com o que é efetivamente observável, dado.

Assim sendo, pareceria que a distinção dos dois procedimentos entre anterior e posterior, no princípio de razão suficiente, só é possível a partir do esclarecimento do princípio de identidade, nos seus termos mais simples.

Sendo que “o ser é”:

- 1) o é do ser pode ser demonstrado através de uma relação de identidade, “é porque é absolutamente necessário que seja”;
- 2) o é do ser pode ser demonstrado através da afirmação do termo; “é porque existe”.

Em vista desta reformulação, ao contrário do que aparentemente poderíamos afirmar, temos que em 1) a não-contradição lógica não é suficiente para a afirmação de uma razão anteriormente determinante, mesmo quando 1) é formulado nos limites da ordem lógica ou “ideal”, pois, a operação para sua aceitação envolve uma razão posteriormente determinante ou efetiva, que permita pôr em prática o método da afirmação de um termo pela exclusão do oposto. É assim como 2) não só exige uma sintaxe coerente, mas também uma semântica, permitindo que a afirmação do termo tenha uma referência efetiva e, assim, sustentando a afirmação de 1). Naquele caso 2) o “é” do ser é apresentado e não apenas deduzido como necessário 1).

Portanto, na leitura do termo *Ratio, Grund, Razão* ou *Fundamento* é a própria noção de “ser”, na sua distinção, que está em questão.

Esta distinção fica oculta na definição de “razão suficiente” de Wolff, que Kant acha errônea e, por isso, prefere reelaborar e chamar de “razão determinante”, destacando no enunciado a própria operação, já que - como dissemos na citação - determinar é colocar uma coisa de tal maneira que o oposto seja excluído.

Assim sendo, a definição de Wolff: (A razão é o que permite compreender por que uma coisa é, em vez de não ser) misturou - segundo as palavras do próprio Kant - o definido e a definição, dado que o porquê, suficientemente claro do ponto de vista do senso comum para

poder ser utilizado numa definição, supõe contudo, sem o exprimir, a noção de razão¹⁰.

Portanto, torna-se necessário deixar claro que o “porquê” implica uma “razão”, isto é, por que razão uma coisa é em vez de não ser. E, conseqüentemente, essa razão teria de ser explicitada como anterior ou posteriormente determinante.

Uma vez realizado esse esclarecimento, Kant avança na explicitação e demonstração da Proposição V:

“Nada é verdadeiro sem uma razão determinante”.

Para demonstrar esta proposição, Kant começa considerando a verdade de uma proposição a partir da determinação do sujeito pela afirmação de um predicado e a exclusão de seu oposto. Isto é, para que uma proposição seja verdadeira, um sujeito S é determinado em relação a um predicado P. Assim sendo, o predicado P, que determina o sujeito S, exclui o seu oposto $\sim P$. Portanto, dado um sujeito S, sua predicação não pode ser P e $\sim P$. Esta exclusão opera em virtude do princípio de contradição. O princípio da contradição é uma exigência lógica para o funcionamento da regra. Isto indicaria que a verdade da proposição está dada pela exclusão do predicado oposto ao sujeito em questão. Sem a exclusão, não há qualquer verdade, porque não haveria qualquer razão de determinação. Dito em outras palavras, para que uma proposição seja verdadeira, deve existir uma razão determinante. E esta razão aparece, como vimos, na exclusão de um termo a partir da afirmação de seu oposto.

Esta mesma demonstração é desenvolvida por Kant seguindo um raciocínio inverso. Dado um sujeito, devemos ter uma razão determinante para afirmar um predicado P na exclusão de seu oposto. Neste caso, ele menciona esquematicamente o que já foi desenvolvido no exemplo dos satélites de Júpiter. Quer dizer, existe sempre uma razão anteriormente determinante ou genética, se preferimos, ou pelo menos idêntica, pois a razão posteriormente determinante não constitui a verdade, limitando-se a explicá-la¹¹. Nessa citação temos mais um elemento de destaque, a saber, o que constitui a verdade (razão anteriormente determinante) e o que explica a verdade (razão posteriormente determinante). Esta última, tal como o próprio Kant nos indica, estaria

¹⁰ *Ibid.*, p. 426-7. Os destaques são meus.

¹¹ *Ibid.*, p. 430-1.

no nível da certeza, mas como se deve observar, a certeza na explicação do fenômeno está baseada em uma razão anteriormente determinada, a qual “constitui” a verdade daquela.

Portanto, na aplicação do princípio de razão determinante para a explicação de um fenômeno, temos ordenada uma seqüência de classes e uma seqüência no interior de cada classe. Uma seqüência de relações causais de um tipo, no caso da razão posteriormente determinante, isto é, de caráter observável; e uma seqüência de relações causais de outro tipo, no caso da razão anteriormente determinante, de caráter ideal. Deste modo, na relação da determinação da verdade, a causa ideal, enquanto constituinte da verdade do que “é”, é a *ratio essendi*, a razão de ser, o fundamento de origem daquilo que no fenômeno, enquanto é explicação da verdade do que “é”, é *ratio cognoscendi*, razão de conhecer, fundamento de cognição.

Com estes resultados Kant abordará o problema da existência. Tratará das razões que determinam a existência enquanto considerada como “razão da existência” do ser.

Na Proposição VI Kant sustenta que:

“É absurdo afirmar que uma coisa possui em si a razão da sua própria existência”.

Para demonstrar dito enunciado, nosso autor analisa a noção de *ratio* como “causa”, no seguinte raciocínio, que redigiremos em suas três etapas:

- 1) Tudo aquilo que contém em si a razão da existência de qualquer coisa é a causa dessa coisa.
- 2) Se admitirmos a existência de uma coisa que contém em si a razão da sua própria existência, ela seria a sua própria causa.
- 3) Mas, uma vez que a noção de efeito é posterior: a mesma coisa seria então anterior e posterior a si mesma, o que é absurdo.

Assim, a noção de causa envolvida na *ratio* está concebida em uma série seqüencial. O tempo introduzido no terceiro passo (na noção de anterioridade e posterioridade) para dar sentido ao conceito em questão determina a aplicação deste, restringindo seu uso. A relação de causalidade entre duas coisas que realmente existem se dá em uma seqüência que, segundo Kant, não seria outra que a do anterior-posterior.

É só levando em conta esta restrição que Kant pode dizer que (...) ...tudo o que existe devido a uma necessidade absoluta, existe não

devido a uma razão, mas porque seu oposto é absolutamente impensável. Esta impossibilidade do oposto constitui a “razão de conhecer” da existência, mas falta então inteiramente a razão anteriormente determinante¹². Mesmo quando pensarmos o caráter de absoluta necessidade da existência de uma coisa, necessidade lógica, ideal ou constitutiva racionalmente, essa necessidade responderia a uma razão posteriormente determinante, isto é, a afirmação da sua necessidade é condição de algo que, de algum modo, pode ser observado nos fenômenos.

Levando em conta essa diretriz, Kant passa a analisar o que resultaria da proposição “tantas vezes repetida”:

“Deus contém em si a razão da sua própria existência”¹³.

Deus é aqui pensado como princípio supremo e absoluto das razões e das causas, a razão de si mesmo. A Causa das causas é a Causa Absoluta. Portanto, não haveria causa além da Causa Absoluta, nem mesmo razão de qualquer tipo. Segundo Kant, os filósofos que sustentam essa proposição apelam para a própria noção de Deus, na qual postulam que a existência divina se determina a si mesma mas, adverte-nos Kant, esta operação é de ordem ideal e não real.

As ordens real e ideal, que são justamente aquelas que nós denominamos de observável e hipotética, aqui distinguem-se em uma seqüência lógica possível e uma sensível. Na ordem “real”, ao procurarmos a razão posteriormente determinante, procedemos levando em conta as exigências e restrições do efetivamente existente; na ordem do “ideal”, procedemos de um modo diferente: constituímos a noção de um certo ser no qual se encontra a plenitude da realidade. Através deste conceito, devemos confessá-lo, é necessário conceder a esse ser a própria existência. Eis a argumentação: se todas as realidades foram reunidas, sem distinção de grau, num determinado ser, esse ser existe¹⁴. Esse é o processo da análise do conceito (e Kant coloca o acento precisamente nessa palavra *conceptum*, que substitui a anterior *notionem*) e que leva a descrever uma ordem distinta da “real”, uma ordem “ideal”, “conceitual”. E é por isso também que Kant nos advertirá: mas se elas são apenas concebidas

¹² *Ibid.*, p. 430-1.

¹³ *Ibid.*, p. 430-1.

¹⁴ *Ibid.*, p. 432-3.

como reunidas, então o próprio ser existe apenas como idéia¹⁵. É pertinente repetir a última parte da citação: existe apenas como idéia. Ora, que uma coisa exista, nós o sabemos na medida que possamos determiná-la em um fenômeno, no observável, no real. Mas, quando se trata de explicar o próprio real, o processo muda seu estatuto, as coisas existem, mas existem apenas como idéia. Temos assim uma existência real e uma existência ideal do que é. Em vista disso, Kant propõe a reformulação da argumentação, de tal modo que fique explícita a idealidade do raciocínio, o caráter ideal da “existência do ser”, a saber:

(...) constituindo em nós a noção de um ser a que chamamos Deus, determinámo-lo de tal maneira que a existência encontra-se aí incluída. Se esta noção preconcebida é verdadeira, é verdadeiro igualmente que Deus existe¹⁶.

Fique claro que o sintagma “constituindo em nós a noção de um ser” não dá razão para inferir daí a existência efetiva de um tal ser. Apenas existe enquanto “conceito”. A existência é concebida na unidade do conceito. Temos então a distinção de existência “real”, “efetiva” e a existência “ideal”, “concebida”.

É assim como Kant declara na Proposição VII que:

Existe um ser cuja existência precede a possibilidade de si mesmo e de todas as coisas e do qual, por isso, dizemos que existe de modo absolutamente necessário. Esse ser é chamado Deus.

Coerentemente com o exposto acima, Kant aborda a demonstração a partir da definição da categoria da possibilidade. Para melhor fazer compreender o raciocínio, dividi-lo-emos em suas partes, a saber:

1. a possibilidade estaria dada pela não contradição de certas noções reunidas;

¹⁵ *Ibid.*, p. 432-3.

¹⁶ *Ibid.*, p. 432-3.

2. a possibilidade resultaria de uma comparação;
3. a comparação necessita que existam coisas para comparar;
4. onde não existe nada, nada pode ser comparado e, portanto, ser dito possível;
5. só existe possibilidade quando algo existe e existe necessariamente;
6. é também necessário que esta realidade que existe de todas as maneiras seja reunida num único ser.

Em 1. se estabelece a definição da mera possibilidade lógica a partir da não-contradição dos termos. Em 2. a prova da não-contradição estaria dada pela comparação dos termos em questão, isto é, não são contraditórios porque comparativamente não são antagônicos. Ora, o antagonismo ou não-antagonismo só pode se dar entre coisas que “são” 3. A possibilidade de que algo seja, só pode ser determinada (dedutivamente ou efetivamente) do que “é”, tal como vimos quando indagamos o duplo aspecto do “princípio de identidade”; do que “não é” nada pode ser 4. Assim, somente do que “é” alguma coisa pode chegar a ser 5. Sendo necessário que aquilo que pode chegar a ser, ou de alguma maneira já é, remeta ao que “é” originariamente.

A argumentação forma uma circularidade que passa da afirmação do “é”, do ser efetivamente existente, à necessidade do “é” do ser idealmente existente, que acaba constituindo o fundamento (o verdadeiro Ser) do primeiro. A passagem de um ponto ao seguinte do raciocínio é feita não sem alguma dificuldade. Mesmo assim, Kant passa rapidamente, para se deter só no esclarecimento do ponto 6. A estratégia baseia-se na passagem da pluralidade do contingente à necessidade do absoluto. As realidades que constituem a matéria dos nossos conceitos, ligadas a privações, estariam determinadas, limitadas na sua existência por uma razão. Isto é, o contingentemente existente remete ao absolutamente necessário, em uma causalidade lógica. Para que exista necessidade absoluta é, pois, necessário que elas (as coisas contingentes) existam sem limitações, quer dizer, que constituam (sejam logicamente reunidas em) um ser infinito. Eis aqui a conclusão de Kant: Existe, pois, um Deus e um Deus único, princípio absolutamente necessário de toda a possibilidade¹⁷.

¹⁷ *Ibid.*, p. 434-5.

É a partir da possibilidade das coisas que Kant se propõe provar a existência de Deus como “princípio absolutamente necessário” e, porém, como a *ratio*, *Grund*, Razão, Fundamento, verdadeiro Ser do que realmente existe. Mas, é preciso levar em conta que, como diz Kant, eis uma demonstração da existência de Deus do ponto de vista da essência. A ordem da “essência” significa aqui, como já dissemos, que só podemos inferir um princípio a partir da possibilidade das coisas enquanto “razão anteriormente determinante”.

Se aplicarmos o método da afirmação de um termo pela exclusão de seu oposto veremos, seguindo o raciocínio kantiano, que, se suprimimos a existência de Deus, fazemos desaparecer não apenas a existência, mas mesmo a possibilidade interna das coisas. Portanto, a possibilidade e a necessidade são idênticas na noção de Deus. Assim, quando Kant, nas duas últimas sentenças da prop. VII escreve: Deus é o único ser no qual a existência é primeira, ou se preferirmos, em que a existência é idêntica à possibilidade. E não existe nenhuma noção dele, se a separarmos da sua existência, o que está em jogo é o carácter constitutivo, “ideal”, da argumentação. Na verdade, tanto na proposição VI quanto na VII, Kant esta tentando fazer polêmica contra os argumentos de Descartes sobre a existência de Deus, destacando os dois níveis de argumentação.

Na Proposição VIII, Kant se estende sobre a necessidade de uma razão determinante para as coisas contingentes. Desta vez demonstrando que a necessidade absoluta da existência de uma coisa contingente estaria em contradição com a “hipótese” acima indicada (*res existet absolute necessario, quod repugnat hypothesis*). É pertinente dar ouvido ao termo “hipótese”, utilizado por Kant, para se referir ao estatuto da explicação do princípio de todas as coisas. É neste sentido que a existência deve ter uma razão determinante. Se ela não existir, então o ser (contingente) existe de um modo absolutamente necessário, o que entra em contradição com o caráter contingente do efetivo.

Dito isto, Kant aborda o problema em uma polêmica contra os argumentos de Crusius. Esquemáticamente os seus argumentos podem ser apresentados do seguinte modo:

1. certas coisas existentes são tão bem determinadas pela sua própria existência que seria inútil procurar qualquer outra determinação;

2. a volição livre é determinada na sua ação pela sua própria existência e não determinada anteriormente por razões que existam antes dela.

Crusius questiona o carácter ambíguo do princípio de razão suficiente, indicando a dificuldade de descobrir que tipo de “razão” (moral, cognitiva, real, ideal) devemos subentender quando o usamos¹⁸.

Apesar de Kant escrever retoricamente que “como as nossas asserções não caem sob sua alçada, não temos nada a responder-lhe”¹⁹, ele procede em sua resposta:

Quem examinar os nossos argumentos com cuidado, verá que distingo claramente a razão de verdade (*ratione veritatis*) da razão da existência (*ratione actualitatis*)²⁰.

Em relação a isto, Kant desenvolve novamente sua explicação da razão anteriormente determinante, mas não apenas para se opor ao argumento de “ser causa de si mesmo” e sim para desenvolver, a partir da razão anteriormente determinante, um outro tipo de causalidade que não aquela dos fenômenos físicos. Em função disto, distingue “razão de verdade” de “razão de existência”. Definindo a primeira a partir da relação de identidade entre sujeito e predicado em uma proposição. A verdade é realizada pela identidade entre o predicado e as noções que são compreendidas no sujeito, perspectivado, quer de um modo absoluto, quer nas suas relações²¹. Quer dizer, enquanto necessidade lógica. No caso da “razão de existência” (*ratione actualitatis*) é o próprio processo que muda. Citamos Kant:

Na razão de existência, onde as coisas são consideradas como existentes, examinamos não se a existência das coisas é determinada, mas de onde deriva esta determinação; se não existe nada que exclua o oposto, a coisa deve ser considerada como existente por si mesma e de maneira absolutamente necessária; mas, se a existência da coisa é tomada como contingente, é necessário que haja outras

¹⁸ Ver prop. IX

¹⁹ Kant, I. *Op. cit.*, p. 446-7.

²⁰ Kant, I. *Op. cit.*, p. 446-7. O tradutor alemão escolheu *Grund der Wahrheit* e *Grund des Wirklichseins*.

²¹ Kant, I. *Op. cit.*, p. 446-7.

*coisas que, determinando-a desta maneira e não de outra qualquer, excluam já, de uma maneira antecedente, o oposto da existência desta coisa*²².

