

Kant

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Christian Hamm



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

K135 Kant / Organizadores Marcelo Carvalho, Christian Hamm. São Paulo : ANPOF, 2015.
365 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-18-3

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 2. Filosofia alemã I. Carvalho, Marcelo II. Hamm, Christian III. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Arruda Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UNB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

| | |
|--|-----|
| Como entender a noção de espaço em kant? Uma análise do período de 1756 a 1787 <i>Danilo Fernando Miner de Oliveira</i> | 9 |
| A acusação de <i>non sequitur</i> acerca da teoria da causalidade kantiana <i>Rafize dos Santos</i> | 21 |
| <i>Eppur si muove</i> : sobre a passagem da ideia de conexão necessária humeana às intuições puras <i>a priori</i> kantianas <i>Michael Peterson Olano Morgantti Pedroso</i> | 28 |
| Juízo em geral e juízo de percepção segundo Kant <i>Tiago Fonseca Falkenbach</i> | 42 |
| A afecção: uma aporia inevitável na filosofia teórica de kant <i>David Barroso Braga</i> | 60 |
| A condição do “eu sou transcendental” segundo a Crítica da Razão Pura na Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant <i>Francisco Winston Jose da Silva</i> | 75 |
| Imaginação e entendimento na tripla síntese da “Dedução Transcendental das Categorias” (A) <i>Danillo Leite</i> | 89 |
| Kant e a origem da singularidade no Entendimento <i>Elliot Santovich Scaramal</i> | 101 |
| Kant: a Tese da Afecção e a Incognoscibilidade das Coisas em Si <i>Maria Clara Cescato</i> | 113 |
| Um exame da intersecção entre duas definições da oposição entre intuições e conceitos <i>Marcos César Seneda</i> | 126 |
| Da inclinação humana para a moral nos limites da razão pura prática em Kant <i>Geane Vidal de Negreiros Lima</i> | 142 |
| Do interesse puro no sistema prático Kantiano <i>Fábio Beltrami</i> | 161 |

| | |
|---|-----|
| Felicidade e limites do ser humano na <i>Crítica da Razão Prática</i> <i>Gabriel Almeida Assumpção</i> | 175 |
| Liberdade como eleuteronomia nos <i>Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i> de Kant <i>Emanuele Tredanaro</i> | 185 |
| O agente e o paciente: duas perspectivas kantiana sobre a ação humana <i>Darley Alves Fernandes</i> | 199 |
| O controle das paixões como condição para a prática moral em Kant <i>José Francisco Martins Borges</i> | 210 |
| O representante da humanidade: notas sobre o sujeito-ajuizador e o agente moral em Kant <i>Rômulo Eisinger Guimarães</i> | 221 |
| O Sumo Bem como unificador do projeto crítico-metafísico kantiano <i>Rafael da Silva Cortes</i> | 232 |
| Os Dois Momentos da <i>Alfklärung</i> em Kant 20 <i>Regina Lucia de Carvalho Nery</i> | 244 |
| Pensando a legitimidade na lei jurídica na política kantiana <i>Rodrigo Luiz Silva e Souza Tumolo</i> | 252 |
| Sobre “O fim de de todas as coisas” e a realização do sumo bem no mundo <i>Christian Hamm</i> | 262 |
| Kant: a imaginação e o juízo aberrante <i>Claudio Sehnem</i> | 271 |
| Sobre a epigênese: observações históricas e filológicas <i>Ubirajara Rancan de Azevedo Marques</i> | 282 |
| Sensação e forma lógica em “Kant e o poder de julgar” <i>João Geraldo Martins da Cunha</i> | 295 |
| A relação entre a autonomia individual dos heróis shakespearianos e os particulares livres a partir da <i>Estética</i> de Hegel <i>Eduardo Andrade Rodrigues</i> | 309 |
| As críticas de Schopenhauer à filosofia moral kantiana <i>Fabício Christian do Nascimento</i> | 327 |
| Autonomia e direitos humanos na bioética <i>Milene Consenso Tonetto</i> | 348 |

Como entender a noção de espaço em Kant? Uma análise do período de 1756 a 1787

Danilo Fernando Miner de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Inserido num contexto de controversas posições em relação à natureza do conceito de espaço, o jovem Kant busca compreender e elucidar os elementos mais plausíveis das diferentes concepções sobre este conceito. Por esta razão, investigaremos as causas que conduziram Kant a adotar oscilantes posições, sobre o conceito de espaço, em seus textos denominados Pré-críticos. Esta oscilante variação entre as diferentes teorias sobre tal conceito, marca a preocupação contínua de Kant, pois este conceito adquire atenção primária em seus textos em relação ao conceito de tempo. Provavelmente este modo de proceder de Kant seja consequência da herança de Newton e Leibniz por conduzirem suas conclusões em relação ao tempo, de certo modo, secundariamente ao conceito de espaço.

A obra que acentua a tentativa de combinação, nas ciências naturais, das ideias metafísicas à geometria como possível conciliação entre âmbitos distintos de investigação é a *Monadologia física* de 1756. Tal concordância pretende atribuir algo mais às ciências naturais do que a mera descrição dos fenômenos; procura investigar os fundamentos e causas para estas possíveis regularidades na natureza. Evidencia também que Kant pretende unir modos de investigações distintos por considerar esses modos igualmente importantes e indispensáveis à completude do conhecimento. A tentativa desta ousada união de âmbitos

distintos, promovida por Kant, embora seja interessante, encontra uma elementar dificuldade e divergência: a tese da divisibilidade infinita do espaço. Enquanto a metafísica de herança leibniziana nega a divisibilidade infinita do espaço e a tese da existência do vazio; a geometria, unida a postulados científicos, afirma com precisão esta divisibilidade infinita e a existência do vazio.

É que aquela (a metafísica) nega rigorosamente que o espaço seja infinitamente divisível, enquanto esta (a geometria) sustenta, com a sua habitual certeza, essa divisibilidade. Uma pretende que o espaço vazio seja necessário para conceber os movimentos livres, enquanto a outra o não admite. (FNM, 1983. p. 82)

A demonstração da divisibilidade infinita do espaço ocorre através de uma figura geométrica apoiada nos postulados da geometria euclidiana, embora, em última instância, a ideia que permanece acerca do espaço, nesta obra kantiana, é leibniziana, isto é, relacional. Mesmo que geometricamente se esboce a divisibilidade infinita do espaço, a ideia de que esta noção resulta da relação de forças entre substâncias indivisíveis promove a conclusão de que a noção de espaço somente pode ser um produto desta relação de forças.

Em 1763, Kant demonstra como a diferença gradual entre sensível e inteligível promovida pela metafísica Leibniz-wolffiana é infundada, simultaneamente, expressa sua crescente admiração por ciências como a física e a matemática, por exemplo, ao tentar aplicar o conceito de *grandezas negativas* à metafísica. Kant apresenta, com clareza, não mais a tentativa de conciliar âmbitos distintos do conhecimento como fez em 1756 ao tentar unir elementos metafísicos e científicos como possível tentativa de uma maior completude no conhecer. Agora, articula de modo consciente, uma possível saída para o obscurantismo que a metafísica, considerada dogmática, tem se enveredado. A tentativa de aplicação do método matemático denominado de *grandezas negativas* à metafísica demonstra que para Kant, o sistema que apresenta clareza e distinção no seu modo de proceder é a matemática.

A metafísica busca, por exemplo, descobrir a natureza do espaço e a razão última a partir da qual sua possibilidade se deixa compreender. Logo nada aqui pode ser mais útil do que poder

emprestar de outro lugar dados demonstrados com segurança, a fim de colocá-los como fundamento de sua consideração (a saber, da matemática). (GN, 2005, p. 54. II 168)

Não se busca uma conciliação de sistemas, busca-se uma possível saída para o dogmatismo metafísico, este sim obscuro. Apresenta-se como a física e geometria, mesmo operando no âmbito da sensibilidade, formulam conhecimentos apodícticos, claros e distintos. Por estas razões, percebe-se gradualmente a adesão crescente de Kant ao método matemático e, simultaneamente, o descrédito à metafísica, não em relação aos seus objetos de investigação, primordiais por definição, mas em relação ao seu método para a promoção do conhecimento objetivo.

Diante destas diferentes perspectivas encontradas no jovem Kant, somente com a breve obra apresentada no ano de 1768, *Sobre o Primeiro Fundamento da Distinção de Direções no Espaço*, houve uma decisiva ruptura com ideias que foram sustentadas por longo tempo. Abandona categoricamente a doutrina sobre a natureza do espaço relacional defendida em escritos anteriores em prol de uma noção antagônica de espaço herdada dos postulados newtonianos e geométricos: a tese da natureza independente do espaço. Essa natureza, além de possuir realidade própria absoluta em relação a todos os corpos, atua como condição de possibilidade dos próprios objetos e condição de toda a orientação objetiva de um sujeito no espaço. A prova utilizada por Kant para demonstrar a independência da natureza espacial em relação aos objetos não advém de um sistema metafísico logicamente embasado; reside apenas num fato imediato e evidente denominado de argumento das *contrapartes incongruentes*.

Designo um corpo completamente igual e similar a outro, e que mesmo assim não pode ser incluído nos mesmos limites, de sua contrapartida incongruente. Para mostrar então sua possibilidade, tome-se um corpo que não seja composto de duas metades ordenadas simetricamente de acordo com um plano de interseção único, como uma mão humana. (DE, s/d. p.10 /382/)

Significa que para determinar a diferença em corpos que possuem a mesma extensão e forma, como um par de sapato, por exemplo, exige-se algo mais que a extensão de um corpo e os conceitos que possuímos

dele. Em outras palavras, a incongruência entre um sapato esquerdo e direito é algo que somente pode ser percebido por um terceiro elemento, que está além da matéria e do conceito que se tem deste objeto; este terceiro elemento é o espaço. Este é o argumento ofertado por Kant para negar totalmente a tese relacional do espaço leibniziano¹ e promover uma aproximação da tese newtoniana². Por mais contrário que seja postular a existência de um espaço absoluto aos limites do conhecimento humano, não pode ser um método mais nocivo que operar com conceitos metafísicos que contrariam a mais simples experiência humana.

Kant reconhece as dificuldades em postular a existência de um espaço absoluto dois anos mais tarde com a publicação da *Dissertação de 1770*³. Desta vez não oscila entre as noções espaciais defendidas ao longo de sua juventude, mas estabelece uma nova alternativa duradoura e inovadora da noção de espaço bem como seu lugar indispensável para a edificação da validade da denominada filosofia crítica transcendental. A distinção e elucidação dos aspectos sensíveis e inteligíveis do conhecimento, assim como os argumentos para a justificação da tese da noção do espaço enquanto intuição (*Anschauung*) *a priori* contribui diretamente para estrutura do que uma década depois se estabelece nos moldes da *Estética Transcendental*. Ainda que a *Dissertação* não apresente sistematicidade na exposição da natureza do espaço em relação à *Crítica*, Kant antecipa grande parte dos elementos que mostram como a natureza do espaço não pode ser pensada como uma ideia inteligível, antes apenas possui validade e existência enquanto reside no sujeito cognoscente e for condição de possibilidade de toda experiência externa.

¹ Formula a concepção de que o espaço não constitui uma substância, nem mesmo é absoluto, pois sua noção é possibilitada segundo a relação da força de atração e repulsão exercida sobre os corpos e suas relações enquanto existentes simultaneamente, ou seja, articula claramente que o espaço não é uma realidade em si mesma.

² Em *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural* (1687), Newton pretere a noção comum e vulgar de um espaço em sentido relativo – assim como de lugar, movimento e tempo – em prol de uma noção de um espaço absoluto. Para fins científicos, argumenta, o ponto de referência há de ser imóvel para se alcançar valores imutáveis e, portanto, seguros. Sempre que se analisa o movimento, em termos científicos, deve-se postular o espaço como um todo absoluto ou receptáculo universal independente de toda a matéria para que possa conter como ponto seguro aos valores científicos.

³ Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível.

O espaço não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação; mas algo subjetivo e ideal, saído da natureza da mente por uma lei estável, à maneira de um esquema⁴ mediante o qual ela coordena para si absolutamente todas as coisas que são externamente sentidas. (DI, 1985, §15, II 403, p. 64)

Apesar dos muitos novos elementos apresentados por Kant nesta obra, deve-se atentar para a centralidade que espaço e tempo assumem na construção do conhecimento objetivo nas ciências. É demonstrada a cisão entre as condições da sensibilidade e do pensamento, assim como se evidencia a formulação da possibilidade de conhecimentos claros e distintos no âmbito da sensibilidade. Tudo isso somente pode ocorrer caso se aceite a inovadora noção kantiana do espaço enquanto intuição pura. Em outras palavras, uma representação que possibilita as experiências sensíveis, embora não seja derivada dessa experiência; isto é, provoca, mas não produz a representação espacial. Representação que transparece a própria possibilidade da aparição dos objetos externos. Isso apenas ocorre porque além de intuição pura, o espaço é a *forma* da intuição externa, ou seja, a estrutura que possibilita e auxilia o entendimento (*Vorstand*) na construção dos conceitos.

Finalmente, Kant articula de modo mais sistemático e preciso, na *Crítica*, a natureza metafísica e transcendental da noção de espaço através de duas exposições distintas, embora complementares. A primeira exposição, a *exposição metafísica*, tece argumentos consistentes para demonstrar que a noção de espaço, além de ser *a priori*, é intuitiva. É *a priori* na medida em que nada se fundamenta na sensação dos objetos externos ao sujeito. A representação espacial não depende dos objetos, antes disso, é pressuposta como condição das sensações e desses objetos como sua possibilidade. Além disso, o caráter intuitivo da noção espacial se estabelece, de certo modo, pela negação de sua característica conceitual. Isto é, um conceito apresenta um conjunto de representações de acordos com notas em comum sintetizadas numa representação que expressa o conjunto destas notas; é interessante perceber que esta unificação de notas comuns em um conceito é limitada.

⁴ Noção que desempenhará papel fundamental na *Crítica*, será pensado como um produto da imaginação pura. Mediador meio sensível e meio intelectual que permite a ligação dos conceitos puros do entendimento com as intuições sensíveis.

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica). Assim, as proposições geométricas, como, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de triângulo, mas da intuição, e de uma intuição *a priori*, com uma certeza apodítica. (A25, B39).

O espaço é pensado como representação infinita *dada* e imediata de todos os objetos externos. Não é composto pela síntese de suas partes, antes, tais partes somente são possíveis mediante sua representação num todo homogêneo, diferente de um conceito, concebemos o espaço como representação infinita *dada*.

A segunda exposição, a *exposição transcendental*, articula argumentos para mostrar como o espaço, por constituir uma intuição pura, serve como um dos elementos indispensáveis na formulação de juízos ou proposições que sejam extensivas, isto é, sintéticas e, simultaneamente, puras. Kant estabelece que a representação espacial é uma representação *a priori* porque através dessa pode-se formular conhecimentos que sejam necessários e universalmente válidos por não serem derivados da experiência sensível, pois esta fornece apenas representações particulares e imediatas. Para demonstrar esta possibilidade, Kant recorre à geometria para evidenciar como suas proposições são sintéticas e puras, ou seja, que os conhecimentos formulados pela geometria, enquanto ciência espacial, são extensivos e construídos de modo independente de toda a experiência. Um dos argumentos mais

marcantes desta passagem é o da geometria⁵. Tais afirmações somente são possíveis caso o espaço seja uma intuição e que não seja derivada da experiência externa. Além disso, que não atue enquanto simples intuição pura, mas que seja, simultaneamente, a *forma* ou estrutura subjetiva de toda intuição.

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição. (A26, B42)

Kant afirma o caráter intersubjetivo da noção espacial, isto é, por ser a forma da apreensão dos objetos externos de todo ser racional finito e, simultaneamente, seu aspecto ideal por não constituir uma realidade objetiva independente do sujeito. É possível notar este modo de construção conceitual efetivado na geometria quando se atenta para o fato dessa ciência não extrair conhecimentos analíticos da noção de espaço.

Percebe-se que simples juízos como “o caminho mais curto entre dois pontos é uma linha reta” não pode ser configurado como analítico quando nota-se que da análise dos conceitos de ponto, linha e reta não extraímos a representação “mais curto”. Isso acontece porque a representação “mais curto” não está implícita nos conceitos de ponto, linha e reta. Tal representação foi acrescentada ao juízo de modo sintético e, no entanto, de forma totalmente pura através de uma base necessária para a construção geométrica: a intuição espacial.

⁵ Argumento este que implica que o espaço não é apenas uma intuição pura, mas também a forma ou estrutura de toda nossa intuição. Somente deste modo pode-se entender a possibilidade de conhecimentos sintéticos e ainda assim de modo puro. Esta distinção parece ficar mais evidente com a argumentação kantiana do §26 da *Crítica* denominado *Dedução Transcendental do Uso Empírico Possível em Geral dos Conceitos Puros do Entendimento* onde Kant apresenta as duas abordagens em relação ao espaço com a seguinte argumentação: “Nas representações do espaço e do tempo temos *formas a priori* da intuição sensível, tanto da externa como da interna, e a síntese da apreensão do diverso do fenômeno tem que ser conforme a essas representações, porque só pode efetuar-se de harmonia com essas *formas*. Mas o espaço e o tempo não são representados *a priori* apenas como *formas* da intuição sensível, mas mesmo como *intuições* (que contêm um diverso) e, portanto, com a determinação da unidade desse diverso que eles contêm.” (B160).

As consequências dos argumentos kantianos implicam uma distinção fundamental para o seu edifício crítico: a distinção entre fenômenos e coisas-em-si. Como o espaço nada mais é que a forma necessária da representação externa presente nos sujeitos racionais e finitos, todo objeto que afeta o sujeito traz junto desta representação a estrutura espacial indispensável à sua composição. Disso resulta que todo conhecimento possível dos objetos que afetam um sujeito são das manifestações que este objeto apresenta na *forma* estrutural do fenômeno, logo, é possível acessar as características do objeto que aparecem, embora nunca se pode realmente saber a constituição em si do mesmo.

Nisso consiste o que Kant denomina de *realidade empírica* do espaço, ou seja, faz-se uso positivo da representação espacial sempre que esta for considerada a simples *forma* dos objetos externos, afirma-se, simultaneamente, a sua validade objetiva enquanto condição de toda experiência externa. Assim, nunca se atribui predicados às coisas-em-si, essas somente são postuladas na medida em que coisas externas nos afetam. Kant apresenta a tese da *idealidade transcendental* do espaço ao apontar que sempre que se aplicar a representação pura do espaço como condição de possibilidade do conhecimento de *númenos* ou entes de razão, faz-se um uso negativo dessa representação e a mesma perde toda sua validade. Portanto, afirma-se, a incognoscibilidade das coisas-em-si ao atribuir a representação espacial a característica de simples *forma* da intuição de todos os fenômenos externos.

Embora o termo intuição (*Anschauung*) apareça com frequência nas proposições da *Estética*, Kant não exprime detalhadamente quando relaciona intuição com sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Afinal, se por intuição se entende uma relação imediata a algo, assim como o intelecto cartesiano “intui” com clareza e distinção suas ideias, por exemplo, como Kant chega a relacionar intuição com sensibilidade? Quando está no direito de falar em intuição empírica e quando está falando em *forma* da intuição? Uma perspectiva apontada por Jaakko Hintikka esclarece que Kant traduz *Anschauung* por “intuição” ao buscar etimologicamente um significado para termo. “Intuição” seria o termo mais próximo que Kant encontrou para relacionar com “evocação” ou “visão de imagens”, nos direcionando, ao que parece, para a imaginação e a produção cognitiva de imagens. Kant atribui a característica de “imediatez” à

sensibilidade e não ao intelecto. Por esta razão, entende-se o motivo de Kant apoiar a construção efetivada na matemática em intuições como uma espécie de fundamento presente no sujeito que efetiva juízos sintéticos baseado numa imaginação geométrica e temporal voltada para a sensibilidade. O recurso às intuições como fundamentos para proposições sintéticas na matemática aparece constantemente na *exposição transcendental* da noção de espaço. Apesar da relevância e da inovação realizada por Kant em sua filosofia matemática, Hintikka o acusa de traduzir equivocadamente o termo *Anschauung* como “intuição” como termo mais próximo de “imediatos” e extraviar sua função na filosofia matemática ao relacioná-lo à sensibilidade, como se esta faculdade fosse exclusivamente a única fornecedora de representações imediatas.