Com efeito, Kant distingue, já no interior da razão de existência e a partir do método da afirmação de um termo pela exclusão de seu oposto, entre aquilo cuja existência pode ser considerada absolutamente necessária e aquilo que apenas pode ser tomado contingentemente. Definimos “absoluto” como aquilo diante do qual nada pode ser excluído e, portanto, deve ser afirmado em si, “necessariamente existente”, “contingente”, como aquilo que, em função das suas relações, pode ser afirmado a partir da exclusão de seu oposto “possivelmente existente”. Desse modo, podemos introduzir um tipo de razão determinante para explicar a “existência” do contingente em uma seqüência construída a partir de um conjunto de predicados, os quais são afirmados na exclusão do oposto. Assim, a existência se apresenta como noção predicativa de um sujeito S, ora ideal, ora efetivo. Sendo esta “noção predicativa” outorgada ao sujeito S em função de uma razão de determinação. Assim, diz Kant, se alguma coisa não tivesse razão, nada seria a sua razão, donde teríamos que nada seria alguma coisa, o que é um absurdo²³. Mais uma vez, esse raciocínio responde ao princípio de identidade reformulado em seu duplo aspecto, onde o que “é” só pode ser derivado do que “é”, sendo que o nada “não é” não pode ser derivado o que “é”. Zingano, comentando de passagem este texto, declara:

*Kant é sensível à distinção entre razão de existir e razão de pensar*²⁴.

Até ali nós podemos perfeitamente aderir à afirmação pela leitura do texto, mas quando Zingano define pensar e existir coloca, sem solução de continuidade, um texto de 1763, *O Único Fundamento Possível para a*

²² Kant, I. *Op. cit.*, p. 446-7.

²³ Kant, I. *Op. cit.*, p. 442-3: *Si quid non haberet rationem, nihil esset eius ratio; ergo nihil aliquid, quod absurdum.*

²⁴ Ver Zingano, M.A. (1989), *Razão e História em Kant*, p. 23.

Demonstração da Existência de Deus, para fundamentar sua interpretação e escreve:

*pensar um objeto é pôr algo como relativo a ele; a existência, porém, é a posição absoluta de uma coisa e distingue-se por isso de todo predicado que é posto como tal, sempre simplesmente como modo de relação a uma outra coisa*²⁵.

A partir daí Zingano cruza ambos os textos para nos advertir que

*não devemos iludir-nos: sua significação (a da posição absoluta da existência) é ainda outra do que a do sistema crítico*²⁶.

Não discutirei aqui essa tese, mas sim o cruzamento pouco feliz de dois textos que, embora pertencendo à mesma época pré-crítica, não apresentam uma homogeneidade que autorize a justificar as sentenças de um pelos argumentos do outro. Na *Nova Dilucidatio* a existência é ainda uma noção predicativa, falar de “posição absoluta” seria contradizer toda a argumentação de seu discurso. O problema aqui não é o racionalismo de Kant, mas sua concepção da determinação do Ser. Kant não poderia ter afirmado a questão da “posição” sem um aprofundamento da análise semântica da noção gramatical “é”, que ele só elabora mais tarde.

Outra objeção de Zingano é em relação à análise do agir humano. Segundo parece se observar, sob o comando da premissa a etapa pré-crítica não é ainda crítica, “não devemos iludir-nos”, o comentador escreve:

Distante da doutrina crítica, na qual a ação moral é a única que permite criar uma região especial mediante uma recusa ao fechamento da vontade sobre si na referência exclusiva ao seu prazer, Kant distingue, por enquanto, o agir humano por um “a mais”, a inclina-

²⁵ *Op. cit.*, p. 23

²⁶ *Ibid.*, p. 23. O destaque e o entre parêntese são meus.

*ção interna da vontade, que o torna um evento mais complexo, mas não o diferencia em gênero dos eventos naturais, pois seu problema consistia justamente na manutenção de um mesmo plano, cuja origem última está em Deus, que compreende tanto o evento quanto o ato humano*²⁷.

Em confronto com esta interpretação continuaremos a reconstrução do texto kantiano.

Segundo Kant, Crusius questionaria o princípio de razão suficiente, dizendo que faz reviver a necessidade imutável de todas as coisas e a fatalidade estoíca, e rebaixa a liberdade e a moralidade. Para reproduzir claramente o argumento que demonstra esta proposição, citamos:

*Se tudo o que acontece não pode produzir-se sem uma razão anteriormente determinante, então, tudo o que não acontece não pode acontecer, dado que é evidente que não existe razão para isso e sem razão, absolutamente nada se pode produzir. E, dado que, por todas as razões das razões é necessário conceder isso, seguindo a ordem inversa da sua sucessão, daí resulta que tudo se produz em virtude de um encadeamento natural, de um modo tão bem ligado e coordenado que, desejar o oposto de um acontecimento qualquer ou mesmo de uma ação livre, é desejar o impossível, pois, não há razão susceptível de produzir esse fato*²⁸.

A argumentação crusiana é contundente: se nós sustivéssemos um tal princípio de determinação, então qualquer acontecimento moral ficaria subsumido sob a fatalidade do encadeamento natural. Não faria qualquer sentido falar de liberdade.

Com efeito, tal como diz Kant, parafraseando Crisipo, arrastando séries eternas de conseqüências, acabamos por chegar ao começo do mundo, que revela imediatamente Deus como autor e encontramos aí a razão última dos acontecimentos, tão fértil em resultados que, uma vez

²⁷ *Op. cit.* p. 28.

²⁸ *Ibid.*, p. 446-9.

esta razão colocada, os acontecimentos decorrem uns dos outros, através dos séculos, segundo uma lei sempre imutável²⁹. O que está em jogo aqui é o próprio campo de sentido ou, nos termos do texto, o tipo de “determinação” que constitui a possibilidade dos problemas medulares na história do pensamento, a saber, “plano divino / livre arbítrio”, “natureza / liberdade”. A realização do mal em relação com a determinação das causas se associa ou à ignorância, na versão cristã do platonismo ou à doença, na procura “científica” das causas naturais do comportamento humano. Tanto em um paradigma quanto noutro fica aberta a questão do “livre arbítrio” do cristão e da “liberdade moral” do sujeito moderno. Ambos os conflitos só podem surgir a partir da confusão do campo de sentido que possibilita a formulação das proposições que constituem os respectivos argumentos. Tal como indica Kant no caso do cristianismo, rescrevendo o argumento de seu adversário:

a razão determinante faz que esta ação não apenas se produza preferencialmente, mas mesmo que nenhuma outra se possa produzir em vez dela. Deus cuidou tão bem do encadeamento de tudo o que nos acontece que absolutamente nada de diferente se pode produzir. Não somos, pois, responsáveis pelos nossos atos. Deus é a única causa de todos esses atos: ele ligou-nos a leis que nos obrigam a realizar o nosso destino. Não significará isto que nenhum pecado pode ofender a Deus? Se um pecado é cometido, isso acarreta que a série encadeada de coisas fixada por Deus não pode admitir algo diferente. Que censura pode, pois, Deus dirigir aos pecadores por causa de ações que, desde o começo do mundo, ele provocou?

Esta seria a conclusão a que chegaríamos no interior da argumentação do plano divino. A mesma operação pode ser observada no interior da argumentação naturalista, que é usada em relação ao homem moderno. Apresenta-se, assim, uma dicotomia: ou não existe qualquer determinação ou a liberdade é uma mera ilusão. Mais uma vez, o

²⁹ *Ibid.*, p. 448-9.

que está em jogo não é apenas uma definição, mas a interpretação semântica do conceito de “causalidade” em relação com o que verdadeiramente é.

5. A Determinação da Vontade

A argumentação kantiana sobre a vontade visa se diferenciar de duas concepções paradigmáticas sobre o agir humano. Uma considera o agir como absolutamente determinado, sem nenhuma possibilidade de poder evitar o que deve acontecer. A outra aborda a “liberdade” como sendo sem qualquer constrangimento, considerando a situação como em um estado de indiferença.

Parece que outra resposta comum entre os filósofos para este tipo de objeções tem sido a de distinguir a “necessidade hipotética”, de tipo moral, da “necessidade absoluta”. Kant declara compartilhar com Crusius que esta distinção tão empregada enfraquece bem pouco a força da necessidade e a certeza da determinação³⁰. Uma determinação hipotética ou absoluta continua a ser determinação. A operação de determinação de um sujeito a partir da afirmação de um predicado pela exclusão do oposto é a mesma em ambos os casos. Tal como Kant diz, não está aí em questão a força ou eficácia da necessidade, isto é, de saber se num ou noutro caso uma coisa é mais ou menos necessária. É o próprio princípio da necessidade que está em questão, a origem da necessidade de uma coisa. E, poucas linhas mais adiante, Kant acrescenta:

a questão essencial não está em saber até que ponto é necessária a existência futura das coisas contingentes, mas em saber de onde vem esta necessidade³¹.

Com efeito, o que está em questão não é o grau de certeza da seqüência causal que se constitui a partir da determinação, mas a natureza

³⁰ *Ibid.*, p. 450-1.

³¹ *Ibid.*, p. 450-1.

da sua própria necessidade. O problema visa o modo de fazer sentido da determinação. É essa a chave que orienta a resposta kantiana. Citamos:

... nas ações livres dos homens, quando as consideramos determinadas, o oposto encontra-se excluído, mas não por razões exteriores aos desejos e às inclinações espontâneas do sujeito, como se o homem fosse empurrado contra a sua vontade a realizar as suas ações por uma necessidade inevitável. Mas, na própria inclinação da vontade e dos desejos, na medida em que o homem cede, voluntariamente, às seduções das representações, as nossas ações são determinadas por um vínculo, sem dúvida, inteiramente indiscutível, mas voluntário, conforme uma lei invariável³².

Tal como podemos observar, a vontade, motivada pelas suas inclinações e desejos, propensa à sedução das representações, constitui a origem de uma seqüência causal, no que se refere aos atos morais. Trata-se de distinguir a determinação da cadeia de acontecimentos físicos da dos atos morais. A diferença entre as ações físicas e os atos morais não pode ser tratada em termos de grau de certeza, mas de modo. “É ... na maneira (*modus*) pela qual a certeza destas ações é determinada pelas razões... - e, mais adiante Kant acrescenta - ... uma vez que os motivos do intelecto (*motiva intellectus*), aplicados à vontade, suscitam essas ações...”. É nesse momento do texto kantiano que a interpretação de Zingano parece ser pouco justa: não se trataria de um “a mais”, tal como ele indica, mas de um *modus*. O *modus* anuncia de alguma forma um proceder e não apenas uma complexidade. É a vontade, determinada por aquilo que o entendimento considera agradável que condiciona o rumo dos atos do homem. É neste sentido que o homem é “livre” e pode, assim, livremente determinar seus atos. Trata-se de uma concordância da vontade com o objeto. A vontade é inclinada pelo desejo no agrado de um objeto e a isto podemos denominar “os motivos do entendimento”, “as razões internas” das quais Kant fala. Por outras palavras, é a partir da livre vontade, em uma inclinação espontânea, que o sujeito escolhe em direção do

³² *Ibid.*, p. 452-3.

mais agradável, sendo a espontaneidade uma ação que deriva de um princípio interno. Isto é o que Kant denomina “livre determinação”, sendo a liberdade um modo de determinação. Assim, a ação não é inevitável, mas é infalível, tendo em consideração a inclinação dos teus desejos, naquelas circunstâncias. A situação não seria a de um “estado de indiferença”. Pelo contrário, a força natural do desejo, enraizada no espírito humano, não se dirige apenas aos objetos, mas também às várias representações que contêm, num caso dado, os motivos da escolha, de modo que temos força suficiente para lhe conceder ou lhe retirar nossa atenção ou desvia-la de algum modo, e, conseqüentemente, estamos conscientes de poder, não apenas tender para o objeto conforme o nosso desejo, mas ainda alterar de diversas formas, segundo a nossa fantasia, as próprias razões objetivas. Então, nessa medida, dificilmente nos podemos impedir de pensar que a direção da nossa vontade não está submetida a nenhuma lei, nem a qualquer determinação fixa³³. Nem fatalismo, nem indiferença, o que Kant procura é estabelecer a causalidade dos atos pela liberdade da nossa vontade, tentando constituir outro tipo de seqüência de determinações que não a das ações físicas.

Tal como podemos observar, achar que Kant está apenas repetindo o texto leibniziano seria, no mínimo, reduzir o argumento e as conseqüências do esforço do trabalho apresentado. Kant está propondo diferentes níveis de determinação, em que fazem sentido diferentes tipos de proposições, a saber, as que referem a uma ordem ideal, as que referem a uma ordem efetiva de tipo físico e as que referem a uma ordem efetiva de tipo moral.

6. As Duas Determinações

Em relação com o anteriormente expressado, fica ainda aberta a questão: como conciliar com a bondade e santidade de Deus, esta existência futura e determinada dos males de que ele é a causa última e

³³ *Ibid.*, p. 442-3.

determinante³⁴? Com efeito, Kant reafirma os dois tipos de determinação causal (físico e moral), como forma de eliminar o conflito. Citemos:

Se como acontece com as máquinas, os seres inteligentes fossem orientados de um modo puramente passivo para as coisas que acarretam determinações e transformações seguras, eu estaria de acordo com que a responsabilidade última de tudo poderia ser lançada sobre Deus, arquiteto da máquina. Mas os actos realizados pela vontade de seres inteligentes e dotados do poder de determinarem as suas ações, têm origem, sem dúvida alguma, num princípio interno de desejos conscientes e na escolha de uma direção na liberdade do juízo³⁵.

Como vemos, na primeira sentença expressa-se a determinação de tipo físico e, na segunda, a determinação de tipo moral, a relação causal em uma e outra instância muda seu estatuto. No primeiro caso, a determinação física é vinculada a um fundamento ideal. Isto nós desenvolvemos anteriormente em alguns dos seus aspectos. No segundo caso, a aparição de novos elementos (sentimento de responsabilidade, poder de opção e modificação sobre as condições objetivas) exige outra “razão determinante”. Assim, embora esse ser inteligente esteja encerrado, em razão do estado de coisas que precede o ato livre, numa tal rede de circunstâncias que pode prever com grande certeza que irá realizar o mal, apesar de tudo, esta existência futura é determinada por razões cujo aspecto mais relevante é a inclinação voluntária para o mal...³⁶. Em uma mesma realidade cruzam-se, sob diferentes aspectos, diferentes tipos de determinações. A liberdade determina o ato enquanto acontecimento de nossa vontade. Portanto, teríamos um ato livre. Por outra parte, enquanto acontecimento físico, existe uma relação causal que o coloca em uma série de determinações que podem ser pensadas como fundadas em uma causa ideal. Fica assim reformulado, reelaborado e demonstrado o “princípio de razão determinante”, procurando-se evitar ambigüidades sintáticas e confusões de aplicação. É claro que o labor da etapa crítica mudará em

³⁴ *Ibid.*, p. 462-5.

³⁵ Kant, I. *Op. cit.*, p. 464-7.

³⁶ *Ibid.*, p. 466-7. O destaque é meu.

aspectos essenciais (e quero destacar este último termo) com relação a esses tópicos, justamente por radicalizar sistematicamente o tratamento da significação. Mas isso não implica apagar as elaborações explícitas dos textos pré-críticos em função de destacar a diferença entre ambos.

7. A Determinação Ôntico-Ontológica

Na Proposição X, o princípio de “razão determinante” permite a Kant postular uma consequência de grande importância, a saber, a quantidade de realidade absoluta no mundo não se altera naturalmente, não aumenta nem diminui³⁷. Com efeito, a reelaboração filosófica do princípio de Lavoiser dirá:

como não há mais no efeito do que na razão³⁸ (causa), a quantidade de ser não pode mudar.

Por outras palavras, o ser enquanto “é” é variável na sua magnitude, não há lugar para o não-ser, não há lugar para “o nada” a partir do qual poderia surgir um plus, alguma coisa que “seja” sem ser na causa. Isto tudo fica esclarecido se lembrarmos mais uma vez a formulação do duplo aspecto do princípio de identidade. O exemplo que ilustra esta operação é extraído da física. Se, por exemplo, um corpo A põe em movimento um outro corpo B através do choque, uma certa força, uma certa realidade é acrescentada a este último, mas uma igual quantidade de movimento é retirada do corpo que bate, conseqüentemente, a soma das forças presentes no efeito é igual às forças da causa³⁹. Utilizando o mesmo princípio e, por analogia com o raciocínio anterior, Kant acha razoável ensaiar uma explicação metafísica:

Não há dúvida de que a percepção infinita da totalidade do universo, sempre presente no fundo da alma, ainda que de um modo intei-

³⁷ *Ibid.*, p. 464-7.

³⁸ *Ibid.*, p. 474-5.

³⁹ *Ibid.*, p. 476-7.

ramente obscuro, contém já toda a realidade que deve existir nos pensamentos, quando, mais tarde, eles forem iluminados por uma grande luz; o espírito, dirigindo então a sua atenção para alguns destes pensamentos, enquanto a afasta, no mesmo grau, de alguns outros, lança sobre eles uma luz mais viva e adquire um conhecimento cada vez mais extenso; é claro que ele não aumenta deste modo o domínio da realidade absoluta (pois o material de todas as idéias permanece o mesmo), mas a forma desta realidade, que consiste na combinação das noções e na atenção aplicada à sua diversidade ou à sua harmonia, é certamente modificada⁴⁰.

Tanto no espírito quanto na matéria, o ser que “é” é em quantidade imutável; do contrário, estaríamos transgredindo o próprio princípio de identidade. Algo a destacar podemos encontrar no caso da liberdade. Segundo o argumento kantiano, e sobretudo a figura física que ele usa para ilustrar o raciocínio, a liberdade não é vista como um ato de criação, como um acontecimento onde alguma coisa a mais surge, mas como um ponto onde a orientação da cadeia de determinações toma outro rumo. Assim, qualquer explicação, ora física, ora metafísica, não pode quebrar as cadeias de determinações, sem quebrar a lei que rege nossos raciocínios.