Ao que parece, Kant oscila entre as definições de intuição, ora efetivando uma distinção lógica opondo representações particulares aos conceitos gerais, tal como efetivada na distinção entre juízos analíticos e sintéticos; ora apresentando o termo em sentido psicológico, isto é, por ser o termo mais próximo para “imediatos” é associado constantemente na *Estética* à sensibilidade. Se Hintikka prosperou em sua argumentação, Kant deveria ter iniciado sua investigação acerca da natureza do espaço e da fundamentação matemática, se seguisse uma ordem lógica de exposição de suas ideias, primeiramente por sua teoria matemática da *Doutrina Transcendental do Método* (B740 a B766) e posteriormente, evidenciado seus argumentos da *Estética Transcendental*.

É possível pensar esta inversão da ordem de análise na teoria matemática de Kant somente se nos atentarmos para a natureza simbólica da matemática desvinculada da noção espacial enquanto intuição subjetiva presente em algumas obras, como o *Ensaio* de 1763, a introdução à primeira edição da *Crítica* e a primeira parte da *Doutrina transcendental do método* onde Kant não relaciona a construção matemática com um fundamento subjetivo da representação espacial. Em contrapartida, a teoria completa e duradoura da matemática em Kant, apresentada na *Dissertação* de 1770 e nas exposições metafísica e transcendental da *Estética*, não desvincula a construção matemática da representação subjetiva do espaço como seu fundamento. Kant parece oscilar entre estas duas visões da matemática por não dispor de uma clareza da tradução do termo *Anschauung* enquanto intuição.

Esta é uma investigação que pretendo desenvolver e um desdobramento da noção espacial e da teoria da matemática de Kant que extrapola os limites da investigação aqui delimitada, por hora, basta os apontamentos feitos sobre a natureza do espaço. Conceito este, como visto anteriormente, indispensável para a compreensão do projeto kantiano de evidenciar os limites, possibilidades e extensão de todo saber.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*; prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. - Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1992.
- ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandia. Madrid: Editorial gredos, 1995.
- BONACCINI. Juan. *O Argumento da Estética e o Problema da Aprioridade: Ensaio de um comentário Preliminar in: Comentários à obra de Kant: Crítica da Razão Pura*. Org. Joel Thiago Klein - Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento en la filosofía II: de Newton a Kant*. Traducción de Wenceslao Roces; Fondo da Cultura Económica, 1986.
- COHEN, Hermann. *Commentaire de la "Critique de la Raison Pure de KANT*. Présenté, traduit de l'allemand et annoté par Eric Dufour. Les Éditions Du Cerf Paris. 2007
- COHEN, Hermann. *La Théorie Kantienne De L'Expérience*. Traduit de l'allemand par Éric Dufoir et Julien Servois. Les Éditions Du Cerf. Paris, 2001
- EULER. Leonhardt. *Reflexions sur l'Espace et le Temps*, em *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres, 1748* (Berlin, 1750)
- EULER. Leonhardt *Mecânica ou a ciência do movimento analiticamente explicado*, 2 volumes em 4, Petrop. 1736-42, definição II, escólio 1 e 2.
- FRIEDMAN, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. London, England, 1992.
- FRIEDMAN, Michael. *Geometria e Intuição Espacial em Kant*. Kant e-Prints. Trad. José Oscar de Almeida Marques e Andrea Faggion. Campinas, Série 2, v.7, N° 1, p. 02-32, número especial, jan.- jun., 2012.
- HINTIKKA, Jakko. *On The First Critique: Reflections on Kant's "Critique of Pure Reason"*. Penelhun, T. y Macintosh, J.J. (eds) Belmont (CA), Wadsworth, 1969.

- KANT, Immanuel. *Forma e princípio do mundo sensível e do mundo inteligível*. In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.
- KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- KANT, Immanuel. *Uso da metafísica unida à geometria em filosofia natural cujo espécime I contém a monadologia física*. in: *Textos Pré-críticos*. Seleção e introdução de Rui Magalhães. Tradução de José Andrade Alberto Reis. RÉ-S-Editora, Lda, 1983.
- KANT, Immanuel. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*. In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. *Sobre o Primeiro Fundamento da Distinção de Direções no Espaço*. Tradução de Rogério Passos Severo. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/kantcongress/sociedadekant/fundamento.pdf>>. Acesso em: 14/07/2012.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura: que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão; Capa de Jorge Machado Dias. Edições 70, Lda., Lisboa - Portugal. 1988.
- KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- LEBRUN, Gerard. *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano*. In: *Sobre Kant*. Org. Rubens Rodrigues Torres Filho. Ed. Iluminuras Ltda. 2001.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. 1983. (Col. Os Pensadores).
- MOLINA, Jorge A. *Observações Sobre a Concepção Kantiana de Espaço*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, 3(1/2): 117 – 132, Jan. – Dez. 1993.
- NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. 1983. (Col. Os Pensadores).
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*; tradução Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden – São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SAPUNARU, Raquel A. *O Conceito Leibniziano de Espaço: Distâncias Metafísicas e Proximidades Físicas do Conceito Newtoniano*. Tese de Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-RJ, Rio de Janeiro, 2010.
- SEVERO, Rogério P. *Que Significa Orientar-se? Contrapartidas Incongruentes e Identificação Demonstrativa*. Tese de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. UFRGS. Porto Alegre, 2000.

SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*; by Norman Kemp Smith; with a new introduction by Sebastian Gardner – 2nd ed. Palgrave Macmillan Ltd, 2003.

TORRETTI, Roberto. *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Universidad del Chile, 1967.

WOOD, Allen. *Kant*; tradução Delamar Volpato Dultra. – Porto Alegre: Art-med, 2008.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ARANO, Juan Argueles. *Revista de Filosofía Reflexión*. N. 1. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

CAYGILL, HOWARD. *DICIONÁRIO KANT*. TRADUÇÃO: ÁLVARO CABRAL, REVISÃO TÉCNICA: VALÉRIO ROHDEN. RIO DE JANEIRO: EDITORA JORGE ZAHAR, 2000.

CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

DESCARTES, Rene. *Meditações Metafísicas*. São Paulo. Martin Fontes, 2000.

BIRD, Grahah. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of pure reason*. Ed. Open Court. Chicago and La Salle. Illinois. 2006.

LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1999.

MARECHAL, Joseph. *El Punto de Partida de la Metafísica: lecciones sobre el desarrollo histórico y teorico del problema del conocimiento*. Editora Gredos, Madrid, 1959.

PATON, H. J., *Kant's metaphysic of experience. A Commentary On the First half of the Kritik der Reinen Vernunft*. London: N. York, Allen &Unwin, 1936, 2vol.

PLATÃO. *Filebo; Timeo; Critias*. Traducciones, Introducciones y Notas por Maria Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos; 1992.

PORTA, Mário Ariel Gonzáles. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

VAIHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft* [I, 1881; II, 1892], hrsg. von R. Schmidt, Scientia: AAlen, 1970 (Neudruck der 2. Aufl. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft).

A acusação de *Non Sequitur* acerca da Teoria da causalidade Kantiana

Rafize dos Santos

Universidade Federal do Paraná

Na “Segunda Analogia da Experiência” da primeira *Crítica*, Kant discute o princípio que esquematiza o conceito de causa, a saber, que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” (B232). Nessa altura de suas reflexões, o objetivo principal é explicar como são possíveis representações de sucessões objetivas, e como elas também acarretam as determinações do tempo. Contudo, essa parte de sua teoria foi acusada de conter uma falácia lógica, de incorrer num *non sequitur*. Peter Strawson, comentador que mais enfaticamente apontou o suposto passo falso de Kant, é o principal interlocutor aqui, nesta discussão. Isso será feito dividindo o texto em duas partes: em um primeiro momento, partes do argumento de Kant serão reconstruídas, de modo a destacar pontos importantes para compreendermos a acusação feita por Peter Strawson ao argumento da Segunda Analogia; em seguida, o objeto de discussão será o ponto de vista de Strawson sobre os argumentos de Kant e a falácia lógica atribuída a ele. Iniciando com Kant, a parte do argumento da Segunda Analogia que deve ser destacada tem seu centro no tipo de representações de objetos que um sujeito pode ter. Falamos em tipos de representações porque elas podem ser, de fato, muito distintas. Como a apreensão dos fenômenos é sempre sucessiva, há um problema de distinguir quais representações de sucessões são somente subjetivas,

sendo presumidamente arbitrárias; e quais representações apreendem algo objetivo, algo que de fato corresponda a uma série de estados fenomênicos, caracterizando-se, então, como uma mudança. Kant estabelece essa distinção dizendo que a representação de objetos pode ser de dois tipos, dependendo da ordem na qual essas representações podem ocorrer: no caso de uma representação de objetos que são coexistentes num mesmo espaço, a ordem na qual elas ocorrerão é indiferente; no caso de objetos em sucessão, a ordem das representações não pode ser indiferente, visto que não se trata da percepção de algo que apenas coexiste entre outros objetos, mas de uma mudança de estado.

O conceito de causa é imprescindível no segundo caso de representação de objetos. A ação desse conceito do entendimento acaba por determinar a ordem dos estados, fazendo com que eles se tornem irreversivelmente conectados. Dito de outro modo, a condição para saber qual estado necessariamente veio antes e qual veio depois é saber qual é a causa e qual é o seu efeito, justamente o que é garantido com a ação da categoria de causa. Sendo assim, a sucessão torna-se objetiva, não sendo somente uma sucessão no nível da apreensão, mas uma mudança genuína. A ordem das representações, nesse caso, é determinada. Se os estados relativos a representações desse tipo objetivo ocorressem na ordem inversa, eles seriam completamente irrealizáveis no mundo.

O ponto de partida de Strawson, em sua leitura de Kant, é justamente a distinção entre os tipos de percepções que um sujeito pode ter. Já é sabido que, para Kant, todas as percepções do sujeito são sucessivas. Nesse aspecto, Strawson está de acordo com Kant e sua distinção entre as percepções: se elas forem coexistentes, a ordem pode ser reversível; se elas forem uma mudança genuína, por sua vez, a ordem é irreversível:

Se o que nós percebemos é uma alteração objetiva, um evento, um caso de um estado objetivo de coisas dando lugar a outro, então falta a nossas percepções sucessivas desses estados objetivamente sucessivos a propriedade de ser indiferente à ordem. Nossas percepções sucessivas não poderiam ter ocorrido na ordem oposta àquela que de fato ocorreram. [...] Se, por outro lado, o que percebemos são coisas ou partes de uma coisa objetivamente coexistente [...] então nossas percepções sucessivas dessas coisas objetivamente coexistentes *possuem* a propriedade de indiferença à ordem. Elas poderiam ter ocorrido na ordem oposta àquela na qual elas de fato ocorreram. (STRAWSON, 1966, p.134)

Ainda que as percepções sejam sempre sucessivas, se elas não se reportarem a estados que estão em mudança, elas podem ocorrer tanto como $\langle A, B \rangle$ quanto como $\langle B, A \rangle$. Já no caso de uma percepção de um estado *dando lugar* a outro, a saber, uma mudança, a ordem das percepções que a representam só pode ser $\langle A, B \rangle$ e jamais $\langle B, A \rangle$. No caso da percepção de objetos coexistentes, por mais que o sujeito os perceba como $\langle A, B \rangle$, é possível a percepção como $\langle B, A \rangle$ – o que não ocorre quando se trata da percepção de uma mudança¹.

Feitas essas considerações, Strawson dedica-se a esclarecer qual é o tipo de necessidade sustentada pelo argumento de Kant acerca da ordem objetiva entre os estados representados pelas percepções. Para ele, Kant consegue sustentar em seus argumentos da Segunda Analogia uma concepção baseada em um tipo de necessidade, a saber, uma necessidade condicional, enquanto invoca ao final de suas considerações, uma necessidade absoluta envolvendo o conceito de causa. Vejamos quais são os argumentos de Strawson a fim de esclarecer essa possível confusão realizada por Kant.

Na percepção de uma mudança objetiva, já sabemos, a ordem na qual as percepções ocorrem é necessária. Se o caso for de um estado dando lugar a outro, então *necessariamente* a percepção será de *A* para *B*. O ponto em questão é a relação das percepções; tanto entre elas mesmas quanto com relação aos objetos percebidos. Para nossos propósitos, chamemos de *a* e *b* as respectivas *percepções* dos objetos (ou dos seus estados) e de *A* e *B* os *objetos* (ou os seus estados) percebidos. A diferença entre as percepções – isto é, entre uma sucessão objetiva e uma

¹ A primeira objeção feita por Strawson ao argumento kantiano diz respeito ao fato de a ordem da percepção ter relação com o aparecimento dos objetos que são percebidos, ou com a direção pela qual o olho do sujeito passa primeiro. Essa ordem não coloca nenhum problema quando os objetos são coexistentes. O problema surge quanto os se trata de uma mudança. O exemplo clássico de Kant sobre o navio que desce a corrente, Strawson ataca dizendo que o sujeito poderia perceber o navio primeiro mais abaixo e depois mais acima, se o navio estivesse navegando com os motores em reversão. Nesse caso, segundo Strawson, trata-se de uma genuína mudança de estados, porém que ocorre na ordem $\langle B, A \rangle$ e não na ordem $\langle A, B \rangle$. No entanto, para que isso não se converta em uma objeção ao argumento kantiano, deve-se conceder sempre que as percepções ocorram no mesmo modo sensorial: sem algum tipo de *delay* que possa atrasar a ordem delas. No entanto, por mais que esse tipo de objeção seja feita, Strawson deixa de levar em consideração alguns elementos importantes da teoria kantiana que livram a Segunda Analogia desse tipo de objeção.

coexistência – está relacionada à ordem, à reversibilidade da sequência delas. Se a percepção não é susceptível de reversibilidade, conforme já vimos, ela tem uma ordem necessária. Sendo assim, adverte Strawson:

Elas [conexões] parecem ter menos a ver com as interações ou dependências causais que relacionam entre si objetos da percepção subjetiva do que com as dependências causais das próprias percepções subjetivas em relação aos seus objetos (STRAWSON, 1966, p.136)

Strawson admite que os objetos (ainda que não totalmente cognoscíveis) causam ou se relacionam conosco produzindo uma percepção. Perceber o evento *A* e o evento *B* passa pela afecção deles no sujeito cognoscente. Presumidamente, *A* produz *a* e *B* produz *b*. Além disso, para que o argumento kantiano funcione, ainda acrescenta Strawson, as percepções sempre devem acontecer no mesmo modo sensorial. Fazendo essas considerações, se segue a seguinte relação: o objeto *A* causa a percepção *a*; enquanto o objeto *B* causa a percepção *b*. Se a sucessão for objetiva, então, necessariamente a percepção será de *a* para *b*. Consideremos o exemplo do navio empregado na Segunda Analogia: 1) se o sujeito percebe o navio descendo a corrente e 2) se o modo sensorial no qual as percepções acontecem ao longo do evento mantém-se o mesmo, então 3) necessariamente o sujeito perceberá o navio rio acima e, em seguida, rio abaixo.

Observe que o exemplo do navio diz respeito a uma sucessão objetiva e, por isso, por sua própria sucessão temporal passa a ter uma ordem determinada, necessária. *E a necessidade que se atribui à ordem assim estabelecida é puramente condicional*. Por comparação, no caso de percepções coexistentes, ao contrário, existe uma indiferença lógica na ordem das percepções. Todavia, Strawson sustenta é que esse tipo de necessidade condicional assim estabelecida não é o tipo de necessidade invocada pelo argumento de Kant. Vejamos mais detidamente o que o comentador quer dizer com isso.

O centro da argumentação de Strawson está no conceito de sucessão objetiva de Kant. Ora, uma sucessão objetiva consiste em uma ordem de percepções necessária. Sendo assim, se existe uma mudança

de *A* para *B*, *necessariamente*² a ordem das percepções será de *a* para *b*. Mas daí, segundo Strawson, é que se segue o passo falacioso:

Sua ideia é que, ao contrário, essas últimas noções [ordem determinada ou não-determinada das percepções] elas mesmas servem como uma ponte ligando as noções de mudança objetiva e coexistência objetiva a certos princípios gerais em vista de relações causais *entre os objetos da percepção*. [...] A ideia é que não podemos aplicar empiricamente [...] os conceitos da mudança objetiva e da coexistência objetiva sem implicitamente usar as noções de uma ordem necessária e de uma indiferença à ordem entre as percepções. (STRAWSON, 1966, p.137)

O que se pode notar da objeção de Strawson é que aparentemente o argumento kantiano relaciona a noção de irreversibilidade das percepções com os próprios objetos da percepção, como se o primeiro fosse uma condição para o conhecimento do último. A irreversibilidade ou indiferença na *ordem das percepções* seriam um elemento de ligação (como ele próprio diz) para as *noções causais* que relacionam os *objetos da percepção*, permitindo que o sujeito tenha conhecimento empírico de um mundo objetivo. Dito de outro modo, o conhecimento da irreversibilidade de $\langle a, b \rangle$ deve sustentar o conhecimento da necessidade de $\langle A, B \rangle$:

[Experienciar] uma sequência de percepções enquanto percepção de uma mudança objetiva é o mesmo que, implicitamente, conceber a ordem das percepções como necessária. Mas – e aí está o ponto – conceber essa ordem de percepções como necessária é equivalente a conceber a transição de *A* para *B* como *em si mesma* necessária, como subsumida a uma regra ou lei de determinação causal. (STRAWSON, 1966, p.138)

Essa passagem nos revela aspectos fundamentais da crítica de Strawson ao argumento de Kant: O problema parece ser que Kant pretendia converter ou equivaler a irreversibilidade da ordem das percepções a uma instância de uma regra ou lei de determinação causal. Mas, segundo Strawson, Kant consegue sustentar apenas que há uma rela-

² Lembrando que, como já dito acima, a necessidade envolvida no argumento é puramente condicional.

ção de dependência causal entre representações e objetos, sem conseguir conferir à dependência entre os primeiros um papel de evidência para a dependência entre os últimos. O *non sequitur*, então, está no fato de que pretender que, por haver uma ordem temporal necessária entre determinadas percepções e uma relação de dependência causal entre essas percepções e seus objetos, deve também haver uma conexão ou dependência causal entre os próprios objetos.

A crítica de Strawson pode ser entendida, então, do seguinte modo: a ordem das percepções é determinada porque o evento ou o objeto determina a ordem das percepções (considerando que o que é percebido é uma mudança de estados: um estado dando lugar ao outro). Desse modo, a partir da necessidade da ordem das percepções e do reconhecimento da relação *entre objetos e percepções* (que Strawson parece admitir sem maiores problemas), a ordem das percepções torna-se ela mesma dependente da ordem dos objetos. Mas isso não é suficiente para assegurar que haja uma relação causal entre os próprios objetos, que era o que Kant gostaria de provar: "É uma distorção verdadeiramente curiosa: uma necessidade conceitual baseada no fato de haver uma mudança é igualada a uma necessidade causal da própria mudança" (STRAWSON, 1966, p.138).

O que se pode extrair dessa análise é que o tipo de necessidade implícita ao argumento kantiano, qual seja, a necessidade condicional relativa à relação entre objeto e representação e a irreversibilidade que aí se segue (por se tratar de uma mudança) não corresponde ao tipo de necessidade que parece ser invocada no argumento, qual seja, uma necessidade causal, absoluta. Poder-se-ia até fazer uma concessão que a partir da necessidade condicional presente na relação objeto-percepção possa haver uma necessidade causal. Mas, mesmo fazendo essa concessão, o objetivo de Kant não é atingido: ele ainda só prova a relação entre objetos e representações de objetos (e com a necessidade condicional citada acima a relação irreversível entre as representações de objetos), e não a relação de necessidade (agora, absoluta) entre os objetos da percepção. Desse ponto de vista, observa-se que, segundo Strawson, Kant cometeria duas falácias lógicas: 1) acerca da necessidade invocada no argumento: não é uma necessidade absoluta, mas condicional; e 2) Kant no máximo prova a necessidade que há na relação entre representações e seus objetos, e não na relação dos objetos entre si.

REFERÊNCIAS

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

_____. *Custom and Reason in Hume*. New York: Oxford University Press, 2008.

BECK, Lewis White: *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978.

FAGGION, A. L. B *O Problema da Causalidade à Luz do Naturalismo de Hume e o Criticismo de Kant*. In: *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

FIGUEIREDO, Vinicius de. *Kant & a Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. [trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão] Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ed.

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).

STRAWSON, P.F.: *The Bounds of Sense, an essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. Londres, Methuen, 1996.