Mas Deus, como ser criador, não possui essa determinação. Ele, como causa daquilo que é, não possui a limitação de seu efeito. Aqui, Kant estabelece uma relação diferencial entre o ens supremo e o ens criado, esse diferencial permite o ato mesmo da criação. Isto é, trata-se de um diferencial que permite que o que “é” seja. Esse diferencial é denominado, em termos kantianos, “iluminação”.

8. Do Uso Da Razão Determinante

Na proposição XI, em que se citam e refutam alguns falsos corolários extraídos de um modo pouco legítimo do princípio de razão

⁴⁰ *Ibid.*, p. 480-1.

determinante, Kant discute com Baumgarten o “princípio de consequência” e com Leibniz o “princípio dos indiscerníveis”.

No caso de Baumgarten, com o “princípio de consequência”, enunciado como “nada existe sem efeito, ou melhor, tudo o que existe contém em si a sua consequência”⁴¹, Kant retoma a distinção entre razão de conhecer e de existência para afirmar que sua aplicação pode ser pertinente no primeiro caso, em que se considera a noção geral que convém às noções que engloba ou aos predicados que pertencem a um sujeito no interior de uma certa relação e em determinadas condições, mas não no segundo caso.

No caso de Leibniz, com o “princípio dos indiscerníveis”, enunciado como “o conjunto de todas as coisas, tomado na sua totalidade, não apresenta nenhuma que seja semelhante, em todos os pontos, a qualquer outra”, Kant tenta refutar a interpretação no sentido amplo que se faz daquele:

... as coisas cuja totalidade dos caracteres é perfeitamente igual e que não se distinguem por nenhuma diferença, parece que devam ser consideradas uma e a mesma coisa. Consequentemente, todas as coisas perfeitamente semelhantes são o mesmo ser que ocupa vários lugares⁴².

A isto Kant refuta:

Para que exista identidade perfeita entre duas coisas iguais, é necessário que exista, igualmente, identidade perfeita entre todas as suas determinações, quer externas, quer internas. Como se poderá então, nessa determinação universal, excluir a determinação de lugar? Consequentemente, as coisas que apresentam os mesmos caracteres internos, diferindo exclusivamente pelo lugar que ocupam, não podem ser a mesma coisa⁴³.

⁴¹ *Ibid.*, p. 482-3.

⁴² *Ibid.*, p. 484-5.

⁴³ *Ibid.*, p. 484-5.

Com efeito, o conflito surge na interpretação do significante “ser”, no modo em que o ser é determinado. Em termos kantianos, poderíamos dizer que a aceção leibniziana refere ao caráter ideal, um ser conceitualmente determinado, mas, a isto Kant outorga uma outra determinação, dita espacial, refere ao caráter do que é realmente determinado, fisicamente determinado. Trata-se de colocar em jogo as relações exteriores entre corpos realmente existentes e não apenas concebidos idealmente. No próprio texto, Kant exemplifica do seguinte modo:

Seja A uma substância e B outra substância. Façamos com que A ocupe o lugar de B. Então, uma vez que A não se distingue de B pelos seus caracteres internos, ocupando mesmo o lugar de B, A será igual a B, sob todos os pontos de vista e o que se chamava A chama-se agora B. Mas o que se chamava B, transportado para o lugar de A chamar-se-á agora A, uma vez que a diferença dos caracteres indica apenas a diferença de lugares⁴⁵.

Esta argumentação está ligada estreitamente ao princípio de Arquimedes e não coloca mais do que já foi dito na história da física. Não nos deteremos aqui em uma análise da concepção do espaço que está sendo colocada neste texto, mas, podemos dizer de passagem que a exterioridade possui um estatuto ontológico de grande importância. Na distinção entre anterior e posteriormente determinante a questão da exterioridade das relações cumpre uma função essencial. Toda a explicação do posteriormente determinante e a existência do contingente precisa da exterioridade, como exigência fundamental, para fazer sentido. Daqui decorre justamente um dos “princípios de conhecimento metafísico” que Kant propõe.

9. Princípios de Aplicabilidade

Feita a distinção interno/externo em relação à determinação do ser, Kant enuncia a seguinte regra ou Princípio de sucessão:

⁴⁵ *Ibid.*, p. 484-5.

As mudanças só podem afetar as substâncias na medida em que estas se relacionam com outras, sendo a mútua mudança de estado destas substâncias determinada pela sua dependência recíproca⁴⁶.

Esta formulação (onde a mudança está definida pela sucessão de determinações e, portanto, pelas relações entre as substâncias no tempo), está claramente orientada contra a concepção wolffiana da “mudança contínua, devido a um princípio interno de atividade”⁴⁶. Mais uma vez, a empresa é antileibniziana. Eles apresentam uma definição arbitrária de força, como sendo o que contém a razão das mudanças⁴⁷. Baseado no caráter externo, efetivo da determinação, coloca a espaço-temporalidade como condição da aplicação do princípio de razão determinante. Isto é ensaiado por Kant contra o argumento idealista da inexistência dos corpos reais e contra o princípio leibniziano de harmonia preestabelecida.

No caso do Princípio de coexistência, a realidade efetiva das coisas está colocada em relação com sua causa ideal, mas para destacar a necessidade do espaço como condição da relação entre as coisas. É aí que se fundamenta a força de atração ou gravitação universal de Newton.

10. Conclusão

Assim sendo, temos então que uma pesquisa sobre “os primeiros princípios do conhecimento metafísico” em duas instâncias de análise, sintática e semântica, desenha-se sobre a base de uma indagação do termo “ser”.

1. A partir da análise proposicional dos princípios do conhecimento, no qual é considerado o nível lógico-sintático, Kant se propõe alguns esclarecimentos de caráter operativo e investiga o “ser” enquanto noção gramatical, cópula. Paralelamente, examina o “ser” enquanto noção léxica, na sua instância lógico-semântica, observando suas determinações e concluindo na sua irreducibilidade.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 488-9.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 490-1.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 492-3.

2. A polêmica de Kant contra os argumentos de Descartes, Baumgarten, Wolff e Crusius, que são levados em conta neste texto, baseia-se sobre o denominador comum de compreender a existência como “predicado”. Toda a análise kantiana considera o carácter “predicativo” do termo “existência”. Se, por um lado, Kant tenta distinguir seus argumentos dos de seus adversários, a partir de diferentes classificações e procedimentos, por outro lado, compartilha com eles a mesma concepção “básica” (se é que essa palavra é pertinente aqui, depois de tantos esclarecimentos) da “existência” enquanto “predicado”. No entanto, mesmo no período pré-crítico, em um texto como *O Único Fundamento Possível para a Demonstração da Existência de Deus* (1763), ele mudará radicalmente a interpretação do conceito de existência.

3. O surgimento de elementos ontico-ontológicos da determinação do ser só é possível a partir de uma análise filosófico-lingüística.

Bibliografia

- Kant, I., *Werke*, Ed. W. Weischedel, Darmstadt, WBG, 1983.
 Kant, *Textos Pré-Críticos*, Trad. José Andrade Alberto Reis. Portugal, Rés-Editora, 1983.
 Perez, D.O., *Formulação de Problemas e Teoria do Significado - Parte I*, Revista Tempo da Ciência, n.8, 1997
 ——— *Formulação de Problemas e Teoria do Significado - Parte II*, Revista Tempo da Ciência, n.9, 1998
 ——— *Kant Pré-crítico. A Desventura Filosófica da Pergunta*, Cascavel, Edunioeste, 1998.
 Philonenko, A., *L'Oeuvre de Kant*. Paris, J. Vrin, 1983.
 Zingano, M.A., *Razão e História em Kant*. Editora Brasiliense, SP 1989.

KANT CONTRA HEGEL E MARX: A QUESTÃO DA DIALÉTICA NO DEBATE ITALIANO DO PÓS-GUERRA

Orlando Tambosi*

Resumo: Este ensaio aborda a singular releitura feita pelo filósofo Lucio Colletti, um dos principais protagonistas do debate italiano sobre a dialética, que revelaria em Marx o legítimo herdeiro de Hegel. Pressupondo a existência de contradições reais, nem Marx, nem o marxismo pensaram com rigor a distinção kantiana entre *oposição real* e *oposição lógica*. Situar-se-iam, portanto, fora do campo das ciências, já que não se faz ciência com dialética.

I - Um traço marcante do pensamento italiano de esquerda foi, no pós-guerra, a tentativa de romper com a tradição idealista no interior do marxismo. Isto culminaria, nos anos 50 e 60, num intenso debate sobre materialismo e idealismo, centrado na questão da dialética - um problema de ordem epistemológico-filosófica, mas de profunda incidência no campo da política e da própria cultura italiana, sobre a qual pairava até então a hegemonia da filosofia neo-idealista de B. Croce (1866-1952) e - descontadas as diferenças - de G. Gentile (1875-1944).

Derrotado o fascismo e fundada a nova República, retomam-se os estudos sobre o marxismo e inicia-se a publicação da obra de A. Gramsci (1891-1937). A ofensiva político-cultural traçada por P. Togliatti (1893-1964) para o Partido Comunista Italiano (hoje Partido Democrático da Esquerda) gradualmente o tornaria hegemônico na esfera cultural: o PCI assumia - reformulando-a - a herança do *historicismo* croceano. Basta lembrar que o perfil historicista de Gramsci, difundido por Togliatti nos anos 40 e 50, moldava-se nos *Quaderni del carcere*, na verdade um diálogo permanente com o mestre Croce.

* Doutor em Filosofia pelo DF-IFCH-UNICAMP. Professor de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Autor de *O declínio do marxismo e a herança hegeliana.: Lucio Colletti e o debate italiano (1945-1991)*, Fpolis., Editora da UFSC, 1999.

O período entre 1956-67 é marcado pela crise do historicismo e por grandes transformações em todos os campos, do político-econômico ao ideológico-cultural. O *Relatório Krushev* e a denúncia dos crimes de Stálin tornariam 1956 um ano *indimenticabile*, particularmente na Itália. Togliatti lança a “via italiana para o socialismo”, que perduraria até a crise do “gramscismo”, com a afirmação da chamada “Escola dellavolpiana” e sua tentativa de fundamentação de uma epistemologia materialista, calcada no *rapporto Marx-Hegel*, isto é, na radical separação da dialética marxiana da lógica dialética de Hegel.

A figura emblemática desse período foi, sem dúvida, Galvano della Volpe (1895-1968). Ele influenciaria toda uma geração de jovens intelectuais, que redescobriram na obra de A. Trendelenburg (1802-1872) e nos textos do jovem Marx o estopim da reviravolta anti-hegeliana no pensamento italiano. Dentre eles, Lucio Colletti, o mais ativo politicamente e, desde cedo, um rigoroso crítico do “materialismo dialético”, o *Diamat* soviético.

Ao longo de sua trajetória, Colletti radicalizaria certos temas apenas esboçados por Della Volpe, mas dele se afastaria progressivamente. A análise dellavolpiana - que via Marx como “cientista” - excluía a teoria do *fetichismo*: repetia-se assim a interpretação de Kautsky, Hilferding, Lênin e Bukhárin, entre outros. Descartava-se uma *outra face* do pensamento marxiano - a teoria da alienação. Colletti percebia justamente as “duas faces” de Marx: além do “cientista”, havia também o Marx “dialético”.

O filósofo italiano estabelece uma identidade entre teoria da alienação e teoria do valor em Marx. O “fetichismo das mercadorias”, de que Marx fala n’*O Capital*, por exemplo, significa o mesmo que “alienação”, ou seja, a inversão de sujeito e predicado, de que ele trata na crítica juvenil a Hegel. Essa identidade fez Colletti compreender - como ele próprio diz - que a dialética hegeliana operava profundamente também na obra do Marx maduro e que, portanto, fôra “errônea e vã” sua “tentativa de destacar o Marx *cientista* da sociedade da metafísica de Hegel”¹.

¹ Cf. *Correspondência* de 4/9/92 ao Prof. Dr. Fausto Castilho, do IFCH-UNICAMP, a quem agradeço. As obras de Colletti aqui consideradas são (MH) *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1969 (1ª ed. na “Univ. Laterza”, 1976), 2 vols.; (IPF) *Intervista politico-filosófica con un saggio su “Marxismo e dialettica”*, Roma-Bari, Laterza, 4ª.

Decisiva, no itinerário collettiano, a leitura de alguns textos pré-críticos de Kant (de 1763), que o levariam à conclusão, como veremos, de que Marx estava definitivamente ligado ao hegelianismo. Nem Marx nem os marxistas haviam pensado com rigor a distinção kantiana entre *oposição lógica* e *oposição real*, entre contradição e contrariedade. Os conflitos do capitalismo (capital/trabalho assalariado, por ex.) são concebidos por Marx como “contradições dialéticas”, o que fere um princípio fundamental das concepções materialistas, que ele presumia defender: o princípio de não-contradição, precisamente. Embora cultivando aspirações científicas, o marxismo insistia em falar de “contradições” na Natureza e na sociedade. Ora, para as ciências, que pressupõem o princípio de não-contradição, as contradições são somente lógicas. Em poucas palavras, não existem contradições objetivas, contradições na realidade: apenas as teorias podem incorrer em contradição.

II - A Releitura de Kant

Nos anos 70, Colletti atingiria em cheio o núcleo da crise marxista: a *conexão Marx-Hegel*. Lançada em debate por Della Volpe, ela constituía um sólido ponto de partida para seu ataque ao “materialismo dialético”, já a partir dos escritos da década de 50². Mas, se em tais escritos Colletti ainda tentava - seguindo Della Volpe - desvincular a dialética marxiana da dialética de Hegel, procurando demonstrar que diferiam radicalmente, agora ele reconhecia que o marxismo era, na realidade, herdeiro direto da lógica hegeliana.

A tese fundamental do célebre ensaio *Marxismo e dialettica* é que as “contradições capitalistas” são concebidas por Marx como “contradições dialéticas”, e não como “oposições reais”. Ora, isto fere um princí-

ed., 1975; (TI) *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 4ª ed., 1981; e (PFP) *Pagine di filosofia e politica*, Milão, Rizzoli, 1989. Para uma análise mais detalhada da questão da dialética e do conjunto da obra collettiana, tomo a liberdade de remeter ao meu livro *O declínio do marxismo e a herança hegeliana. Lucio Colletti e o debate italiano (1945-1991)*, Florianópolis, Edit. da UFSC, 1999 (o texto aqui apresentado é a reprodução, com algumas alterações, dos capítulos 9 e 13).

² É o caso de sua *Introdução* (de 1958) aos *Cadernos filosóficos*, de Lênin, agora no vol. I de MH.

pio essencial do materialismo, que é o princípio clássico-aristotélico de *não-contradição*, segundo o qual *é impossível que o mesmo atributo, ao mesmo tempo, pertença e não pertença ao mesmo objeto e na mesma relação*, ou ainda, *é impossível (...) supor que a mesma coisa seja e não seja*³.

Para Colletti, não se pode defender uma concepção materialista - ou, mais apropriadamente, realista⁴ - e, ao mesmo tempo, preservar a

³ Aristóteles, *Metafísica*, Livro IV, 1005b, 20-25 (uso aqui a trad. de A. Russo, *Opere*, vol. VI, Roma-Bari, Laterza, 3a. ed. na Col. "Bibl. Universal Laterza", 1988). Eis a clássica trad. de W. D. Ross, para a principal formulação do princípio: "*The same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject and in the same respect*" (*The works of Aristotle translated into English*, vol. VIII, Oxford University Press, 2a. ed., 1960; há trad. bras., de L. Vallandro, pela Edit. Globo, de Porto Alegre, 1969, provavelmente baseada na versão inglesa). Colletti serve-se da trad. aos cuidados de G. Reale, Nápoles, 1968, segundo a qual *è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto*. Traduções à parte, vale notar que o princípio aristotélico é designado, na literatura filosófica internacional, como "princípio de contradição"; na Itália, devido ao predomínio da tradição filosófica hegeliana, recorre-se em geral à anteposição do não, porque - segundo Colletti - se poderia confundir o princípio de contradição aristotélico com o da "contradição dialética", ou seja, o princípio da "contradição a evitar" com o princípio (dialético) da "contradição a afirmar" (II, p. 94n). De resto, também no pensamento crítico (Kant) o "princípio de contradição" tem o mesmo sentido da expressão "princípio de não-contradição".

⁴ Quanto ao materialismo, o próprio Colletti alerta: *Nos meus escritos, quer do período marxista, quer após, usei freqüentemente este termo de modo impróprio. Ele significa para mim, essencialmente, realismo na teoria do conhecimento ou em epistemologia; realismo empírico, obviamente, e não realismo dos universais ou das 'essências' ideais* (Correspondência de 4/9/92 ao Prof. Fausto Castilho, *cit.*). Ele volta à questão em II, p. 139: *Na realidade, a tese de que a matéria é contradição é a tentativa extrema de liquidação do materialismo, isto é - pelo tanto que este último diz respeito à filosofia -, do realismo empírico em epistemologia. Na nota, Colletti remete, quanto à expressão "realismo empírico", a M. Schlick, que a utiliza no ensaio Positivismo e realismo, de 1932 (cf. M. Schlick e R. Carnap, *Textos escolhidos*, SP, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1980, p. 63.). A expressão também foi utilizada por Kant já na primeira ed. da *Crítica da Razão Pura* (1781): ver a trad. de G. Colli - que compara a ed. original e a de 1787, substancialmente modificada -, Milão, Bompiani, 2ª ed., 1987, p. 429-32. Uma última observação: Colletti refere-se, algumas vezes, ao termo gnosiologia, que traduzo aqui, sempre, como epistemologia. Na Itália, gnosiologia corresponde aproximadamente aos termos "filosofia da ciência" (utilizado pela tradição anglo-saxônica) e "epistemologia" (utilizado principalmente pela trad. francesa). Valho-me deste último por ser, também entre nós, o de uso mais freqüente nas questões relativas ao conhecimento. Sobre as dificuldades para uma distinção mais precisa, cf. o ensaio de O. Kallscheuer, "Marxismo e teorias do conhecimento", in Hobsbawm, E. (Org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, vol. 12, *cit.*, p. 19-20.*

dialética (tese que aprofundará nos anos 80)⁵. Enquanto concepção que se pretende materialista, o marxismo deveria ter pensado com rigor a questão da diferença entre *oposição lógica* e *oposição real*, entre contradição e contrariedade. Sobre isto, nenhuma palavra, nem no chamado marxismo ocidental, nem na vertente leninista⁶.

Na fundamentação desse problema, Colletti reporta-se a Kant, que observa o duplo caráter da *oposição*: "Duas coisas, em que uma anula o que é posto pela outra, são opostas. Tal oposição é dupla: ou *lógica* por contradição, ou *real*, isto é, sem contradição". Destas, a única que se teve em conta até Kant foi a *oposição lógica* ou "por contradição" (*durch den Widerspruch*). Esta consiste em afirmar e negar simultaneamente um predicado de uma coisa. A consequência de tal nexos lógico é *nada* (*nihil negativum irrepraesentabile*), como é dito no princípio de contradição. Um corpo em movimento é *alguma coisa*, um corpo que não está em movimento é também *alguma coisa* (*cogitabile*); mas um corpo que esteja em movimento e simultaneamente não esteja em movimento, não é nada⁷.

Completamente diverso é o quadro da *oposição real* ou "sem contradição" (*ohne Widerspruch*), na qual dois predicados de uma coisa são também opostos, mas não pelo princípio de contradição:

Uma força que imprime movimento a um corpo numa direção, e uma força igual em direção contrária, não se contradizem e são possíveis como predicados de um só corpo. A consequência é o repouso, o qual é alguma coisa (repraesentabile). Trata-se de uma oposição verdadeira. De fato, o que é posto por uma das duas tendências,

⁵ Cf. especialmente *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, II, p. 87 e segs.; para uma síntese do problema, ver também *Tre punti di vista su Kant*, em PFP, p. 83-94.

⁶ L. Colletti, II, p. 127. A temática da distinção entre "oposição lógica" e "oposição real", na verdade, já começara a ser esboçada por Colletti em *Il marxismo e Hegel*, *cit.*, vol. II, especialmente cap. sexto, p. 247 e segs.

⁷ I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza, 2ª ed. na Bibl. Univ. Laterza, 1990 (trad. P. Carabellese), p. 255.

*se esta estivesse só, é anulado pela outra, e ambas as tendências são predicados verdadeiros de uma só coisa e lhe pertencem simultaneamente*⁸.

Está claro, portanto, que há negação também na oposição real, mas de um gênero inteiramente diferente da *contradição*. Nesta, os opostos são negativos em si mesmos (um é o *não* do outro), ao passo que nos opostos reais (ou “repugnância real”) um não nega o que é afirmado pelo outro: são positivos ambos os predicados, A e B (ou seja, um não é o contraditório do outro)⁹.

No caso da *oposição lógica* (ou, ainda, “oposição dialética”), tradicionalmente expressa pela fórmula “A não-A”, um oposto não pode estar sem o outro. Não-A é apenas a negação de A: em si e por si, não é nada. Para se atribuir algum significado a não-A, é necessário antes saber o que é A, o oposto que é negado; mas este, por sua vez, é a negação de não-A. Assim, os dois pólos da oposição contraditória, por si, não são nada: são ambos *negativos*, e um implica a relação com o outro, assim como um nega o outro no interior da relação (unidade dos opostos).

Nada disso ocorre na oposição real. Aqui, uma das determinações opostas “não pode jamais ser o contrário contraditório da outra”, já que, neste caso, “o contraste seria de natureza lógica” e, portanto, impossível. “Em toda oposição real”- prossegue Kant - “os predicados devem

⁸ *Ibid.* E, em *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, igualmente em *Scritti precritici* (p. 128): *Diz-se: realidade e realidade não se contradizem jamais uma a outra, já que ambas são verdadeiras afirmações; por isso tampouco se opõem uma a outra num sujeito. Ora, ainda que eu admita que aqui não há contradição lógica, com isso não se supera a repugnância real. Esta sempre tem lugar quando alguma coisa, enquanto princípio, anula a consequência de alguma outra coisa com uma contraposição real. A força de movimento de um corpo numa direção e a tendência equivalente na direção oposta não estão em contradição. Elas são realmente possíveis ao mesmo tempo, no mesmo corpo. Mas uma anula a consequência real da outra; e enquanto a consequência de cada uma em particular seria um movimento real, a consequência de ambas atuando juntas num sujeito é zero, isto é, a consequência dessas forças motrizes é o repouso. E o repouso é, sem dúvida, possível: vê-se assim que a repugnância real é muito diferente da repugnância lógica ou contradição, porque o que desta resulta é absolutamente impossível.*

⁹ *Ibid.*, p. 256.

ser ambos positivos”. Desse modo, “as coisas em que uma é considerada o negativo da outra são, ambas, consideradas em si, positivas”¹⁰.

Kant ilustra com exemplos da matemática. As quantidades que os matemáticos consideram negativas são, na realidade, positivas elas próprias. As quantidades que levam o sinal - (subtração) são assim indicadas apenas como termos de oposição, quando consideradas junto com as quantidades que levam o sinal + (adição). Quando, porém, estão em relação com outras quantidades que têm também o sinal -, já não há *oposição*, uma vez que “esta é uma relação de contrários que se verifica somente entre os sinais + e -”.

*E, dado que a subtração é uma anulação que tem lugar sempre que se consideram conjuntamente as quantidades de sinal contrário, é claro que na realidade o - não é um sinal de subtração, como comumente se crê, mas que a subtração pode ser indicada somente por uma união dos dois sinais + e -. Em consequência, $-4-5 = -9$ não é de modo algum uma subtração, mas uma verdadeira adição e unificação de grandezas homogêneas. $+9-5=4$, ao contrário, é uma subtração, dado que os sinais contrários estão a indicar que uma quantidade subtrai da outra o próprio valor. Do mesmo modo também o sinal +, tomado por si só, não significa uma adição; esta tem lugar somente quando uma quantidade, marcada por este sinal, deverá ser unida a uma outra quantidade diante da qual há também, ou é pensado, um +. Quando, ao contrário, se quer uni-la a uma outra quantidade assinalada por um -, isto pode ocorrer somente por oposição; e em tal caso os dois sinais tomados juntos indicam uma subtração(...)*¹¹.

Seguindo “o método dos matemáticos”, Kant dá vários exemplos de oposição real, chamando o “poente” de “nascente” negativo, o “retroceder” de “avançar” negativo, o “descer” de “subir” negativo e assim por diante. É o mesmo caso das quantidades positivas e negativas em matemática. Mas, ainda que se possa dizer tudo isso, uma coisa per-

¹⁰ *Ibid.*, p. 260.

¹¹ *Ibid.*, p. 257.

manece clara: o “descer”, por exemplo, não se distingue do “subir” como não-A de A; “é tão positivo quanto o subir, e contém em si a causa de uma negação somente unido ao próprio subir”¹².

A conclusão é importante. Ela nos diz simplesmente - como ressalta Colletti - que não existem coisas *negativas* em si¹³, “isto é, negações em geral e, portanto, *não-ser*, no que diz respeito à sua constituição intrínseca. O que nega ou anula as conseqüências de algo é, ele mesmo, uma ‘causa positiva’”. Isto quer dizer que as quantidades ditas negativas (e o termo, conforme o próprio Kant, é bastante impreciso) não são negação de quantidades, não-quantidades, não-ser. “As coisas, os objetos, os dados reais, são sempre *positivos, isto é, existentes e reais*”. Em outras palavras - repita-se -, as quantidades que, na matemática, são chamadas “negativas”, são elas mesmas positivas, ainda que tenham o sinal de subtração (-). A prova é que podem ser somadas entre si (ex.: $-4 -5 = -9$)¹⁴.

Este é um ponto fundamental na teoria collettiana, porque corrobora a enfática afirmação de que *não existem contradições reais, objetivas*, ou seja, não existem fatos contraditórios entre si: a contradição é *exclusivamente lógica*, do pensamento. Por isso, não tem sentido falar de uma “realidade autocontraditória”, nem de “contradições” na Natureza ou na sociedade. Como se vê, é o contrário do que afirma o marxismo (e não se trata mais apenas do *Diamat*). Na realidade, para Colletti, só ocorrem *oposições, conflitos, choques, lutas*¹⁵. Admitir - à maneira de Hegel e do marxismo - a existência de “contradições objetivas”, como se a realidade fosse regida por “contradições dialéticas”, implica violação do princípio de não-contradição.

Em favor de sua tese de que não existem “contradições reais”, ou seja, de que a realidade não é autocontraditória (o que anularia, simplesmente, o princípio de não-contradição), Colletti nomeia, além de Kant

¹² *Ibid.*, p. 259.

¹³ Escreve Kant: *As negações, de fato, em si, não são algo, ou seja, não são pensáveis, o que se pode tornar facilmente inteligível no modo seguinte. Ponha-se nada como negação; nada será dado e não haverá algo para pensar. As negações, portanto, são pensáveis somente com as posições contrapostas* (*Scritti precritici*, cit., p. 129).

¹⁴ L. Colletti, *TI*, p. 93-4 (o tema foi desenvolvido, originalmente, em *Marxismo e dialettica*, in *Intervista*, cit., p. 71 e segs.)

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

e de Trendelenburg, N. Hartmann e alguns lógicos contemporâneos, como K. Ajdukiewicz e I. Copi.

Hartmann:

*A contradição pertence, essencialmente, à esfera dos pensamentos e dos conceitos. Para ‘contradizer’ é preciso ‘dizer’. Conceitos e juízos podem contradizer-se. (...) Mas as coisas, os acontecimentos, as relações reais - a rigor - não o podem. (...) O que se chama, muito impropriamente, contradição na vida e na realidade, não é absolutamente uma contradição, mas (...) um conflito. As forças, as potências, as tendências, as leis heterogêneas chocam-se violentamente em muitos, se não em todos os campos da realidade. (...) Um conflito desse tipo é uma repulsão real, que pode assumir também a forma de contraste e até mesmo de uma luta aberta. Mas não se parece em nada com a contradição, porque o conflito não opõe jamais A e não-A, isto é, um termo positivo a um termo negativo: opõe, isto sim, sempre um positivo a outro positivo. Em termos de lógica, esta relação é uma relação de contrários, em vez de contraditórios”¹⁶. Aquilo que Hartmann chama de “repulsão real” nada mais é que a *Realrepugnanz* ou *Realopposition kantiana*. A relação é de “contrariedade” e não de “contradição”.*

No mesmo sentido, a argumentação de Copi, na sua conhecida *Introdução à lógica*:¹⁷

O Princípio de Contradição foi criticado por hegelianos, ‘semanticistas gerais’ e marxistas, com base em que há contradições, ou situações nas quais forças contraditórias ou conflitantes estão em ação. Devemos admitir que há situações que contêm forças conflitantes, e isto é tão verdadeiro no domínio da Mecânica como nas esferas social e econômica. Mas é uma terminologia vaga e inconveniente chamar ‘contraditórias’ a essas forças conflitantes.

¹⁶ N. Hartmann, *Hegel et la dialectique du réel*, in *AAVV, Études sur Hegel*, Paris, 1931, cit., por L. Colletti, *TI*, p. 90.

¹⁷ *Introdução à lógica*, SP, Mestre Jou, 2ª ed., 1978.

E Copi fornece alguns exemplos:

O calor aplicado a um gás contido, o qual tende a provocar a sua expansão, e o recipiente que tende a conter a expansão desse gás, podem ser descritos como um conflito mútuo, mas nenhum deles é a negação ou a contradição do outro. O proprietário privado de uma grande fábrica, que requer milhares de operários que trabalham em conjunto para o seu funcionamento, pode opor-se ao sindicato e ser, por seu turno, combatido por este; (...) mas nem o proprietário nem o sindicato são a negação ou o contraditório do outro. Quando entendido no sentido em que se considera correto, o Princípio de Contradição é perfeitamente verdadeiro e igualmente indiscutível.

Assim como Kant e Hartmann, portanto, também Copi considera a contradição somente lógica. Na realidade (social ou natural) só existem conflitos, oposições: a realidade não viola o princípio de não-contradição, como ocorreria se existissem efetivamente “contradições reais”¹⁸.

Por fim, citemos também Ajdukiewicz:

O princípio de contradição exclui que duas proposições contraditórias-opostas possam ser verdadeiras simultaneamente. Com isso, o princípio exclui que na realidade possam subsistir estados-de-coisa (Sachverhalte) contraditórios, e que, portanto, algo seja assim e ao mesmo tempo não seja assim”. Exemplo: “A relação de ação e reação, de efeito e contra-efeito, não é igual à relação entre ser e não-ser de uma situação de fato, entre ser e não-ser de alguma coisa; a reação não é a mesma coisa que o não-ser da ação, e o contra-efeito não é a mesma coisa que o não-ser do efeito; ao contrário: se a ação ou o efeito é uma força, também a reação ou o contra-efeito é uma força e não simplesmente o não-ser dessa força”¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, p. 257 (trad. modific.); ver também Colletti, *op. cit.*, p. 95.

¹⁹ K. Ajdukiewicz, *Abriss der Logik*, Berlim, 1958, cit. por L. Colletti, *ibid.*, p. 96. E cf. também IPF (p. 86-91), onde Colletti faz referência ainda aos estudos desenvolvidos por filósofos e lógicos da então Alemanha Oriental, empenhados nos problemas das

Como se percebe, a argumentação do lógico polonês é análoga à de Kant na sua *Tentativa para introduzir na filosofia o conceito de quantidades negativas*: o “descer” não se distingue do “subir” - escrevera Kant - como não-A de A, mas é positivo ele próprio; e as quantidades ditas negativas não são, de fato, negações de quantidades, não-quantidades, mas grandezas positivas.

O fato relevante é que Kant exclui, terminantemente, a possibilidade de se falar em realidades negativas. Dito de outro modo, a *negação* (ou *não-ser*) de forma alguma pode ser considerada objetiva, real. Para Kant, “as coisas, os objetos sensíveis, os conteúdos empíricos ou os dados são sempre *positivos*: vale dizer - e note-se a sinonímia -, *existentes e reais*”²⁰.

É importante analisar, por isso, um ponto central da teoria kantiana, sobre o qual talvez gire, segundo Colletti, toda a *Crítica da razão pura*: pressuposto da própria distinção de “oposição real” e “oposição lógica” é a distinção de “pensamento” e “ser”, lógica e realidade, “possível” e “real” (ou, ainda, *causa cognoscendi* e *causa essendi*). Em outras palavras, para que uma coisa *exista*, não basta que seja logicamente possível. A existência²¹ não é *interna* à mente, não pode ser deduzida da lógica ou do pensamento: vem de fora. Ao homem é vedada a “intuição intelectual”:

ciências modernas e em dissenso com o “materialismo dialético” oficial. W. Harich, P. F. Linke e G. Klaus são alguns deles. O primeiro confirma a distinção kantiana de oposição lógica e oposição real, enquanto Linke - num ensaio “resoluto e coerente” - sustenta “a importância objetiva e materialista do princípio de não-contradição” e, contra os diamatiker, “a harmonia lógica de tudo o que é, a impossibilidade de contradições na realidade”; Klaus, por sua vez, no livro *Einführung in die formale Logik* (Berlim, 1959), reafirma o caráter objetivo, ôntico, do princípio aristotélico de não-contradição, acusando Hegel de ter sobrecarregado de equívocos o termo “contradição”, confundindo-o com o de “contrariedade” (uma conclusão, lembre-se, que é também a de Trendelenburg). N. Merker já fizera ampla referência à longa discussão dos alemães-orientais (*Über Fragen der Logik*, com ensaios publicados pela *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, a partir de 1953) no seu *Le origini della logica hegeliana*, Milão, Feltrinelli, 1961., p. 358-60 e passim.

²⁰ L. Colletti, *II*, p. 97.

²¹ Kant trata deste conceito principalmente em *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, trad. italiana in *Scritti precritici*, cit., p. 103 e segs.

só conhecemos o objeto apropriando-nos dele; não o criamos²². “Toda intuição possível a nós é sensível”²³.