Eppur Si Muove: sobre a passagem da ideia de conexão necessária humeana às intuições puras a priori kantianas.

Michael Peterson Olano Morganti Pedroso

1. INTRODUÇÃO

Durante os quinze anos (1755-1770) em que Immanuel Kant foi *Dozent* junto à Universidade de Königsberg, antes de sua nomeação como *Professor* (1770) na mesma Universidade, o filósofo filiou-se alternadamente a posicionamentos opostos frente àquela que durante muito tempo foi considerada a Rainha das Ciências: a metafísica. Inicialmente um dogmático leibniziano, aderiu alguns anos depois ao ceticismo, vindo a reconciliar-se aproximadamente um ano depois com o dogmatismo de Leibniz, para, por fim, confrontar-se com a constatação de que a metafísica feita até então não se sustentava nem poderia ser seriamente defendida por qualquer indivíduo. Tal constatação pode ser inferida dos prefácios às duas edições da *Crítica da Razão Pura* (1781 e 1787, respectivamente)¹ e também em seus *Prolêgomenos a Toda Metafísica Futura*² (1783).

Todo o esforço dispensado por Kant no sentido de repensar a metafísica – aproximadamente ao longo dos dez anos prévios à primeira edição da *Crítica* – foi sumamente inspirado na constatação de que a metafísica, pretensamente vista como ciência, apresentava uma característica típica de, segundo Kant, tudo quanto não é ciência: ela

¹ A X, B XVII

² p. 13

não avançava. Mais do que apenas não avançar, ela por vezes regredia, para no momento seguinte retornar ao ponto em que anteriormente se encontrava, numa dinâmica pendular resultante de disputas intermináveis entre dogmáticos e céticos, entre racionalistas e empiristas. Segundo Kant, as ciências naturais – disciplina que ele lecionou durante seus anos de livre docência – dispunham de excelentes exemplos de atividades intelectuais que encontraram o caminho seguro das ciências, a saber, a física e a matemática. Motivado por esses exemplos, o filósofo de Königsberg se propôs investigar a fundo acerca da possibilidade de uma ciência metafísica. Como resultado, Kant chega àquilo que chamou revolução copernicana da metafísica³. Por ser a comparação da metafísica com a física uma analogia usada pelo próprio Kant em sua obra, é recomendável delinear um breve histórico da passagem da física ptolomaica à copernicana, para que se compreenda o porquê de Kant considerar sua *Crítica da Razão Pura* uma revolução digna de comparação com aquela postulada por Nicolau Copérnico e corroborada por Galileu Galilei

2. A EPISTEMOLOGIA DE DAVID HUME

David Hume é reconhecido pela tradição historiográfica da filosofia como o último dos grandes empiristas britânicos, os quais se notabilizaram por se contraporem à perspectiva racionalista da epistemologia moderna, inaugurada por René Descartes com seu *Discours de la Méthode*. Locke e Berkeley, que o sucederam mas antecederam Hume, negavam qualquer inatismo epistemológico a compor o conhecimento humano; Hume também o fazia, mas ia além do que afirmavam seus contemporâneos: para ele, a racionalidade humana não tinha condições de conferir certeza a nada que ultrapasse o escopo lógico característico dos juízos analíticos; para Hume, nem mesmo a experiência, que é a única fonte de conhecimento para o ser humano, seria capaz de garantir segurança epistemológica àquilo aprendido pela mente a partir das impressões sensórias e das ideias. Dito de outra forma, a racionalidade humana não pode fundamentar com segurança nenhum conhecimento, pois tudo o que lhe é dado “conhecer” é o que a experiência lhe fornece, e isso não passa de impressões sensórias e ideias (sendo

³ B XVI-XVII

estas cópias das primeiras). Tais dados empíricos são posteriormente conectados por princípios imaginados pelo intelecto tais como os de semelhança, contiguidade e causalidade. São imaginados porque a experiência não nos autoriza a extraí-los dela; sendo produto da imaginação, não passam de ficção; não sendo mais que ficção, não pode aí haver qualquer tipo de certeza nem de garantia de que o mundo que nos cerca corresponda a essas descrições fictícias que dele fazemos.

Para Hume, tudo aquilo que pode ser objeto do conhecimento humano está incluso em duas categorias: relações de ideias (lógica, proposições analíticas) e questões de fato (empíria, proposições sintéticas). A verdade da primeira classe é apurada pela própria proposição: desde que ela não se contradiga, a verdade dela é candente. A verdade da segunda classe só pode ser apurada comparando-se a proposição com o mundo exterior, para ver se ambos coincidem. Isso só pode ser feito pelos órgãos dos sentidos e toda sorte de impressões sensoriais que os sentidos nos tenham fornecido não são razão suficiente para se atestar a veracidade de uma proposição sintética, pois eles só podem afirmar certeza sobre o que já ocorreu, sobre o que adentrou nossa memória por meio deles; nada pode ser dito pelos sentidos sobre o futuro (“o sol nascerá amanhã”, p.ex.). Poderíamos afirmar a previsibilidade da veracidade de determinada proposição tão somente se considerarmos que há uma relação (de causalidade, principalmente) apreendida por nós pela experiência e classificável sob uma das duas categorias de conhecimento acima.

Hume afirma que nenhuma relação pode ser apreendida a priori, por um raciocínio analítico que parta da observação empírica das qualidades do objeto, pois suas qualidades sensíveis não expressam suas relações subjacentes (nem o mais perspicaz dos homens poderia conhecer a totalidade das relações de um objeto pelo simples contato inaugural com ele, diz Hume). Segue-se daí que a longa observação empírica é o que nos leva a inferir as relações afetas a determinados objetos (como a transmissão do movimento de uma bola de bilhar a outra). Trata-se de inferências porque, sendo a causa e a consequência duas coisas distintas, não se pode inequivocamente perceber sensorialmente a relação entre uma e outra (já que se apresentam distintamente aos sentidos). Trata-se portanto de uma inferência, de modo que tal re-

lação não pode estar fundamentada num raciocínio apriorístico (analítico, relação de ideias). O poder preditivo desta inferência provém da confiança (crença) de que o futuro será igual ao passado quando se trata de causas semelhantes e efeitos semelhantes. Assim sendo, nem a racionalidade (raciocínio lógico) nem a experiência (observação empírica) conseguem fundamentar essa inferência.

Como solução ao problema da fundamentação desta inferência estatisticamente induzida, Hume apresenta o hábito. Só isso explicaria que se tire uma conclusão de milhares de situações vivenciadas quando um único exemplo dessa situação vivenciada é insuficiente para se tirar a mesma conclusão. O hábito seria alguma espécie de instinto natural presente nos homens, não sendo portanto nem argumentação apriorística nem empiria. A crença que fundamenta a previsibilidade do mundo a partir da experiência é o hábito. A crença é uma ficção, mas é uma ficção referendada pelo hábito, sendo portanto muito mais vivaz do que o mero produto da imaginação humana que é ficção pura e simples. Hume afirma que os raciocínios humanos sobre questões de fato derivam da analogia feita entre relações de causa e efeito passadas e futuras, tão somente. Suas conclusões são uma condenação a uma vida propriamente irracional, como a dos demais animais, em que o máximo possível seria reagir estatisticamente aos dados sensórios: para ele os animais aprendem a partir da experiência assim como nós, e a razão deles sobre questões de fato também são fundamentadas pela crença (HUME, 2003). Ademais, a crença é fortalecida pelas relações de contiguidade e semelhança que envolva (isso sem mencionar a própria relação de causa e efeito), tornando-a ainda mais vívida e distante de uma ficção qualquer. A presença de um objeto confere ainda mais vivacidade à relação de causa e efeito porventura a ele inerente.

3. KANT E A CRÍTICA DA RAZÃO PURA

À sua vez, Kant parece ser, acima de tudo, um inconformado com o diagnóstico de Hume quanto à impossibilidade de um conhecimento seguro. Ora, sendo o objetivo do conhecimento conferir informações e relações sólidas e confiáveis ao ser humano acerca da natureza, seja ela sobre si ou sobre o mundo externo, o que esperar de um cenário

que não nos permita emitir quaisquer juízos (proposições) que digam respeito a nós e àquilo que nos circunda e, menos ainda, nos autorize a fazer relações entre os dados eventualmente obtidos com segurança? Sob tais condições, o grande trunfo de que o homem se gabava desde os tempos antigos e que é o centro da atividade filosófica – a razão – seria tão impotente no contexto da tarefa de conhecer quanto o é o instinto de uma besta... Mais do que isso, a filosofia estaria condenada a um obstáculo intransponível a si própria e, não obstante, descoberto por si própria. Como Kant mesmo afirma em seu prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KANT, 2001)⁴.

Aquilo a que Kant chama “revolução copernicana” parece agora ficar suficientemente claro: analogamente ao que fez Copérnico, explicando de forma mais satisfatória e simples as observações astronômicas, ao deslocar o centro da gravitação dos planetas do sistema solar da Terra para o Sol, Kant retira do centro do fenômeno da aquisição de conhecimento o objeto e, em seu lugar, insere o sujeito cognoscente. Como disse Karl Jaspers, em filosofia as questões são mais essenciais que as respostas (JASPERS, 1951): Hume se colocou a pergunta de como seria possível o conhecimento se os objetos não se revelam ao sujeito de modo a corroborar tudo o que deles pensamos conhecer; Kant se propõe a questão de como não seria possível ao sujeito conhecer, se aquilo que os objetos nos revelam é tudo o que podemos deles conhecer, na exata medida em que os dados sensórios se submetem aos esquemas de funcionamento do próprio sujeito. Em outras palavras, a chave para a superação do pirronismo mitigado proposto por Hume passa pelas formas puras (é dizer, a priori) da sensibilidade (ou da capacidade de representação – *Vorstellung*), expostas na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*.

Como afirma Cláudio Dalbosco, “A resposta à pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento sintético a priori é conquistada mediante a comprovação do espaço e do tempo como formas puras da sensibilidade e pela fundamentação do caráter a priori das

⁴ A VII

categorias” (DALBOSCO, 1997, p. 16). Para fins desta comunicação, no entanto, as considerações ater-se-ão à relevância da Estética no resultado final da obra, no sentido de superar o ceticismo humeano.