Colletti vê aflorar aqui, ainda que timidamente, um certo “realismo”²⁴ por parte de Kant (marcado, é claro, pelo tão conhecido “fenomenismo”). A questão é complexa. Não há dúvida de que, para Kant, o pensamento e a lógica são insuficientes para conhecer o mundo: além do intelecto, é necessário um material empírico, algo extra-mental. Afinal, ele sempre ressaltou que o conhecimento é resultante de duas fontes, sensibilidade e intelecto: pela primeira, um objeto nos é “dado”; pela segunda, é “pensado”. O problema, porém, são as oscilações a respeito do que Kant considera “além dos limites do sensível”. A “coisa em si” resulta algo inatingível, uma vez que temos apenas representações dos “fenômenos”, pelas quais sabemos como nossa sensibilidade é afetada pelo objeto externo, mas nada sabemos de sua natureza.

Isto tudo poderia justificar as acusações de “fenomenismo”, de “agnosticismo”, de “idealismo subjetivo”, mas - anota Colletti - o próprio Kant rejeita tais conclusões. De outro modo, como interpretar a inclusão, na segunda edição da *Kritik* (1787)²⁵, de uma “refutação do idealismo”?

²² *II*, p. 97-8; ver também *PPF*, p. 27 e segs. Sobre este ponto, Colletti refere-se especificamente à Parte I, Seção II, parágr. 8 da *Crítica da Razão Pura*.

²³ I. Kant, *Crítica da Razão Pura* (trad. bras. V. Rohden e U. Moosburger), SP, Abril Cultural, col. “Os Pensadores”, 1980, p. 91.

²⁴ Se por realismo se entende, justamente, a afirmação de que o conhecimento não cria seus objetos, mas deles se apropria. J. M. Bochenski faz, a propósito, uma interessante observação: o pensamento *poucas coisas pode criar e essas são, no máximo, (...) imaginações sem correspondência na realidade, e, mesmo assim, constam, em geral, não de elementos criados de novo mas somente ligados entre si; - assim, por exemplo, quando me represento uma sereia, essa consta de uma metade que é mulher e de outra metade que é peixe; para imaginar e ‘conhecer’ uma sereia devo ter visto antes os elementos de que se compõe. (...) No conjunto simplesmente nos apropriamos de objetos que já existem e têm sua realidade fora de nosso conhecimento* (*Diretrizes do pensamento filosófico*, SP, EPU-Edusp, 6ª ed., 1977, págs. 50-1). Por outro lado, que exista em Kant um certo “realismo” também o comprova - segundo Colletti - a sua “teoria da verdade”, que é a mesma de Aristóteles, ou seja, a teoria da concordância ou correspondência entre pensamento e ser (*II*, p. 98 e n.). Kant, de fato, dá por pressuposta a “definição nominal da verdade” como “concordância do conhecimento com o seu objeto” (cf. *op. cit.*, p. 60).

²⁵ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, *cit.*, p. 145 e segs.; cf. Colletti, *PPF*, p. 28.

O próprio termo “fenômeno” tem, em Kant, bem outro significado que aquele que geralmente lhe é atribuído. Os fenômenos, de que ele fala, não são aparências ilusórias. São os fenômenos naturais (...) de que trata a Física mecânica de Newton. A própria “idealidade” do espaço - por discutível que seja este tese - nasce na Crítica de uma motivação anti-idealista. Posto que o “espaço” é diverso dos objetos a ele subjacentes, Kant deduz que, considerando-o “objetivo”, seríamos constringidos a atribuir realidade (como faz, exatamente, o “idealismo dogmático”) a um *Unding*, isto é, a uma não-coisa. (...) A “coisa em si”, que está além dos limites do mundo sensível, não é somente o objeto real inatingível. Mais freqüentemente, é o objeto ilusório e fictício da velha Metafísica: “um puro pensamento sem realidade”, como diz Kant; um parto fantástico da mente, como eram as “essências” ideais da velha Metafísica²⁶.

Para Kant, em resumo, a existência tem caráter extralógico, só pode ser alcançada além do conceito e fora da lógica. O ser “não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa”. Consideremos, sucintamente, o célebre argumento dos “cem táleres”:

²⁶ L. Colletti, *PPF*, p. 28-29 (ver ainda *IPF*, p. 22, em que o Autor afirma compartilhar essa concepção da “coisa em si” com Cassirer). Mais adiante (p. 29-30), Colletti observa também que, com isso, cai por terra o “Argumento ontológico” - as famosas provas formais da existência de Deus, contidas no *Monologion* e no *Prosligion*, de Santo Anselmo (1033-1109) -, que gozou de imensa fortuna na História da filosofia (passou, depois dele, por Descartes, Espinosa e Leibniz). Cai, portanto, a “prova” de que se pode deduzir o “ser” diretamente da atividade do pensamento. Ora, não sendo o ser um predicado ou conceito lógico, é impossível extrair da mente a sua existência. Depois de Kant, com efeito, a existência de Deus podia ainda ser objeto de fé, mas não mais objeto de demonstração racional. (É significativo, por isso mesmo, que o argumento tenha sido retomado por Hegel, que, no ano em que morreu, em Berlim (1831), ainda ministrava lições sobre “as provas da existência de Deus”). Anselmo segue, na verdade, a linha “platônica”, que vê no intelecto uma verdadeira forma de existência (cf. também N. Merker (Org.), *Storia della filosofia* (vol. I, L'età antica e medievale), Roma, Riuniti, 1984, p. 249-52).

*Cem táleres reais nada mais contém que cem táleres possíveis. Com efeito, visto que estes significam o conceito, aqueles porém o objeto e a sua posição em si mesma, no caso de este conter mais que aquele o meu conceito não representaria o objeto inteiro, e, por conseguinte, também não seria o seu conceito adequado. Mas para o estado das minhas posses há mais em cem táleres reais que no simples conceito deles (isto é, na sua possibilidade)*²⁷.

A verdade é que, para Kant, embora o conceito de um objeto possa conter “o que e o quanto quiser”, é preciso sair dele para conferir-lhe existência. A crítica à “prova ontológica da existência de Deus” é fulminante: mesmo que se considere útil a idéia de um “ente supremo” - resume ela -, o fato de ser “simplesmente idéia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que existe”; assim, “todo o esforço e trabalho empregados no tão célebre argumento ontológico (cartesiano) com respeito à existência de Deus a partir de conceitos foram portanto perdidos, e um homem tornar-se-ia mais rico de conhecimentos com base em simples idéias tampouco quanto um negociante enriqueceria se, para melhorar o seu estado, quisesse juntar alguns zeros ao seu dinheiro em caixa”²⁸.

Todos esses pontos - comenta Colletti - deixam ver melhor a diferença entre a *Kritik* kantiana e o chamado “idealismo clássico alemão”. É precisamente a “intuição intelectual”, excluída por Kant, que se tornará “o instrumento essencial da filosofia de Schelling e de Hegel”, para os quais o pensamento não só se representa o objeto, mas o produz. Desaparece o que a “bem determinada” antropologia kantiana não deixa escapar: o dado da naturalidade do homem, da sua finitude, da sua dependência de um mundo de objetos já dados. Desaparece também “a distinção entre as condições que ‘fazem alguma coisa ser’ e as condições lógicas pelas quais a coisa é ‘pensada’”. E a própria filosofia torna-se a exposição do ponto de vista de Deus”²⁹.

²⁷ I. Kant, *op. cit.*, Parte II, “Dial. Transc”, Livro II, cap. III, Seção Quarta, p. 300.

²⁸ *Ibid.*, p. 301.

²⁹ L. Colletti, *PPF*, p. 30.

A Concepção “Positiva” da Matéria

Tentemos, agora, dar conexão às linhas do discurso collettiano sobre Kant. 1) A distinção entre “oposição lógica” e “oposição real” pressupõe a distinção entre ser e pensamento; 2) esta última remete à tese do caráter extralógico da “existência”; 3) e ambas remetem àquilo que Della Volpe chamava *concepção positiva* do ser empírico ou sensível (desenvolvida por Colletti já na sua *Introdução* de 58 aos *Cadernos filosóficos*, de Lênin). Uma concepção parcial, obviamente, no caso de Kant, mais uma vez por causa do “fenomenismo”. Para esclarecer este último ponto, retomemos uma passagem fundamental da sua polêmica contra Leibniz:

*Um grande erro da escola leibniziano-wolffiana era o de fazer consistir a sensibilidade somente nas representações indistintas, e a intelectualidade nas distintas, e portanto de ver uma diferença somente formal (lógica) da consciência, em vez de real (psicológica), isto é, relativa não à forma, mas também ao conteúdo do pensamento. Desse modo fazia-se residir a sensibilidade somente numa falta (falta de clareza das representações parciais), isto é, na falta de distinção, e, ao contrário, a natureza da representação intelectual, na distinção; enquanto a sensibilidade é algo de muito positivo e constitui um acréscimo indispensável à representação do intelecto para produzir um conhecimento. - Leibniz é o verdadeiro culpado. Já que, ligado à escola platônica, admitia as intuições intelectuais puras inatas, ditas Idéias, que estariam na alma humana somente obscuras, e que, analisadas e iluminadas com atenção, nos dariam o conhecimento dos objetos tal como são em si mesmos*³⁰.

O texto evidencia que Leibniz parte das “idéias inatas”, ou seja, assume que o saber já está formado desde sempre. Ele não se põe a questão da *formação* do conhecimento. E temos que admitir que não existiria problema epistemológico, nem possibilidade de investigar a origem

³⁰ I. Kant, *Antropologia pragmática* (trad. it. G. Vidari, revista por A. Guerra), Roma-Bari, Laterza, 1985, nota ao parágr. 7, p. 23-4; no mesmo sentido a *Crítica da Razão Pura*, *cit.*, p. 50.

e a formação do conhecimento, se os elementos que compõem tudo isso não fossem, de fato, heterogêneos. Ora, assumindo a *concepção negativa* do elemento empírico-sensível - que implica a *identidade de pensamento e ser* -, Leibniz deve assumir também que “forma” e “conteúdo” estão unidos desde sempre e, portanto, que o saber já está formado, é inato; da mesma maneira, negando realidade ao sensível, deve transformar a idéia no real, isto é, torná-la hipóstase, substantificá-la³¹.

Em outras palavras, para Leibniz a *sensibilidade* nada acrescenta de próprio ao conhecimento como síntese de heterogêneos (“forma” intelectual e “conteúdo” empírico). Ele vê na heterogeneidade de sensibilidade e intelecto - à diferença de Kant - apenas uma diferença formal, lógica. O elemento empírico-sensível não tem realidade própria, é concebido como simples *negatividade*, simples *falta* (“falta de ser!”, exclama Colletti). O sensível é o próprio inteligível (identidade de pensamento e ser), apenas “obscuro” e “confuso”. Por isso, segundo o juízo de Kant, Leibniz é herdeiro da *concepção negativa* ou “platônica” do ser empírico-real. Eliminando a distinção entre “oposição lógica” e “oposição real”, entre contradição e contrariedade, essa concepção toma efetivamente o real como *não-ser*: o oposto real ou contrário (B) é convertido imediatamente em *negação lógica* (não-A).

Nada disso em Kant, cuja *concepção positiva* da matéria é exposta claramente na *Kritik*, em especial na “Nota à anfibiaologia dos conceitos de reflexão”, onde retoma a polêmica contra o “princípio de indiscernibilidade”, de Leibniz³². A anfibiaologia consiste na “confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno”³³, ou, em outros termos, na *idealização do empírico* e na correspondente *transposição do lógico no ontológico*. Vejamos de que modo se articulam estes dois decisivos temas críticos.

1) “Enganado pela anfibiaologia dos conceitos de reflexão” - diz Kant -, “construiu o célebre Leibniz *um sistema intelectual do mundo*”. Leibniz “acreditou conhecer a natureza íntima das coisas” comparando “todos os objetos apenas com o entendimento e com os conceitos abstratos e formais do seu pensamento”; ele “comparou todas as coisas entre si sim-

³¹ Cf. L. Colletti, *TI*, p. 100 e 101.

³² Cf. ainda Colletti, *op. cit.*, p. 102 e 138.

³³ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, *cit.*, p. 166.

plesmente mediante conceitos e não descobriu, como era natural, nenhuma outra diferença, além daquela pela qual o entendimento distingue os seus conceitos uns dos outros”; ele “não considerou originárias as condições da intuição sensível, que trazem consigo as suas próprias diferenças”, uma vez que “a sensibilidade era para ele somente um modo confuso de representação e nenhuma fonte peculiar de representações”; e, finalmente, “o fenômeno era para ele a representação da *coisa em si mesma*, embora tal representação seja distinta, segundo a forma lógica, do conhecimento pelo entendimento, uma vez que o fenômeno, pela falta habitual de análise, introduz no conceito de coisa uma certa mistura de representações acessórias que o entendimento sabe eliminar”³⁴. Leibniz, portanto, idealizou ou intelectualizou o empírico.

2) Transposição do lógico no ontológico, mediante a qual simples conexões lógicas são potencializadas a conexões reais. Leibniz “comparou entre si - simplesmente no entendimento - os objetos dos sentidos como coisas em geral” e, pelo fato de ter em vista “meramente os conceitos de tais objetos e não a sua posição na intuição, unicamente na qual os objetos podem ser dados”, acabou por estender “o seu princípio de indiscernibilidade - que vale simplesmente com respeito a conceitos de coisas em geral - também aos objetos dos sentidos (*mundus phaenomenon*)”. Acreditou, com isso, “ter conseguido uma não pequena ampliação do conhecimento da Natureza”³⁵.

Sintetizando:

*se no conceito de uma coisa em geral não se encontra uma certa distinção, então não pode ela tampouco ser encontrada nas coisas mesmas*³⁶.

³⁴ *Ibid.*, p. 166-7.

³⁵ *Ibid.*, p. 167.

³⁶ Sobre este ponto, M. Mugnai critica Colletti por permanecer restrito às objeções kantianas contra Leibniz. Mas, na ânsia de poupar Leibniz, é obrigado a atribuir “simplificações” a Kant, que se referiria muito mais ao sistema “leibniziano-wollfiano” que ao próprio. Ora, bastam as poucas passagens aqui citadas para verificar que Kant se refere, sim (e, freqüentemente, com ironia), ao “célebre Leibniz” - “o verdadeiro culpado” -, e apenas secundariamente aos seus seguidores e partidários. Para Mugnai, Leibniz não só “tinha

Esta, exatamente, a pressuposição em que se funda “o princípio dos indiscerníveis”. A indiscernibilidade lógica, assim, é pacificamente transposta na indiscernibilidade real, isto é, o que está no pensamento é transformado em substrato real. E, uma vez que

*no simples conceito de uma coisa qualquer abstraiu-se de várias condições necessárias de uma intuição, deste modo, por uma estranha precipitação, toma-se aquilo de que se abstrai por uma coisa que não pode ser encontrada em parte alguma e não se concede às coisas senão o que está contido em seu conceito*³⁷.

Note-se a conclusão de Kant: o erro está em não conceder às coisas “senão o que está contido no seu conceito”. E, se é preciso reconhecer que “o que convém ou contradiz universalmente a um conceito, convém ou contradiz também todo o particular contido sob aquele conceito (*dictum de omni et nullo*)”, é absurdo, porém, “modificar este princípio lógico de modo a que soasse assim: o que não está contido em um conceito universal, não o está também nos conceitos particulares subordinados a ele. Estes, com efeito, são conceitos particulares precisamente por conterem em si mais do que é pensado no conceito universal”³⁸.

O sentido do discurso - ressalta Colletti - não poderia ser mais transparente:

conhecimento da oposição real kantiana” (!), mas dela não extraiu qualquer consequência em relação à contradição lógica, e sequer ligou a oposição real ao princípio de não-contradição. Ao que parece, Mugnai critica Kant (que não seria um bom conhecedor de Leibniz) exatamente por sua originalidade, pelo fato de ele ter ido mais longe que Leibniz, de ter avançado em relação a este (cf. *Il mondo rovesciato. Contraddizione e "valore" in Marx*, Bolonha, Il Mulino, 1984, p. 73-5). Cabe observar, por fim, que já em *Il marxismo e Hegel* (p. 259) Colletti reconhecia que, tanto para Leibniz quanto para Kant, a regra do pensamento é o princípio de não-contradição. Só que, para este último - repita-se -, o princípio do pensamento não é o princípio da realidade, nem a possibilidade lógica é a possibilidade real.

³⁷ I. Kant, *op. cit.*, p. 171. Estes pontos - recorde-se - foram amplamente desenvolvidos por Colletti em *Il marxismo e Hegel*, especialmente p. 254-258.

³⁸ *Ibid.*

“a coisa particular ou real contém *mais* que a simples coisa pensada; o pensamento não esgota dentro de si a realidade; a possibilidade lógica não é a possibilidade real mesma”³⁹.

Portanto, na polêmica contra o “princípio de indiscernibilidade” de Leibniz, Kant assenta a sua concepção *positiva* em relação ao sensível. Na intuição (sensível) “está contido algo que de modo algum se encontra no simples conceito de uma coisa em geral”, e é este algo “a mais” - proveniente da “intuição externa” - que “fornece o *substratum*” do conhecimento⁴⁰. Isto significa que o substrato (o existente) não é o próprio conceito, mas algo extralógico.