4. A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

Toda a teoria do conhecimento de Kant parte de sua doutrina do idealismo transcendental: “Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si”⁵. Sensibilidade (*Fähigkeit*) é a capacidade de receber representações pela afecção que os objetos nos produzem (remete à passividade, portanto) - em outras palavras, a sensibilidade é o que nos permite ter intuições do mundo interno (autopercepção do indivíduo enquanto ser pensante) e do mundo externo (percepção de tudo o que não é identificado como autopercepção), ambos fenomenogênicos, sendo o fenômeno “o objeto indeterminado de uma intuição empírica”⁶ e esta, toda aquela que se relacione com o objeto por meio de uma sensação captada pela sensibilidade. Kant diferencia matéria e forma enquanto aquilo que possibilita a experiência mesma, sendo a matéria a sensação propriamente dita e a forma, as condições de ordenação do diverso caótico fenomênico. Para ele, qualquer sensação já é: 1) uma consequência de ser experiência e 2) possível dentro das condições de possibilidade de qualquer experiência. Tais delimitações preliminares da estética transcendental são imprescindíveis para a revolução copernicana anunciada por Kant, pois são a base da grande novidade epistemológica introduzida pelo filósofo de Königsberg à metafísica - e o começo de seu fim, ao menos nos moldes em que vinha sendo feita até então.

O conceito de hábito em Hume está intimamente relacionado com o de espaço e o de tempo. O famoso exemplo da bola de bilhar que se choca com a outra e causa o movimento desta é a ilustração de que *le bon David* se serve diversas vezes em suas Investigações para chamar atenção ao fato de que as impressões sensórias não nos permitem

⁵ A 369

⁶ B 34

admitir empiricamente a existência da causalidade. Para Kant, um dos problemas do empirismo de Hume – e das metafísicas concebidas antes da sua filosofia crítica – é não delimitar claramente o que é experiência e o que é condição de experiência. Todas as experiências, diz Kant, têm um escopo bem delimitado e só são possíveis dentro de determinadas condições pré-estabelecidas pelo próprio esquema de funcionamento cognitivo do indivíduo, ou, para usar um termo seu, conforme o seu espírito (*Gemüt*). Logo, a qualificação da experiência em Kant é o início da revolução copernicana de trazer o sujeito ao centro da experiência e retirar desse mesmo centro o objeto: o tempo é condição para a experiência; não só ele, mas também o espaço – é dizer, o sujeito só tem experiência se aquilo que sensibiliza seus órgãos sensórios o faz inserido no tempo e no espaço. Assim, o tempo e o espaço não podem ser percebidos empiricamente por que eles não fazem parte da experiência, mas são condições de possibilidade desta; em outros termos, tempo e espaço são formas puras da sensibilidade ou intuições puras.

Desse modo, as sensações são possibilitadas pelas formas (condições) puras (transcendentais, no sentido de estarem aquém da sensibilidade) a priori (por serem dadas antes de qualquer experiência ter lugar). As formas puras - também chamadas intuições puras por Kant - são dadas pela sensibilidade a priori e não há como se conceber qualquer experiência que não as pressuponha: são pressupostos da experiência por que não são (nem podem ser) dadas pela experiência propriamente dita; do contrário, tratar-se-ia de uma petição de princípio e a explicação não se sustentaria logicamente.

Kant faz duas exposições⁷ distintas (metafísica e transcendental) para cada uma das formas puras da sensibilidade. Com a exposição metafísica, Kant quer esclarecer o que o espaço e o tempo representam enquanto dados a priori (prévios à experiência); na exposição transcendental, aclarar de que modo esses conceitos a priori servem como princípios que fundamentam os juízos sintéticos a priori. Conceito talvez não seja o melhor termo para se referir ao tempo e ao espaço, uma vez que eles são formas e que os conceitos são tratados na lógica transcendental, mais precisamente os conceitos puros do entendimento (que têm como característica a atividade em contraposição à

⁷ “Entendo, porém, por *exposição* (expositio) a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito”. A 23

passividade da sensibilidade), como alerta Andréa Faggion⁸. Nesses termos, falando metafisicamente, a) o espaço não é um conceito empírico (pois precede a experiência); b) é necessário porque fundamenta todas as intuições externas (aquelas que não são reconhecidas como autopercepção); c) não pode ser um conceito universal, extraído das relações das coisas que há no mundo, pois não faz parte da experiência – ao contrário, precede-a; d) não pode ser um conceito particular, pois nenhum conceito desse tipo pode encerrar em si próprio infinitas representações – o espaço, contudo, é concebido como algo infinito onde tudo o que há ocorre. Transcendentalmente, é dizer, na qualidade de fundamentação de proposições sintéticas a priori, o espaço tem de ser uma intuição a priori, que se encontra no sujeito percipiente, pois se fosse um conceito empírico não se poderia derivar dele toda uma miríade de conhecimentos que ultrapassam o conceito original (como é o caso da geometria, diz Kant). Considerando já estar bem provado que o espaço é uma intuição externa pura, ele explica que a única forma de haver no espírito uma intuição que anteceda todas as intuições empíricas é ela já estando lá, de modo que não pode ser de maneira nenhuma proveniente da experiência: ela é condição desta.

Como pedra de toque do idealismo transcendental, Kant apresenta a sua *Estética Transcendental*, que introduz as formas puras da sensibilidade. Como o espaço pode ser pensado previamente ao seu conteúdo, ele é a priori. Ademais, o espaço não só é pré-existente à empiria, ele é condição subjetiva da sensibilidade. O sujeito percipiente não pode experimentar intuições externas de outra maneira que não compreendendo tais intuições no espaço. Aqui se inicia a revolução copernicana de trazer o indivíduo para o centro da experiência e colocar o objeto gravitando ao seu redor. Ainda pertencendo ao movimento de centralização do conhecer no sujeito há a impossibilidade (atentada por Kant) de se conhecer a coisa em si. Ora, se o ser humano determina o que lhe é conhecível (experienciável) pelas formas puras da intuição, o que se pode afirmar é que o nosso conhecimento diz respeito aos fenômenos que percebemos – que obedecem àquilo que já está pré-determinado na nossa sensibilidade –, não que aquilo que percebemos é a

⁸ “De início, entendamos pensamentos ou conceitos apenas como representações intelectuais ou ativas (espontâneas) e intuições como representações sensíveis ou passivas (receptivas)”. FAGGION, 2007, p. 10

coisa tal como ela é, em si (Ding an sich). Em outras palavras (e usando as próprias de Kant), o espaço tem realidade empírica (para fins fenomênicos, ele é real) e idealidade transcendental (do ponto de vista da coisa em si, que não pode ser conhecida, o espaço é meramente ideal). Assim sendo, conforme Dalbosco, o idealismo transcendental de Kant é “o núcleo genuinamente filosófico da Crítica, pois assume um caráter necessário no sentido de completar a resposta à pergunta pelas condições de possibilidade da experiência (idem, p. 141). O espaço só é real na exata medida em que serve de substrato para as intuições empíricas, aos fenômenos. Caso se queira toma-lo como fundamento da realidade das coisas em si, ele passa a ser idealmente transcendental. O objetivo principal de Kant com essa diferenciação heterodoxa é afirmar inequivocamente a impossibilidade de se conhecer a coisa em si, sempre tendente a ser buscada no sistema epistemológico “ptolomaico”⁹, para manter a analogia de Kant.

Às considerações acima sobre o espaço, o filósofo de Königsberg adiciona o tempo. A exposição metafísica afirma, analogamente ao espaço, que o tempo não é um conceito empírico derivado da experiência (pois simultaneidade e sucessão não são experimentadas, como bem observara Hume), restando a ele ser condição de todas as intuições empíricas (internas e externas, diferentemente do espaço, que o é apenas para as externas). Diz também Kant, a título de exposição transcendental, que o conceito de mudança – aquele que permite atribuir predicados contraditórios ao mesmo sujeito proposicional – só faz sentido pressupondo-se o tempo, o que seria mais uma prova de seu apriorismo e de como é possível derivar conhecimentos sintéticos a priori de uma observação empírica isolada, particular e contingente por excelência.

Assim, tanto o tempo quanto o espaço possuem realidade empírica (não absoluta) e idealidade transcendental (são Ideias no sentido platônico)¹⁰ apenas no que concerne ao que não se pode conhecer, a coisa em si), de modo que a validade objetiva de qualquer objeto que se manifeste fenomenicamente é conferida pelo menos pelo tempo (e também pelo espaço se for uma intuição externa), pois só os fenômenos, inseridos no tempo ou no tempo e no espaço simultaneamente podem ser percebidos pela sensibilidade humana. Subverter essas re-

⁹ Ou seja, buscada pelos filósofos que o antecederam.

¹⁰ A 834, B 862.

alidade e idealidade equivale a retornar aos pressupostos da metafísica pré-criticismo (HESSEN, 2000) 蜂: uma realidade transcendental dá a entender que é possível conhecer o mundo suprassensível e consequentemente a coisa em si – nesse caso não apenas postulada, mas reconhecida como existente –, transformando o espaço e o tempo em conceitos universais, como já havia feito o Estagirita e donde havia derivado seus conceitos de substância e qualidades; uma idealidade real conduziria também à conclusão de que o transcendente é conhecível, por fazer parte da experiência. Com isso retornar-se-ia à petição de princípio de considerar as condições da experiência parte integrante dela mesma, pois o fantasma de Hume viria ainda uma vez assombrar a metafísica e impor como consequência necessária de seus postulados a impossibilidade do conhecimento seguro.

Realidade empírica e idealismo transcendental são os conceitos kantianos que inviabilizam a orgulhosa pretensão “de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos a priori das coisas em si”¹¹, à qual se dá o nome de ontologia. Realidade empírica e idealismo transcendental, nos moldes acima expostos, pressupõem a já mencionada distinção entre coisa em si (númeno) e conteúdo possível da sensibilidade (fenômeno). Existem duas maneiras de se entender o númeno: num sentido negativo (tudo quanto não se pode perceber sensivelmente) e num sentido positivo (intuições não-sensórias, intelectuais, numa palavra)¹². Intuições intelectuais encontram-se fora do escopo da faculdade de conhecer, segundo Kant¹³ e, sendo assim, as categorias não podem ir além dos limites da experiência possível. Bem, se as categorias não podem ser aplicadas para além dos limites da sensibilidade, e se elas perfazem aquilo que organiza o diverso fenomênico de modo a se produzir juízos (e se estes são os tijolos com que se constrói o conhecimento), não faz sentido admitir os númenos em sentido positivo – em outras palavras, sobre a coisa em si não há nada que se possa dizer. Se a experiência só diz respeito àquilo que provém da sensibilidade e é organizado pelo entendimento, não é lícito avocar a tarefa de conhecer tudo quanto esteja para além da sensibilidade (anjos, demônios, Deus). Destarte, às favas com as quimeras da metafísica e bem-vinda a filosofia crítica.