Como vimos, a concepção negativa da matéria - cultivada por Leibniz e pela velha metafísica - anula a distinção entre “oposição lógica” e “oposição real” e, desse modo, as realidades “contrárias” são convertidas em simples “negação lógica”. O exemplo de Kant: todos os males - segundo o “sistema leibniziano-wolffiano” - “não são senão efeitos dos limites das criaturas, isto é, negações, porque estas são a única oposição da realidade”. Daí o “princípio de indiscernibilidade”, com base no qual Leibniz e seus seguidores consideram não apenas possível, mas também natural, reunir em um único ente toda a realidade, sem se preocupar com alguma oposição, porque não conhecem outra além da de contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é supresso), não porém a da anulação recíproca, já que um fundamento real suprime o efeito de outro (...). A Monadologia de Leibniz não possui simplesmente nenhum outro fundamento a não ser o fato que este filósofo representou a diferença do interno e do externo meramente na relação com o entendimento.⁴¹

E, posto que “tudo é somente interno”, não é de se estranhar a “*harmonia preestabelecida*”. Contra esta concepção, Kant retoma os argumentos sobre a distinção de oposição lógica e *Realrepugnantz*:

O princípio de que as realidades (enquanto simples afirmações) jamais se opõem logicamente entre si é uma proposição totalmente ver-

³⁹ L. Colletti, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁰ I. Kant, *op. cit.*, p. 172; cf. também Colletti, *TI*, p. 102.

⁴¹ I. Kant, *ibid.*, p. 168.

*dadeira sobre a relação dos conceitos, mas não significa nada (...) com vista à Natureza*⁴².

Portanto, que Kant tenha, apesar dos limites do “fenomenismo”, uma concepção *positiva* do ser empírico-sensível, não há dúvida - este tem origem e natureza extraconceituais, é heterogêneo em relação ao pensamento. Ainda que, como “fenômeno” (em termos kantianos), seja dependente da subjetividade humana, o elemento empírico-sensível é independente em relação ao intelecto ou entendimento. O sensível é o “positivo” que fornece o *substrato* do juízo⁴³.

Disso resultam, precisamente, as três conseqüências assinaladas no início deste tópico: 1) A “existência” é, por origem e natureza, extralógica: não é conceito ou predicado; 2) “pensamento” e “ser”, por serem heterogêneos, implicam a distinção entre oposição lógica e oposição real; 3) não podendo jamais o existente empírico ser algo *negativo* (*não-ser*), aquilo que na *Realrepugnantz* figura como “negativo” é, na verdade, algo “positivo”: o “negativo” não pode ser confundido com a *negação lógica* (o oposto-contraditório: como “não-branco” em relação a “branco”), porque é um oposto “contrário”, real (como “branco” em relação a “negro”).

*Se assim não fosse” - afirma Colletti -, “se o real pudesse ser considerado como um negativo e, portanto, como não-ser, a distinção entre as duas oposições cairia. A ‘oposição real’ e a ‘contradição lógica’ se confundiriam. E, assim, o oposto-contrário e o oposto-contraditório*⁴⁴.

É por tudo isso que Colletti atribui a Kant uma importância decisiva. Sob um ponto de vista estritamente epistemológico - já dissera ele na *Entrevista* -, Kant “é o único grande pensador moderno” que pode ajudar a construir uma “teoria realista” do conhecimento. Bem entendido, o Kant da *Crítica da Razão Pura*, não o da *Razão Prática*. Pode-se questionar (como o fez, por exemplo, P. Anderson⁴⁵ ao próprio Colletti) se é

⁴² *Ibid.*, p. 167.

⁴³ Cf. L. Colletti, *II*, p. 102-3.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103-4.

⁴⁵ *IPF*, p. 17 e segs.

lícito estabelecer uma distinção tão nítida. A resposta está no próprio Kant, cuja distinção entre conhecimento e moralidade é fundamental. A distância em relação a Hegel, como se vê, é grande: neste, “não há separação entre o reino da ética e da política e o reino da lógica, (...) inextricavelmente ligados num único sistema”⁴⁶.

A *Kritik* é essencialmente uma investigação sobre as condições que tornam possível um conhecimento efetivo (que, para Kant, era a ciência newtoniana). Sua tese central é que não há conhecimento senão dos “objetos da experiência”: o pensamento não pode ultrapassar os limites do mundo sensível; aventurando-se no “supra-sensível”, a razão só produz sonhos e ilusões⁴⁷. De um lado, portanto, o saber efetivo; do outro, as fantasias da velha metafísica (vide Leibniz), quando a razão é deixada a si mesma. Para Colletti, trata-se daquilo que hoje se designa como “princípio de demarcação” entre ciência e metafísica⁴⁸.

As ilusões do metafísico - compara Kant - são idênticas às de uma pomba: “Enquanto no livre vôo fende o ar do qual sente a resistência, a leve pomba poderia representar-se ser ainda mais bem-sucedida no espaço sem ar” (ignorando que o meio que lhe resiste é o mesmo que lhe permite sustentar-se no vôo). Platão não fez diferente: “abandonou o mundo sensível porque este estabelece limites tão estreitos ao entendimento, e sobre as asas das idéias aventurou-se além do primeiro no espaço vazio do entendimento puro”⁴⁹.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁷ Nos *Sonhos de um Visionário* - quinze anos antes da *Kritik* (1766) -, citando Aristóteles (“Na vigília, temos um mundo em comum; sonhando, cada qual tem seu próprio mundo”), Kant chamava Wolff e Crusius de sonhadores, porque fechados no seu próprio mundo: *Defronte aos arquitetos dos diversos mundos ideais suspensos no ar, dos quais cada um, tranqüilo, ocupa o seu mundo com exclusão dos outros, estando um na ordem das coisas que Wolff construiu com pouco material de experiência, mas muitos conceitos sub-reptícios, e outro naquele que Crusius produziu do nada com a mágica força de algumas palavras, pensável e impensável, nós, diante das contradições das suas visões, pacientemente aguardaremos até que estes senhores tenham saído do sonho* (*Scritti precritici*, cit., p. 373-4; vale observar que a frase que Kant atribui a Aristóteles é, na verdade, de Heráclito, cf. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 1901, fragm. 89, cit. na *Nota (13)* do Trad. dos *Scritti*, p. 407).

⁴⁸ L. Colletti, *PPF*, p. 26.

⁴⁹ I. Kant, *Crítica*, cit., p. 26.

A metafísica clássica era “dogmática”, para Kant, justamente por ter “a pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos”⁵⁰. Como enfatiza também G. Lebrun,

*era preciso escolher entre, de um lado, a doutrina leibniziana do mundo substancial e, de outro, as concepções do espaço e da matéria impostos pela geometria e a física. É essa escolha que tem por nome ‘idealismo transcendental’ e que, fazendo soçobrar no misticismo e no conto de fadas todo o passado filosófico de Platão até Leibniz, inaugura a filosofia moderna*⁵¹.

Para um leitor de Kant - acrescenta Lebrun -, é curioso

*ver o quanto esse movimento de pensamento exemplar, essa atenção minuciosa aos requisitos e às condições de possibilidade da ciência (...) foram quase sempre ignorados e deformados”. E isto não pelo desconhecimento dos textos. O problema é bem mais grave: “Deve-se ver nisso a revanche da metafísica contra a ciência e a filosofia atenta às suas exigências. Hegel começou por escarnecer o ‘escrúpulo crítico’ de Kant - mas Hegel foi também aquele que demonstrava dialeticamente que não pode existir mais de sete planetas, no mesmo ano em que se descobria um oitavo. Com Hegel recomeça a pretensão metafísica de reger as ciências ou de fazer concorrência a elas*⁵².

Kant está próximo de Hume, a quem atribui seu despertar do “sono dogmático”. É preciso, portanto, entendê-lo à luz da radical crítica humeana à indução e ao princípio de causa. Se bem que - como alerta Colletti - ele tenha invertido o problema com a sua “revolução copernicana”. Mas, sem cortar a ligação com o empirismo e, muito menos, com as ciências: “A existência do saber científico é estabelecida e

⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁵¹ G. Lebrun, *Sobre Kant*, SP, Iluminuras/Edusp, 1993, p. 35.

⁵² *Ibid.* Mais adiante, Lebrun adverte: Não que eu entenda por ‘filosofia’ um positivismo sumário: mas sim a crítica, constantemente retomada, de toda metafísica (incluindo, aliás, o positivismo), o questionamento dos dogmas e das falsas evidências em nome dos quais preferimos suspeitar dos resultados científicos e não de nossos preconceitos (p. 35-6).

permanece, para ele, fora de discussão”. O importante é perceber a nova função que Kant atribui ao intelecto como “legislador da Natureza”. Nada a ver “com o sujeito demiúrgico das filosofias românticas”: trata-se, na verdade, da função - própria das teorias científicas - de antecipação da experiência⁵³.

De fato - escreve Kant -, “quando Galileu deixou suas esferas rolarem sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido”, deu-se conta de que a Razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a Natureza a responder às suas perguntas, mas sem se deixar conduzir por ela como se estivesse presa a um laço; do contrário, observações feitas ao acaso, sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita⁵⁴.

Neste ponto, Colletti compartilha com Popper, apesar das críticas (ver adiante), a interpretação de Kant como “o filósofo que coroa o Iluminismo”: Kant seria, exagera ele, “fundamentalmente um filósofo da ciência”, e não haveria uma linha de continuidade entre ele e os filósofos do idealismo clássico alemão. Dito de outra maneira, Kant não é o precursor da “filosofia romântica” de Fichte, Schelling e Hegel (uma “lenda” que nasceu com Kuno Fischer e B. Spaventa e prosseguiu na Alemanha com R. Kroner e, na Itália, com Croce e Gentile).

De resto, um testemunho decisivo contra esta opinião está - segundo Colletti - na própria obra de Hegel, que é, nos seus dois terços, “uma feroz polêmica contra Kant”⁵⁵. Aos olhos de Hegel, Kant é um empirista: na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (parágr. 40), ele figura lado a lado com Hume como exemplo da “segunda posição do pensamento em relação à objetividade”. Tanto quanto o empirismo, a filosofia crítica é condenada por aceitar “a experiência como único campo dos conhecimentos”⁵⁶. Na mesma obra (parágr. 51, nota), Hegel considera “bárbara” e “trivial” a crítica kantiana da “prova ontológica”, ao mesmo tempo em

⁵³ PFP, p. 31. Ver também “Hume e a astúcia de Kant”, de G. Lebrun, *ibid.*, p. 9 e segs.

⁵⁴ I. Kant, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁵ L. Colletti, PFP, p. 31-2 e 86.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (trad. Croce), Roma-Bari, Laterza, 5ª ed. na “Univ. Laterza”, 1980, p. 50.

que ataca “aqueles que não se cansam de repetir (...) que *pensamento e ser são diversos*”⁵⁷.

Procede daí a reavaliação que Colletti faz da obra kantiana. Ele sempre deixou explícito que seu interesse por Kant nada tem em comum com o dos “revisionistas” alemães da Segunda Internacional, como E. Bernstein e C. Schmidt, que eram atraídos pela “filosofia moral”:

*Eu procurei, ao contrário, reavaliar a contribuição de Kant à epistemologia, opondo-o à herança de Hegel. Com efeito, a minha interpretação de Kant é a mesma que lhe deu Hegel - com a diferença de que, enquanto Hegel rejeitou a posição de Kant, eu a defendi*⁵⁸.

O problema é que Kant sempre foi visto - particularmente na cultura italiana - com os olhos de Hegel, isto é, interpretado em função deste. Por longo tempo, a *Crítica* foi lida simplesmente para se aprender como estava “superada”:

*Este estado-de-coisas foi ulteriormente reforçado e agravado, no segundo pós-guerra, pela propagação do marxismo*⁵⁹.

III - O Princípio de Não-Contradição em Aristóteles e em Kant

A releitura collettiana de Kant - que sustenta a interpretação do *rapporto Marx-Hegel* - relaciona os seguintes pontos básicos:

1) A concepção negativa ou “platônica” do ser empírico-sensível, que vê a matéria como *não-ser*, anulando a distinção entre contradição e contrariedade, entre *oposição lógica* e *oposição real*. Exatamente por tomar o real como *não-ser*, essa concepção - segundo Colletti - “transforma

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65-6. Aprofundo o tema nos capítulos 10-11 de meu livro.

⁵⁸ *IPF*, p. 21. Por ter sempre em mente o Kant estudioso da física, Colletti às vezes pode dar a impressão de interpretá-lo de modo parcial ou mutilador. Sobre o “outro” Kant, de fato, ele guarda silêncio.

⁵⁹ L. Colletti, *PF*, p. 32.

imediatamente o ‘contrário’ ou ‘oposto real’ (B) na simples *negação lógica* (não-A)”⁶⁰. É o que Kant já identificava em Leibniz, para o qual “todos os males - por exemplo - não são senão efeitos dos limites das criaturas, isto é, negações, porque estas são a única oposição da realidade”⁶¹. Eis o “princípio da indiscernibilidade”, fundado no pressuposto de que, “se no conceito de uma coisa em geral não se encontra uma certa distinção, então não pode ela tampouco ser encontrada nas coisas mesmas”⁶². Isto significa simplesmente que, se não existe contradição lógica entre os conceitos, não há também oposição real entre as coisas. Por isso - analisa Kant -, “os partidários de Leibniz consideram não apenas possível, mas também natural, reunir em um único ente toda a realidade, sem se preocupar com alguma oposição, porque não conhecem outra além da de contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é suprimido), não, porém, a da anulação recíproca, já que um fundamento real suprime o efeito de outro”. Daí a “*harmonia preestabelecida*”⁶³.

2) Essa concepção negativa ou “platônica” da matéria é compartilhada por Hegel, para quem - como se sabe - o finito não é um verdadeiro ser, é ideal e, portanto, imediatamente *negação lógica*; em outras palavras, também em Hegel o “contrário” ou “oposto real” é reduzido a oposto “contraditório”. Mas, há uma diferença em relação a Leibniz: este exclui e refuta a contradição, enquanto Hegel a inclui e afirma, tentando compor os contraditórios numa unidade - a *coincidentia oppositorum* -, como se tivessem um gênero em comum, à maneira dos “contrários” aristotélicos. Colletti aponta aqui um dado importante: em Aristóteles, é um gênero *empírico* que abrange os contrários, ao passo que, em Hegel, a unidade dos contraditórios é o Absoluto; para ele, os contraditórios - que são os opostos mais exclusivos - são componíveis, isto é, são opostos que se implicam e se incluem.

⁶⁰ *TI*, p. 138 (resumirei aqui as conclusões desenvolvidas às p. 138-40).

⁶¹ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, *cit.*, p. 168.

⁶² *Ibid.*, p. 171.

⁶³ *Ibid.*, p. 168 (troquei o termo “supresso” por “suprimido”).

3) A concepção negativa da matéria em Hegel, ao transformar o real (ou positivo) em negativo lógico, dá origem justamente à tese de que “todas as coisas são contraditórias em si mesmas”, ou seja, de que a matéria é contraditória. Daí a *dialética do finito*, que, por “ingenuidade filosófica”, o marxismo assume como a forma moderna do materialismo.

4) A tese de que a matéria é contradição é, para Colletti, a tentativa extrema de liquidar o materialismo ou - nos termos da epistemologia - o *realismo empírico*. Dizer que o finito é negação de si próprio é dizer que o finito é ideal, isto é, interno à Idéia; isto implica, de fato, a inconsistência do finito (não tem verdadeiro ser) e também a negação do caráter extralógico da existência - cuja afirmação constitui, em Kant, a própria base da distinção entre “oposição lógica” e “oposição real”.

5) Em suma, a tese de que existem “contradições reais” destrói ao mesmo tempo o princípio de não-contradição e o caráter extralógico da existência. É que realismo empírico e princípio de não-contradição estão unidos “para a vida e para a morte”: caindo um, cai também o outro.

Para enfrentar estas questões, impõe-se uma incursão no Livro IV da *Metafísica*, onde Aristóteles - em polêmica com os “seguidores de Heráclito” em geral, ou seja, com os “dialéticos da matéria” daquela época - trata especificamente do princípio de não-contradição, segundo o qual - recorde-se - “é impossível que o mesmo atributo, ao mesmo tempo, pertença e não pertença ao mesmo objeto e na mesma relação”⁶⁴.

A Polêmica com os Antigos “Dialéticos da Matéria”

Contra os seguidores de Heráclito, Aristóteles afirma que a não-contradição constitui “o mais seguro de todos os princípios” e considera inconcebível que alguém possa crer “que a mesma coisa seja e não seja, como pensam alguns que Heráclito tenha afirmado”⁶⁵. O argumento fun-

⁶⁴ Cf. acima, nota 3. Colletti aborda o tema deste capítulo na parte final de *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, II, p. 141 e segs.

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 10-25 (comparo a trad. de A. Russo com as de W. D. Ross e L. Vallandro, cits.).

damental contra os dialéticos - comenta Colletti, citando G. Reale - é que, se de algo real se predicam ao mesmo tempo os contraditórios, confundem-se duas coisas extremamente diversas: o *sujeito* do juízo (ou substrato = significar uma coisa única) e o *predicado* (significar o atributo de uma coisa). Exemplifiquemos: se se troca o predicado “o homem é branco” com a afirmação “o homem é um animal bípede” (que é significar o sujeito ou substrato = a própria coisa), é possível concluir que - sendo “branco” não-homem - o homem é tanto “homem” quanto “não-homem”⁶⁶. Escreve Aristóteles:

*Admitamos, então, como dissemos a princípio, que o nome significa alguma coisa, e uma só coisa. Em verdade, é impossível que “ser homem” tenha o mesmo significado que “não-ser homem”, se é exato que o termo “homem” significa não só o atributo de uma única coisa, mas também a própria (...) coisa (de fato, nós não consideramos que a expressão “significar uma única coisa” se identifique com a expressão “significar um atributo qualquer de uma única coisa”, já que neste caso os termos “músico”, “branco” e “homem” teriam um só significado, e por conseqüência todas essas coisas seriam uma só coisa, pois viriam a ser sinônimas*⁶⁷.

À primeira vista, parece que Aristóteles se preocupa essencialmente com o *significado*, com a *forma* das afirmações, enfim, com um problema semântico. Ele afirma que “não ter um significado só equivale a não ter significado algum”, e com isso cairia a própria possibilidade do discurso, já que “é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa”, e “o nome tem um significado, um só significado”⁶⁸. Mas o argumento aristotélico vai mais longe:

*O nosso problema não é saber se ‘homem’ é ou não é enquanto nome, mas enquanto objeto real*⁶⁹.

⁶⁶ L. Colletti, *ibid.*, p. 141-2.

⁶⁷ *Metaf.*, cit., 1006b 10-15.

⁶⁸ *Ibid.*, 1006b 5-10.

⁶⁹ *Ibid.*, 1006b 20.

Aristóteles ataca diretamente o problema da realidade, isto é, o problema da *existência*. Sua crítica aos “dialéticos da matéria” - segundo Colletti - é baseada no fato de que estes, reduzindo o “significar uma coisa única” a “significar o atributo ou predicado de uma coisa”, anulam justamente o *substrato* ou *ente real*, isto é, “reduzem o *sujeito* ou *hypokéimenon* a um *predicado* ele próprio”⁷⁰.

Rejeitar o princípio de não-contradição, portanto, é negar a *substância* e a *essência* das coisas, uma vez que os negadores desse princípio são “forçados a afirmar que todas as coisas são acidentais” (ou seja, são atributo ou predicado) e que “não existe isso que se chama ‘ser essencialmente um homem’ ou ‘um animal’”. Ora, afirmar isto significa - para Aristóteles - identificar “ser homem” com “ser não-homem” ou “não-ser homem”, e os que assim procedem são forçados a admitir que “não pode haver tal definição de coisa alguma” e que “todas as coisas são acidentais”. Entretanto, “se se afirma que todas as coisas são acidentais, não haverá um objeto primário em virtude do qual os próprios acidentes existam, uma vez que o acidente significa sempre o predicado de qualquer substrato”. Conclusão:

*Algo deve haver que denote substância; e, sendo assim, está demonstrado que não é possível predicar termos contraditórios ao mesmo tempo*⁷¹.

Colletti chama a atenção para a importância desse argumento, que está na distinção de ente real (ou existente) e predicados lógicos: é impossível que o substrato ou substância primeira se converta em predicado ou categoria lógica. Disso se pode extrair, segundo ele, duas conclusões fundamentais: a) como os “dialéticos da matéria” negam o princípio de não-contradição, devem suprimir também a “substância primeira” (ou substrato material), que é reduzida a predicado lógico; b) já a afirmação do princípio de não-contradição repousa “no reconhecimento da irreducibilidade do sujeito-substrato às outras categorias: o que significa que a distinção aristotélica entre a ‘substância primeira’ e as outras

⁷⁰ L. Colletti, *II*, p. 143.

⁷¹ *Metaf.*, 1007a 20-25, 30-35 e 1007b 15.

categorias exprime, literalmente, o mesmo princípio que, nos tempos modernos, será recuperado por Kant com a afirmação capital de que o ‘ser não é um predicado’, ou de que *a existência é de natureza e origem extralógicas*⁷².

Eis um tema que já transparece na crítica de Aristóteles à platônica “doutrina das Idéias”, que o conduziria à “descoberta de que a verdadeira realidade, aquela que precede os conceitos e é sua condição, não é o mundo das idéias, mas o mundo da experiência, que é constituído de realidades individuais, concretas”, apreendidas através dos sentidos⁷³. É o que Berti considera “a grande descoberta” de Aristóteles: a do *substrato*, precisamente.

Acompanhemos mais algumas passagens da polêmica contra os “dialéticos da matéria”. Depois de dizer que é impossível predicar termos contraditórios ao mesmo tempo, Aristóteles acrescenta que “se as declarações contraditórias relativas ao mesmo objeto são verdadeiras ao mesmo tempo, evidentemente tudo será uma coisa só”: por exemplo, “uma trirreme, um muro e um homem”. Como para Anaxágoras, “todas as coisas serão confusas, e portanto nenhuma coisa singular teria autêntica existência”⁷⁴. E Aristóteles volta-se outra vez contra os negadores do princípio de não-contradição, que põem tudo em movimento e mudança permanentes, como fazem os que “se dizem seguidores de Heráclito”. O exemplo é Crátilo, que, criticando o mestre por “ter dito que é impossível entrar duas vezes no mesmo rio”, considerava que “isso não se pode fazer sequer uma vez”. Eis a objeção de Aristóteles:

*Em verdade, os que afirmam que as coisas ao mesmo tempo são e não são, deveriam afirmar que tudo está em repouso, e não em movimento; pois, se todos os atributos já pertencem a todos os sujeitos, não há nada em que um ser possa mudar-se*⁷⁵.

A esses defensores da concepção dialética da matéria e da contraditoriedade do sensível, Aristóteles opõe uma concepção a-

⁷² L. Colletti, *ibid.*, p. 143-4.

⁷³ Cf. E. Berti, *Perfil de Aristotele*, Roma, Studium, 2ª ed., p. 86.

⁷⁴ *Metaf.*, 1007b 20-25.

⁷⁵ *Ibid.*, 1010a 10-15 e 35.

dialética⁷⁶, atacando o “idealismo subjetivo”. Como viu bem Ross, “a percepção sensível propriamente dita, livre de toda a mistura de associação e de interpretação, é infalível”. Nenhum sentido se autocontradiz a respeito da coisa sentida, já que não fornece, “ao mesmo tempo, informação oposta sobre o objeto que lhe é próprio”⁷⁷. “O mesmo vinho pode” - comenta Ross, referindo-se à passagem 1010b 15-25 da *Metafísica* -, “se ele próprio ou o corpo daquele que o prova sofreu uma mudança, parecer num dado momento doce e noutra não; mas a doçura não mudou. Aquilo que é doce deve cumprir sempre as mesmas condições. (...) A mesma coisa não aparece diferente ao mesmo sentido, a respeito do mesmo, debaixo das mesmas condições, no mesmo momento”⁷⁸.

Não surpreende, assim, a recíproca implicação do princípio de não-contradição e do *realismo empírico*, confirmada também aqui pela teoria da *sensação*. O sensível jamais pode ser reduzido ao que sente, pois - diz Aristóteles - “se apenas o sensível existe, nada haveria se não existissem seres animados, já que sem estes não existiria sequer a sensação”. E conclui que “é impossível que os substratos, que produzem a sensação, não existam também sem a sensação”, posto que “a sensação não é sensação de si mesma, mas existe também algo diverso fora da própria sensação, e é indispensável pressupor a existência deste algo como anterior à sensação”⁷⁹.

É a partir desta concepção *positiva* do sensível que Aristóteles critica o platonismo, no Livro I da *Metafísica*, ressaltando-lhe a concepção *negativa*:

Tendo-se familiarizado desde jovem com Crátilo e com as doutrinas heracliteanas (de que todas as coisas sensíveis se encontram sempre em estado de fluxo e não se pode ter conhecimento delas), manteve mais tarde essas opiniões. Sócrates, no entanto, ocupava-se com questões éticas e negligenciava o mundo natural como um todo, mas

⁷⁶ L. Colletti, *TI*, p. 147.

⁷⁷ W. D. Ross, *Aristóteles*, Lisboa, D. Quixote, 1987, p. 168-9.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁹ *Metaf.*, 1010b 30-35.v.

buscava o universal nessas questões éticas e, pela primeira vez, aplicou o pensamento às definições. Platão aceitou a sua doutrina, sustentando, porém, que o problema não dizia respeito às coisas sensíveis e sim a entidades de outra espécie - por esta razão, a definição comum não podia versar sobre qualquer coisa sensível, uma vez que estas mudavam constantemente. A essa outra espécie de coisas ele chamou Idéias⁸⁰.

Segundo a doutrina platônica, portanto, as Idéias possuem o caráter de “realidades objetivas, extramentais e distintas das realidades sensíveis”, e isto é resultado do encontro, no pensamento de Platão, da mencionada tese de Heráclito e da tese de Sócrates, para o qual a ciência trata dos universais. Em Platão e seus seguidores ocorre uma identificação do sistema dos conceitos com uma verdadeira ordem da realidade, “distinta e superior à do mundo empírico”⁸¹.

Concepção *negativa* do sensível: o elemento empírico-sensível “não é”, não tem verdadeira realidade; substantificação do abstrato ou universal lógico: a Idéia toma a função do ser, já que algo deve servir de “substrato” ou “fundamento” - são as duas faces de uma moeda, na síntese de Colletti⁸².

Kant, a Tradição Moderna e os Epistemólogos

Resta ver, agora, os encontros e desencontros de Kant com Aristóteles no que diz respeito ao princípio de não-contradição. Na concepção aristotélica, está claro que este princípio tem validade lógica e ontológica, ou seja, é tanto princípio da “contradição a evitar” quanto princípio de “determinação real”. Já para a tradição escolástico-racionalista o princípio clássico-aristotélico é apenas *princípio de identidade*, puramente *formal*: em Leibniz, refere-se às “verdades de razão”; em Kant, torna-se

⁸⁰ *Ibid.*, 987a 32 a 987b 5-10.

⁸¹ Ver, a propósito, E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Pádua, Cedam, 1977., p. 99, 103 e 454.

⁸² *TI*, p. 149.

“princípio supremo dos juízos analíticos”. Ao contrário de Aristóteles, o fundamento, aqui, já não é o *individual*, mas o *universal* na sua forma mais abstrata (a forma tautológica)⁸³. Basta lembrar que só o individual pode ser substância: a crítica da doutrina das Idéias conduz Aristóteles a formular uma nova doutrina - a da *substância individual*, segundo Berti⁸⁴.

O princípio clássico-aristotélico acaba sendo apenas identidade do pensamento consigo mesmo, em vez de correspondência do pensamento com a realidade. Contra essa interpretação também se volta Trendelenburg, reconhecendo que o individual fundamenta o princípio. Questiona ele:

A lógica formal pretende chamar-se aristotélica e busca a proteção deste grande nome. Tem direito de fazê-lo? Permanece fiel ao fundador da ciência lógica?

A resposta:

Notamos aqui uma diferença essencial. Aristóteles não exprime em absoluto a intenção de conceber as formas do pensamento unicamente a partir de si mesmas. Uma tal separação é estranha a Aristóteles e é uma descoberta moderna. Ciência e opinião são para ele, por uma parte, também condicionadas pelo objeto. (...) A expressão que Aristóteles dá (ao princípio de não-contradição) distancia-se notavelmente da maneira puramente lógica em que é entendido pelos modernos⁸⁵.

Este o significado rigorosamente aristotélico da crítica trendelenburguiana, significado que - na visão de Rossi - “não só basta para diferenciá-la radicalmente da de Schelling e dos teístas especulativos, mas (...) o aproxima, do ponto de vista da metodologia lógica, tão essencialmente da crítica anti-hegeliana do jovem Marx, a ponto de torná-lo um dos seus mais rigorosos e imediatos precursores históricos”⁸⁶.

⁸³ Cf. *II*, p. 150.

⁸⁴ *Profilo di Aristotele*, cit., p. 83.

⁸⁵ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit. por Colletti, *II*, p. 150-1.

⁸⁶ M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Milão, Feltrinelli, 2ª ed. na Col. SC/10, 1977, vol. III, p. 63.

Trendelenburg indica com precisão onde está a diferença em relação à tradição moderna. Após enunciar o princípio de não-contradição, acrescenta que “nesta cerrada formulação Aristóteles luta claramente para alcançar um ponto indivisível nas coisas” - (e trata-se, na observação de Colletti, justamente da individualidade, ou pontualidade, ou univocidade do substrato) - “que, como tal, deva ser em si determinado de modo a excluir a ambigüidade ou equivocidade de concepção por parte do pensamento”. Não é o que ocorre em Kant, que, separando a lógica formal da referência à realidade, “apagou o último traço de origem metafísica (leia-se: ontológica) que ainda era perceptível no princípio, recordando que, na expressão segundo a qual A não pode ser ao mesmo tempo (*zugleich*) não-A, a determinação temporal ‘*zugleich*’ não se referia de modo algum à lógica”⁸⁷.

Para Kant, o princípio de não-contradição só se aplica à coerência formal do pensamento: é apenas um *principium rationis*, que não se estende à *possibilidade real* e tampouco engloba a *correspondência entre pensamento e realidade*. Palpável, aqui, seu *apriorismo*, como aponta Colletti:

Kant considera que pode haver coerência formal do pensamento consigo mesmo, prescindindo da sua congruência com a realidade e, portanto, independentemente do fato de que ao pensamento seja dado um objeto para pensar.

Um pensamento contraditório quanto à forma é inegavelmente um pensamento que se autodestrói e se anula, mas “se a coerência é respeitada e a contradição lógica não aparece, o pensamento poderá subsistir (...) também independentemente da referência à realidade. Nesse caso, será ‘vazio’, mas não nulo. Isto é, subsistirá como *a priori*”⁸⁸.

Não é por acaso que Kant distingue pensar (*denken*) e conhecer (*erkennen*). Diferentemente de Aristóteles, para o qual “é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa”⁸⁹, Kant acha possível haver pensamento mesmo sem referência ao objeto. A coerência do pensamen-

⁸⁷ A. Trendelenburg, cit. por Colletti, *II*, p. 151.

⁸⁸ L. Colletti, *II*, p. 151-2.

⁸⁹ *Op. cit.*, 1006b 10-12, já cit.

to consigo próprio, ainda que condição insuficiente, é *conditio sine qua non* da verdade.

Por isso tudo - admite o próprio Colletti -, é preciso muita cautela ao se proceder a uma aproximação de Aristóteles e Kant. O ponto de encontro entre os dois deixa ver melhor também o desencontro. Mas Colletti não hesita em afirmar que eles se tocam, pelo menos, numa questão fundamental: a teoria aristotélica da “substância primeira” - segundo a qual o objeto individual nunca pode ser convertido em predicado lógico nem confundido com as outras categorias - encontra ressonância na tese kantiana sobre o *caráter extralógico da existência* (a existência não é predicado).

O ponto de desencontro: em Kant, não há possibilidade de relação entre princípio de realidade e princípio lógico; em Aristóteles, princípio de realidade e princípio lógico estão unidos: sua “teoria da *ousia*, isto é, da diversidade do substrato em relação às outras categorias (e, portanto, da irreduzibilidade do ‘sujeito’ ao ‘predicado’), concorre para a fundação do princípio de não-contradição”, demonstrando como os negadores dialéticos desse princípio são obrigados a negar também *todo ente real* - tudo é reduzido a acidente e, assim, a predicado⁹⁰.

Qualquer que seja a diferença, porém, uma coisa não se pode negar: a persistência, no pensamento kantiano, de motivos aristotélicos. De tal modo que Kant pode ser considerado o verdadeiro “Aristóteles moderno”, e não - ironiza Colletti - “aquele outro que tanta influência teve sobre Marx”. Entre estas inspirações, destaca-se a retomada da *teoria da verdade como correspondência* e a original elaboração que Kant dá - no momento em que mais se afasta de Leibniz e da tradição do racionalismo abstrato - à distinção de “princípio lógico” e “princípio real”⁹¹.

Para ver isto mais de perto, é preciso retornar a um escrito pré-crítico de Kant: o chamado *Beweisgrund* (*O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*), elaborado à mesma época da *Tentativa para Introduzir na Filosofia o Conceito de Quantidades Negativas*. Como já vimos, estes escritos de 1763 influenciaram profundamente a obra de Colletti nos anos 70: a distinção entre *Widerspruch* e *Realopposition*, ali de-

⁹⁰ Cf. L. Colletti, *TI*, p. 152-3.

⁹¹ *Ibid.*, p. 153.

envolvida, levou-o à definitiva conclusão de que Marx era prisioneiro da dialética hegeliana, mesmo nas suas análises científicas, como *O Capital*⁹².

No *Beweisgrund*, Kant mantém a exclusão da contradição lógica, pois o pensamento que é contraditório se anula: um triângulo quadrado é impensável e impossível, já que o *possível* é o que é *pensável* com coerência formal, isto é, o pensamento que não se contradiz⁹³. Kant chega a descobrir aqui - segundo Colletti - uma nova relação entre “princípio lógico” e “princípio real”, premido “pela necessidade de dar a razão da diferença entre lógica e realidade (e, portanto, também entre a ‘oposição lógica’ e a ‘oposição real’, entre a contradição e a contrariedade)”⁹⁴.