¹¹ A 247, B 303.

¹² Que embora possam ser postuladas, não é típica de seres inteligentes sensórios como nós (B 307).

¹³ B 308.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Crítica da Razão Pura, conforme consta da arquitetura da Razão Pura, por sua vez constante da Doutrina Transcendental do Método – segunda parte da primeira Crítica kantiana –, visa a esclarecer que a construção sistemática do conhecimento é a garantia da via segura da ciência (sem o que não haveria mais do que uma rapsódia de conhecimentos vulgares). As formas e os conceitos puros a priori são o que determinam o âmbito do diverso (tempo e espaço) e o lugar das partes (as funções cognitivas que apresentam umas em relação às outras – os conceitos puros do entendimento). A estética transcendental é o ponto de partida do postulado do apriorismo como real fundamentação da possibilidade da produção de conhecimentos seguros e, com ele, a impossibilidade de manutenção do pirronismo mitigado de Hume. Esquemáticamente falando, a estética transcendental provê as condições para toda experiência possível, enquanto que a analítica transcendental provê as regras a priori para trabalhar os insumos obtidos pela experiência. Os princípios de uma experiência possível¹⁴ são as categorias (as doze que Kant afirmar ser as que nós efetivamente usamos, não as únicas existentes) (HARTNACK, 1997), que só podem ser aplicadas às intuições empíricas (representações), resultantes das condições pré-estabelecidas da sensibilidade humana (tempo e espaço).

A revolução copernicana de Kant rejeita o ceticismo irracional de Hume – sua *crux metaphysicorum* (KANT, 1988) – ao conferir àqueles princípios, segundo este, derivados da realidade por meio do hábito, o papel de blocos estruturantes da própria realidade possível ao sujeito cognoscente; tal movimento só é permitido, num primeiro momento, pela estética transcendental, que fixa as condições da experiência possível e delinea muito claramente a diferença entre fenômenos e númenos, que conduz à realidade objetiva e à idealidade transcendental dos objetos do conhecimento. Essa distinção também termina naturalmente por limitar a aplicação dos conceitos puros do entendimento unicamente aos fenômenos (nunca às coisas em si, postuladas como consequência da ocorrência dos fenômenos).

14 As leis gerais da natureza, como afirma Kant no § 23 dos Prolegômenos.

Pode-se afirmar que a lei maior da epistemologia kantiana é o enunciado constante em A 51 e B 75: “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”. As duas frases retratam a estrutura básica da teoria do conhecimento de Kant: intuições (impresões sensoriais) são o insumo dos pensamentos (a matéria da experiência), que expressam juízos conforme as categorias do entendimento (a forma da experiência); tudo aquilo que sensibiliza o ser humano (que é experiência por respeitar as condições pré-estabelecidas de toda experiência possível) é organizado por meio das regras de ordenação do diverso proveniente da sensibilidade.

Assim, conforme visto ao longo do presente texto e de acordo com o que se depreende da passagem acima, Kant fornece uma resposta ao ceticismo de Hume, que recomenda a suspensão das pretensões à certeza por insuficiência de provas acerca de tais insuspeições e flerta com um irracionalismo epistemológico que só seria abertamente defendido com Schopenhauer. Não se trata de ter certeza de como o mundo funciona porque ele se nos revela inteiramente por meio dos objetos percebidos por nós, mas sim de ter certeza de que o mundo funciona segundo aquilo que podemos dele aprender a partir dos fenômenos que percebemos, pois isso é tudo quanto a inteligência humana pode acessar e, nesse sentido, a experiência (adstrita aos limites do possível e atendendo às regras de funcionamento impostas pela inteligência humana) é um relato fidedigno da totalidade do que podemos conhecer enquanto homens e mulheres e, desde que a metafísica atenha-se àquilo que pode conhecer, haverá conhecimento seguro. Nesse sentido, a Terra de fato gira em torno do Sol, bem como o objeto gira em torno do sujeito enquanto conhecedor, pois “a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos”¹⁵.

Arthur Schopenhauer “costuma ser identificado como o primeiro filósofo oficialmente irracionalista pela história da filosofia”, enquanto Hume é identificado aos empiristas britânicos, até mesmo retratado como “o maior deles”. Em vista dessa nomenclatura, é pouco encorajador colocá-lo no mesmo rol que Schopenhauer ou Nietzsche; No entanto, se a maior contribuição de Hume foi mesmo a constatação de que o conhecimento não se apoia em bases racionais, como nos diz Mario Porta (PORTA, 2007, P. 29, creio que Hume mereça o título de fi-

¹⁵ B XII.

lósofo irracionalista e mesmo o de precursor de Arthur Schopenhauer. Com vistas a salvar o conhecimento de tão nefasto destino, entra em cena o idealismo transcendental de Immanuel Kant, embasado inicialmente em sua revolução copernicana do conhecimento. Posteriormente, Schopenhauer, autointitulado “o maior continuador da obra kantiana”, se vale dessa mesma revolução copernicana para estabelecer o cerne de sua doutrina epistemológica, que de fato centra no sujeito o eixo do ato de conhecer, mas eleva a dependência do conhecimento não apenas ao esquema transcendental, que intermedeia os fenômenos e as categorias, reconhecendo a importância da mente, mas dando espaço às impressões internas (emocionais)¹⁶ (GIACOIA Jr., 2014), como consta do § 9 de *O Mundo como Vontade e Representação*.

BIBLIOGRAFIA

- DALBOSCO, Cláudio Almir. *O Idealismo Transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF, 1997;
- FAGGION, A. *Dedução transcendental e esquematismo transcendental: o problema da possibilidade e da necessidade da constituição de objetos em Kant*. 2007. 315 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007;
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo; FLORENTINO NETO, Antonio (Orgs.). *Budismo e Filosofia em Diálogo*. Campinas: Editora Phi, 2014;
- HARTNACK, Justus. *La Teoría del Conocimiento de Kant*. Trad. de C. G. Trevijano e J. A. Lorente. 8. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997;
- HESEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. Trad. de J. V. G. Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2000;
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. de J. O. A. Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004;
- JASPERS, Karl. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Trad. de R. Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1951;
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;

¹⁶ “Em razão disso, uma verdadeira filosofia não se deixa brotar cerebrinamente a partir de meros conceitos abstratos, mas tem de ser fundada em observação e experiência, tanto **inter-na** quanto externa” (grifo meu).

EPPUR SI MUOVE: SOBRE A PASSAGEM DA IDEIA DE CONEXÃO NECESSÁRIA
HUMEANA ÀS INTUIÇÕES PURAS A PRIORI KANTIANAS.

_____. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1988;

PORTA, Mario Ariel González. *A Filosofia a Partir de seus Problemas*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Juízo em geral e juízo de percepção segundo Kant

Tiago Fonseca Falkenbach

Universidade Federal do Paraná

No presente trabalho, pretendo apresentar uma resposta ao problema da compatibilidade entre caracterizações da noção de juízo fornecidas por Kant em dois momentos distintos de sua obra, o primeiro, na *Crítica da Razão Pura*, o segundo, nos *Prolegômenos A Toda Metafísica Futura*. Na segunda edição da *Crítica* [1787], com o intuito de complementar ou reformular a definição de ‘juízo’ fornecida em A68/B93, Kant escreve que “*um juízo não é senão o modo de levar cognições dadas à unidade objetiva da apercepção*” (C.R.P., §19, B141). Essa nova definição, contudo, parece conflitar diretamente com os parágrafos 18 e 19 dos *Prolegômenos*, nos quais o autor apresenta uma distinção entre duas espécies de juízos empíricos: *juízos de percepção* e *juízos de experiência*. Segundo essa distinção, os primeiros teriam apenas validade subjetiva, enquanto somente os segundos seriam objetivamente válidos. A aparente contradição estaria no fato que, na segunda edição da *Crítica*, Kant atribuiria ao gênero (juízo) a característica da objetividade, a qual, conforme os *Prolegômenos*, pertenceria apenas a uma espécie (juízos de experiência). A questão exegética que daí resulta é se não haveria uma distinção entre sentidos de ‘objetividade’ - e, correspondentemente, entre sentidos de ‘subjetividade’ - que tornasse possível conciliar os dois textos. Pretendo argumentar que essa conciliação é possível, mas depende de que as passagens mencionadas da *Crítica* sejam consideradas como uma expressão mais precisa da posição de Kant.

1. Começo com a caracterização geral de juízo na *Crítica da Razão Pura*, destacando por que o texto da segunda edição representa um avanço em relação ao da primeira.

Na primeira edição, a noção de juízo é introduzida a partir de uma discussão sobre as condições de uso de conceitos para representação de objetos.

O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser julgar através deles. Visto que nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, então um conceito jamais é imediatamente referido a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja ela intuição ou mesmo já conceito). Logo, o juízo é a cognição mediata de um objeto, por conseguinte, a representação de uma representação do mesmo.¹

Usar um conceito é representar objetos determinando o que pode ser comum entre eles, ou seja, representar objetos através da representação de “*uma característica que pode ser comum a várias coisas*”². A tese da complementaridade entre intuição e conceito reza que conceitos só podem desempenhar esse papel se relacionados com uma intuição. Assim, um conceito só representa um objeto se relacionado com pelo menos uma outra representação de objetos e o nome para essa relação entre cognições seria ‘juízo’.

Uma dificuldade que encontramos nessa caracterização de juízo é o modo como Kant descreve, na última frase do texto citado, a *relação judicativa*, isto é, a relação entre cognições que constituiria um juízo. Lemos que o juízo seria a “*representação de uma representação*” de um objeto. Isso pode sugerir que um juízo, em vez de representar, em primeiro lugar, os objetos aos quais os conceitos seriam relacionados, representaria uma *representação dos objetos*.³

¹ KrV. A68/B93.

² KrV. A320/B377.

³ O mesmo ponto é sugerido pela caracterização de juízo presente na *Lógica* compilada por G. Jäsche: “Um juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito”. (*Logik*, §17, Ak. ix, p.101.)