Colletti toma como ponto de partida o *argumento ontológico* - que Kant chama de “prova cartesiana” -, na seguinte passagem:

Se do conceito do puramente possível como princípio se devesse concluir a existência como consequência, dever-se-ia poder encontrar neste conceito do possível a dita existência mediante a sua análise; já que não há outra dedução de uma consequência de um conceito de possível senão por meio da análise lógica. Em tal caso deveria a existência, como predicado, estar contida no possível⁹⁵.

Kant deixa claro, desde o início, que “a existência de modo algum é predicado”, alertando para o “perigo de querer deduzir a existência de conceitos simplesmente possíveis”⁹⁶. Em outras palavras, a existência não é apenas um elemento lógico, interno ao pensamento; é a existência (ou real) que torna possível o pensamento. Em algo existente (real) está posto um “a mais”, que não se põe no puro possível (lógico), já que “na pura possibilidade não é posta a própria coisa, mas (...) somente simples relações de algo com algo, segundo o princípio de (não-)contradição, e resulta consolidado que a existência propriamente não é (...) predicado de qualquer coisa”⁹⁷.

⁹² Cf. *a cit. Correspond.* de 4/9/92 ao Prof. Fausto Castilho, do IFCH-UNICAMP.

⁹³ I. Kant, *L'Unico Argomento Possibile per una Dimostrazione dell'Esistenza di Dio*, in *Scritti Precritici*, *cit.*, p. 118-19. Acompanhe-se, em Colletti, *TI*, p. 153 e segs.

⁹⁴ L. Colletti, *op. cit.*, p. 153-4.

⁹⁵ I. Kant, *ibid.*, p. 202.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 117.

O sistema leibniziano é posto abaixo, segundo Colletti:

Para Leibniz, a não-contradição lógica, a coerência formal do pensamento consigo mesmo, requeria a exclusão ou negação da matéria como não-ser.

Ao invés disso, em Kant, para quem a matéria, a existência, não é defeito ou falta, porém um 'a mais' (...), é verdadeiro exatamente o oposto:

quando falta algo real para pensar, cai a própria não-contradição ou possibilidade lógica e é o pensamento mesmo que se perde⁹⁸.

Com efeito, a possibilidade de todas as coisas "pressupõe alguma existência":

Toda possibilidade cai não só quando se encontra uma contradição intrínseca, como o "lógico" da impossibilidade, mas também quando não há um material, um dado para pensar. Porque, então, nada de pensável é dado. (...) Ora, se toda existência é suprimida, (...) não se dá material de algo pensável: perde-se assim toda possibilidade. Certamente não há contradição intrínseca na negação de toda existência. Porque na contradição se exigiria que algo fosse posto e ao mesmo tempo suprimido; assim, não se pode certamente dizer que este suprimir contenha uma contradição intrínseca. Mas que haja uma possibilidade e não haja nada de real, isto é contraditório; já que, se não existe nada, tampouco se dá algo que seja pensável, e há contradição se ainda assim se quer que algo seja possível⁹⁹.

Neste ponto, Kant é o extremo oposto de Leibniz: logicamente contraditório, segundo ele, não é reconhecer a existência da matéria, mas - como argumenta Colletti - "negar a existência real, a matéria: já que, negada

⁹⁸ L. Colletti, *op. cit.*, p. 155.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 119-20 (grifo meu).

esta, o pensamento mesmo se anula e perde-se a possibilidade lógica ou não-contradição¹⁰⁰. Pensamento coerente consigo próprio é pensamento congruente com as coisas. Um pensamento formalmente não contraditório, mas não referido a alguma matéria (ou seja, "vazio"), "é na realidade contraditório e impossível". Pelo menos por um momento - conclui Colletti -, reencontra-se o grande caminho aberto por Aristóteles: não é a realidade que depende do pensamento, mas este que depende da realidade. A não-contradição lógica só é instaurada a partir da "univocidade da determinação real". Não basta apenas a coerência formal do pensamento, mas a correspondência deste com a realidade: "princípio lógico" e "princípio real" estão unidos¹⁰⁰.

Kant não atingiria tanta clareza nem mesmo na *Kritik*, onde a não-contradição ou coerência lógico-formal do pensamento é possível ainda que prescindindo do conteúdo. O possível lógico subsiste como *a priori*: um pensamento não-contraditório, ao qual falte a referência a algo sensível, é um pensamento "vazio", mas ainda assim não se anula.

Por que a mudança de perspectiva? Colletti encontra uma justificativa para o esforço kantiano de reduzir o princípio de não-contradição a *principium rationis*: esse esforço "parece inspirado na exigência antidogmática de assinalar claramente a distinção entre pensamento e ser, entre lógica e realidade". A diferença que Leibniz havia estabelecido, "entre o princípio de não-contradição como princípio das 'verdades de razão' e o princípio de razão suficiente como princípio da 'possibilidade real'", atenuara-se em Wolff e Baumgarten, com sérias conseqüências para a escola leibniziana. O princípio de identidade e não-contradição (entendido aqui como mera coerência formal do pensamento) passava a ter valor ontológico, "como se a coerência do pensamento consigo mesmo pudesse implicar, *ipso facto*, também a correspondência do pensamento com a realidade"¹⁰¹.

Resta ver, por fim, a posição dominante entre os epistemólogos. Colletti dedica o final de seu importante estudo sobre *Contraddizione dialettica*

¹⁰⁰ *TI*, p. 155-6-7.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 156n.

e *non-contraddizione* justamente a algumas questões relativas à epistemologia contemporânea - uma preocupação que se reflete também em alguns ensaios de *Pagine di filosofia e politica* (1989). A primeira questão diz respeito à maneira pela qual a moderna filosofia da ciência acolheu o princípio clássico-aristotélico de não-contradição, isto é, como princípio da “lógica formal” e, portanto, como prolongamento da tradição que vem de Leibniz e “de um certo Kant”.

Recebido como simples princípio das “verdades de razão” ou - na acepção kantiana - como *principium rationis*, o princípio de não-contradição acabou junto de outras proposições da lógica formal moderna que nada dizem acerca da realidade. Citando Carnap, Colletti lembra o “primeiro” Wittgenstein (o do *Tractatus logico-philosophicus*), que pôs a perder a unidade indissolúvel do princípio de não-contradição com a experiência, fundamental na concepção de Aristóteles e do Kant mais distante de Leibniz¹⁰². “Em primeiro lugar” - diz Carnap -, “há proposições verdadeiras em virtude da simples forma (‘tautologias’, segundo Wittgenstein; estas correspondem mais ou menos aos ‘juízos analíticos’ de Kant), que não afirmam nada sobre a realidade. A esta espécie pertencem as fórmulas da lógica e da matemática, as quais não são em si mesmas enunciados sobre a realidade, mas servem à transformação de tais enunciados. Em segundo lugar, há as negações de tais proposições (‘contradições’), que são autocontraditórias, ou seja, falsas em virtude da simples forma. Quanto às proposições remanescentes, a decisão sobre a verdade ou falsidade depende dos protocolos. São, por isso, *proposições empíricas* (verdadeiras ou falsas) e pertencem ao domínio da ciência empírica”.

A segunda questão de Colletti diz respeito ao próprio Kant, que - ao contrário de Hume, por exemplo - “não goza de grande fortuna na moderna filosofia da ciência”. Pelo menos três pontos o prejudicaram: a teoria dos juízos sintéticos *a priori*, a absolutização da mecânica de Newton e da geometria euclidiana, e o próprio neokantismo, com sua tentativa - “desesperada, mesmo quando refinada e inteligente, como em Cassirer” - de manter as ciências modernas dentro do sistema¹⁰³. Se algo de atual

¹⁰² *Ibid.*, p. 158.

¹⁰³ *TI*, p. 159.

existe em Kant, e que repercute até mesmo junto a algumas tendências do empirismo moderno, é precisamente o *caráter extralógico da existência* - mas também aqui o “princípio lógico” já não está ligado ao “princípio real” ou da experiência. Entre os que afirmam o caráter extralógico da existência - e que, por isso mesmo, não admitem a redução da existência a predicado -, Colletti nomeia, além de Carnap, M. Schlick, G. E. Moore, A. Ayer e K. R. Popper. E é nesse contexto que identifica duas exigências - de difícil solução - com que se defronta a filosofia contemporânea: a *teoria da verdade como correspondência* e a *teoria do fundamento do conhecimento* (na formulação de Schlick¹⁰⁴). Na primeira vertente, segundo ele, o risco permanente é a teoria da verdade como simples coerência formal; na segunda, o “hipercriticismo”, que não faz distinção entre *teoria* e *observação*, como se toda teoria produzisse sua ontologia (é o caso de Hanson, Toulmin, Kuhn, Feyerabend e do próprio Popper)¹⁰⁵.

Popper perde - critica Colletti - a fundamental distinção, estabelecida por Kant, entre *sensibilidade* e *intelecto*. Embora seu *racionalismo crítico* cultive a idéia de “falsificação”, que tem necessidade de “fatos” (já que uma teoria científica “falsifica-se” quando um fato lhe contradiz qualquer derivação lógica), Popper cultivava também, paradoxalmente, a idéia de que as observações são “teóricas”. E é preciso reconhecer que isto “exclui a independência e a autonomia dos fatos: um fato científico está sempre enredado em alguma teoria. Assim, por um lado o racionalismo crítico exige a distinção entre linguagem observativa e linguagem teórica, mas, por outro, a nega. De um lado, vai na direção do realismo, mas, de outro lado, na proporção de sua insistência na tese de que todos os dados são interpretações à luz de teorias, move-se na direção do (...) teoricismo”.

¹⁰⁴ *O fundamento do conhecimento*, in *Coletânea de textos*, SP, Abril Cult., Col. “Os Pensadores”, 1980, p. 65 e segs. Colletti anota que o problema do fundamento, em Schlick, é o das “constatações”, que são um “banco de provas” das hipóteses teóricas e que, portanto, não podem ser teóricas elas mesmas. Para Schlick, a simples não-contradição é insuficiente para configurar a verdade, o que derruba a “teoria da coerência”; certa é a “teoria da correspondência”, segundo a qual “a verdade de uma proposição consiste na sua conformidade com os fatos” (p. 69-70). Colletti percebe neste ensaio pelo menos um traço aristotélico: o “caráter antepredicativo da verdade” (*TI*, p. 160n).

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 160-1.

Na encruzilhada dessas duas forças divergentes, o pensamento popperiano oscila: a sua solução do problema de Kant o leva para uma direção, enquanto a sua solução do problema de Hume o conduz a outra”.

Contra Popper, Colletti observa que, embora seja impossível prescindir da *theory-ladenness*, se esta for afirmada de modo unilateral, exclusivo, conduz a “efeitos devastadores”: é preciso integrá-la com o princípio oposto, segundo o qual não há teoria, nas ciências empíricas, que não tenha como ponto de partida uma observação preliminar. O “falsificacionismo” - completa Colletti - nasceu desta célebre “assimetria”: milhares de observações particulares não bastam para “verificar” as asserções universais ou leis científicas; mas basta uma só observação contrária para “falsificar” essas leis. O discurso se sustentaria se reconhecesse a “dureza” e “consistência” das asserções observativas; como, porém, considera-as teóricas, “isto é, hipotéticas, incertas, relativas elas próprias”, o falsificacionismo cai por terra¹⁰⁶. Falta a condição que Popper mesmo colocara como base de seu falibilismo e de seu realismo: exatamente a distinção entre teorias e fatos.

Que a tese sobre o caráter “teórico” das observações remonte a Kant, para Colletti, não passa de uma “lenda” (de resto, avalizada pelo próprio Popper, e de que se aproveitaria depois Feyerabend para o seu “anarquismo metodológico”). Contra tal interpretação, basta recordar a distinção - real, por natureza, e não apenas formal - entre *sensibilidade* e *intelecto*, central no pensamento kantiano. Como vimos tantas vezes, duas são as fontes do conhecimento, para Kant: a “receptividade das impressões” e a “espontaneidade dos conceitos”. Sem a primeira, nenhum objeto nos é dado; sem a segunda, nenhum objeto é pensado.

Bibliografia

- Aristóteles. *Metafísica. Opere*, vol. VI, Roma-Bari: Laterza, 3ª ed. na Bibliot. “Universale Laterza”, 1988 (trad. A. Russo).
- Berti, Enrico. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Pádua: Cedam, 1977.
- _____. *Profilo di Aristotele*. Roma: Studium, 2ª ed., 1993.

¹⁰⁶ PFP, p. 78-9.

- Colletti, Lucio. *Il marxismo e Hegel (I - Sui “Quaderni filosofici” di Lenin; II - Materialismo dialettico e irrazionalismo)*. Roma-Bari: Laterza, 1ª ed. na Bibliot. “Universale Laterza”, 1976.
- _____. *Intervista politico-filosofica. Com um saggio su “Marxismo e dialettica”*. Roma-Bari: Laterza, 4ª ed., 1975.
- _____. *Tra marxismo e no*. Roma-Bari: Laterza, 1979.
- _____. *Tramonto dell' ideologia*. Roma-Bari: Laterza, 4ª ed., 1981.
- _____. *Pagine di filosofia e politica*. Milão: Rizzoli, 1989.
- Copi, Irvin M. *Introdução à lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 2ª ed., 1978 (trad. A. Cabral).
- Hegel, Georg W. Friedrich. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Roma-Bari: Laterza, 5ª ed. na “Univ. Laterza”, 2 v., 1980 (trad. B. Croce).
- _____. *Scienza della logica*. Roma-Bari: Laterza, 3ª ed. na “Univ. Laterza”, 2 v., 1988 (trad.ª Moni, revista por C. Cesa).
- Hobsbawm, Eric J. (Org.). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989 (trad. L. S. N. Henriques e C. N. Coutinho).
- Kant, Immanuel. *Scritti precritici*. Roma-Bari: Laterza, 2ª ed. na “Univ. Laterza”, 1985 (trad. P. Carabellese).
- _____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1980 (trad. V. Rohden e U. B. Moosburger).
- Lebrun, Gérard. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras/Edusp, 1993.
- Merker, Nicolao. *Le origini della logica hegeliana. Hegel a Jena*. Milão: Feltrinelli, 1961.
- _____. *Storia della filosofia*. Roma: Riuniti, v. I e III, 2ª ed., 1984.
- Mugnai, Massimo. *Il mondo rovesciato. Contraddizione e “valore” in Marx*. Bolonha: Il Mulino, 1984.
- Marx, Karl. *Opere filosofiche giovanili*. Roma: Riuniti, 4ª ed. 1981 (trad. e notas de G. Della Volpe).
- _____. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Economistas”, 1983-84 (trad. R. Barbosa e F. R. Kothe).
- Rossi, Mario. *Da Hegel a Marx*. Milão: Feltrinelli, v. I, II e III, 2ª ed. na Col. “SC/10”, 1976.
- Ross, W. David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987 (trad. L. F. B. S. Teixeira).
- Schlick, Moritz. *Coletânea de textos*. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1980 (trad. L. J. Baraúna e P. R. Mariconda).
- Tambosi, Orlando. *O declínio do marxismo e a herança hegeliana. L. Colletti e o debate italiano (1945-1991)*. Florianópolis: Edit. da UFSC, 1999.

EDIÇÕES CEMODECON

Conferências

1. Paulo Miceli, *A Escola dos Annales: Questões de Método*, 1999.

Traduções

1. Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, em latim e em português, 1999.

Periódicos

1. *Modernos e Contemporâneos*
Número Especial sobre Kant, Ano 2000 - I.

A revista prepara números especiais sobre:

A Filosofia do Século XVII

A Tradição Fenomenológica

A Diferença

Schopenhauer

A Tradição Dialética

MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS

Revista do Centro de Estudo da História da Filosofia Moderna e Contemporânea - CEMODECON

Reitor da UNICAMP: Hermano Tavares

Diretor do IFCH: Paulo Celso Miceli

Diretor Associado do IFCH: Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretor do CEMODECON: Fausto Castilho

Diretor Adjunto do CEMODECON: Luis B. L. Orlandi

Secretário do CEMODECON: Luiz Roberto Monzani

Curador da Edição: Fausto Castilho

Revisão: Luciene Maria Torino, Erick Calheiros de Lima e Fausto Castilho

Projeto Gráfico Capa e Editoração: Maria Cimélia Garcia

Impressão: Gráfica do IFCH: Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Luiz Antonio dos Santos, Marcilio Cesar Carvalho, José Carlos Diana e Leontina M. Segantini.

Publicações: Marilza A. Silva, Magali Mendes e Maria das Graças Almeida

Endereço do CEMODECON:

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH

Caixa Postal 6110

Departamento de Filosofia

Campinas - São Paulo - Brasil

13081-970

Telefones: 0xx 19 788 1574 - 0xx 19 788 1604 - 0xx 19 788 1598

Fax: 0xx19 788 1604 - 0xx 19 788 1589 - 0xx19 289 3327

e-mail: icov@unicamp.br

Nome: _____

Name: _____

Endereço: _____

Address: _____

Recebemos: _____

We have received: _____

Falta-nos: _____

We are lacking: _____

Enviamos em Permuta: _____

We are sending in exchange: _____

Data: _____

Date: _____

Assinatura: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO
DA REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further
publications are not wanted.