Para compreender por que essa não é uma caracterização adequada da noção kantiana de juízo, basta examinar mais atentamente o contexto em que ela é introduzida na *Crítica da Razão Pura*. Kant introduz a noção de juízo a partir de uma explicação sobre a relação de conceitos com objetos. Conceitos, assim começa a explicação, são representações mediatas de objetos, pois só se referem a eles mediante outras representações, em última instância, mediante uma intuição. Assim, para relacionar conceitos com objetos, é necessário relacioná-los com outras representações, em última instância, com uma intuição. A essa relação entre um conceito e outras representações que é necessária para que o conceito seja relacionado com objetos Kant dá o nome de 'juízo'. Donde a afirmação que o juízo é uma cognição mediata de objetos. O juízo é a relação entre representações graças à qual o conceito é relacionado com objetos. Ele torna possível a relação do conceito com objetos porque ele é a relação do conceito com outras representações e *não* porque ele *representa* essa relação entre representações. Dizer que o juízo *representa* a relação entre representações que é necessária para relacionar um conceito com objetos é dizer que todo juízo seria reflexivo, isto é, faria alusão às próprias representações que o constituem e que são nele ou por ele relacionadas. Mas como a relação entre representações que representaria reflexivamente a si mesma poderia ser a relação que, em primeiro lugar, estabeleceria a relação de uma dessas representações com objetos?⁴

Enquanto caracterização geral da noção de juízo, tudo leva a crer que a expressão 'representação de representação de um objeto' não pode significar a consideração reflexiva que fazemos

⁴ Um exemplo de juízo reflexivo em que a relação das representações apresentaria a si mesma seria algo como o juízo 'os conceitos 'vegetal' e 'flor' estão aqui relacionados'. A relação entre o conceito 'flor' e objetos que venham a ser representados por esse conceito, a saber, as flores, não é estabelecida primeiramente por um juízo como o do exemplo anterior, mas sim por um juízo como 'este vegetal é uma flor', juízo em que o conceito é usado para tratar de flores e não do conceito de flor. Mesmo um juízo como 'estamos falando aqui de vegetal e de flor', que parece fazer alusão tanto a vegetais e flores quanto, ainda que implicitamente, às nossas representações 'vegetal' e 'flor', não é um juízo pelo qual a relação entre o conceito 'flor' e as flores é primeiramente estabelecida. Um sinal disso é que ninguém ensinaria alguém o que é um vegetal ou uma flor mediante tais enunciados.

sobre nossas próprias representações. Vejamos se é possível encontrar uma leitura alternativa dessa expressão. Talvez o que Kant pretenda dizer é que o juízo consiste em uma *representação que é determinação de outra representação*. O juízo seria o que fazemos quando determinamos uma representação através de outra representação. Isso ocorre na medida em que representamos, através da segunda representação, *aquilo que é representado* pela primeira. Não se está dizendo com isso que um juízo não pode tratar reflexivamente de representações. O ponto é que todo juízo contém ao menos duas representações, de sorte que uma delas representa (pelo menos) *aquilo que é representado* pela outra.⁵

Pode-se objetar que essa caracterização ainda é muito ampla, pois não permite distinguir um juízo do simples fato de representarmos novamente um objeto que foi representado, digamos, no dia anterior. Esse fato não satisfaria exatamente a caracterização apresentada, segundo a qual julgar é representar por uma segunda representação aquilo que é representado por outra? Uma tentativa de responder a essa questão é dizer que o juízo ocorre não simplesmente por representarmos em dois momentos distintos (por representações distintas) o mesmo objeto, mas por tomarmos o objeto que é representado por uma representação *como* representado por outra representação. O problema dessa resposta é que ela nos faz retornar ao problema anterior: um juízo passaria a ser caracterizado como uma representação complexa que faz referência às próprias representações.

Em suma, a dificuldade de caracterizar o juízo consiste em satisfazer as seguintes duas exigências: (i) a caracterização deve ser capaz de distinguir o juízo da mera relação temporal entre conceitos; (ii) essa distinção não pode resultar em uma concepção de juízo como uma representação que faz necessariamente remissão às próprias represen-

⁵ Dizer que uma representação representa *pelo menos* o que é representado pela outra quer significar que aquela poderia também representar não apenas o representado, mas a própria representação. Essa formulação complexa que demos à caracterização da noção kantiana de juízo tem um motivo: não excluir a possibilidade de contextos em que o tema do juízo é constituído tanto por objetos quanto pelo modo de consideração desses objetos. Por exemplo, juízos como 'Joaquimão era assim chamado pelo seu tamanho' e 'Édipo desejava casar com a rainha de Tebas'.

tações que o constituem.⁶ Vimos que a definição de juízo fornecida na primeira edição da *Crítica* não satisfaz esses requisitos. É razoável supor que seja essa a razão pela qual Kant acrescenta, na segunda edição, §19, uma nova caracterização:

Se em cada juízo, porém, investigo mais exatamente a referência de cognições dadas e, enquanto pertencentes ao entendimento, distingo-as da relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que possui somente validade subjetiva), noto [*finde*] que um juízo não é senão o modo de levar cognições dadas à unidade *objetiva* da percepção.⁷

O juízo é aqui definido como uma relação de representações na medida em que as mesmas *constituem uma unidade objetiva*. É possível compreender essa unidade objetiva de representações de modo a satisfazer os dois requisitos (i e ii) mencionados anteriormente.

Em primeiro lugar, *objetividade* é a característica de toda representação que se refere a algo independente da própria representação. Representações de objetos que ocupam o espaço são objetivas, pois tais objetos não dependem de sua representação para serem o que são. Ademais, a consciência que um sujeito cognoscente tem de seus estados mentais também é uma representação objetiva, uma vez que tais

⁶ Ver pp.95-6. O problema de satisfação das condições (i) e (ii) pode ser ilustrado pela tentativa de caracterização de um juízo de identidade. Um juízo identidade, quando não é trivial, não enuncia que uma coisa é idêntica a si mesma, pois isso não acrescenta nada ao que já sabemos. Tampouco afirma que uma coisa é idêntica a outra coisa, pois isso não faz sentido [Ver WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.5303]. Parece ser mais correto, então, dizer que o juízo de identidade representa que *a coisa representada por uma representação é a mesma que a coisa representada pela outra representação*, já que aí não prejudicamos se a coisa em questão é a mesma ou outra coisa. O problema dessa caracterização é que ela parece implicar que o juízo de identidade trataria necessariamente de representações. Melhor, então, seria caracterizar o juízo de identidade nos seguintes termos: *o juízo de identidade afirma, de algo que é representado por uma primeira representação e de algo que é representado por uma segunda, que o primeiro é idêntico ao segundo*. Essa caracterização não tem o inconveniente de dizer que o juízo de identidade toma uma coisa como sendo idêntica a outra coisa, mas só ao preço de substituir as expressões ‘uma coisa’ e ‘outra coisa’ pelas expressões *mais vagas* ‘primeiro algo’ e ‘segundo algo’. Como elucidação do que fazemos em um juízo de identidade, não é um grande avanço. Se transpusermos agora essa dificuldade para o caso de *qualquer* juízo (não só os juízos que atribuem características distintas a uma mesma coisa, mas também juízos que representam relações entre coisas distintas), teremos o problema geral que Kant precisava resolver.

⁷ KrV. B141.

estados não dependem da consciência dos mesmos para serem o que são. É nesse sentido que Kant pode falar de cognições (representações objetivas) internas/do sentido interno.⁸ Ora, se uma relação ou unidade de representações é objetiva, então ela representa algo que é independente da própria unidade de representações. Isso é suficiente para distingui-la de uma relação meramente temporal de representações, ou seja, de uma unidade de representações por mera associação.

Essa noção de objetividade, porém, não é suficiente para distinguir uma unidade judicativa de uma unidade entre representações que constitui um elemento de juízo. A representação do sujeito de predicação, por exemplo, é resultado de uma reunião de distintas representações (conceitos e intuições). No entanto, essa representação não é um juízo, mas somente parte de um juízo. Para garantir a distinção entre juízo e elemento de juízo, é preciso qualificar a objetividade da unidade judicativa. O específico de um juízo é que ele representa o que *pode ser verdadeiro ou falso*. Já um elemento de juízo não representa, por si só, algo que possa ter um valor de verdade. Nesse sentido, o juízo é objetivo na medida em que sua verdade (ou falsidade) independe de que aquele que o entretém tome o juízo por verdadeiro. O que o juízo representa é o caso ou não, independentemente de que alguém considere que seja o caso.

Em segundo lugar, a atribuição de objetividade à própria unidade das representações que constitui o juízo, e não apenas às representações que constituem essa unidade, permite satisfazer a segunda exigência antes mencionada. Ao dizer que a unidade de representações representa um objeto, ou ainda, algo que pode ser verdadeiro de um objeto, conseguimos distingui-la de uma unidade que não representa objetos, sem ter de exigir que unidades representativas tratem necessariamente de representações. Esse ponto ficará mais claro, se entendermos a razão pela qual Kant introduz na definição do §19 a noção de *apercepção*.

2. É preciso esclarecer o que significa dizer que o juízo é o modo de reunir representações em uma unidade da *apercepção*. Considerando que 'apercepção' é a expressão kantiana para *autoconsciência*, pode

⁸ KrV. B278.

parecer que a nova caracterização de juízo do §19 incorre gratuitamente no erro que se procurava evitar. Não seria uma das exigências de uma caracterização apropriada de juízo evitar tomá-lo necessariamente como uma representação *reflexiva*? Como essa unidade de representações objetiva estaria vinculada à apercepção? Uma resposta a essas questões reclama um esclarecimento detalhado da noção kantiana de ‘apercepção transcendental’, o que, por sua vez, exigiria um exame atento do §16, tarefa que nos desviaria, contudo, da questão central desse trabalho. O que cabe aqui é apenas um esboço de interpretação.

Dizer que o juízo é ou pressupõe a unidade objetiva da apercepção *não* é afirmar que todo juízo faz alguma remissão às próprias representações que o constituem. A referência à apercepção é apenas mais um passo no projeto de delimitar a relação judicativa. A intenção é determinar a peculiaridade da unidade (síntese) entre representações que constituem um juízo com base em uma relação que essas representações *podem* ter com uma representação reflexiva.

Em uma primeira tentativa de elucidar a relação peculiar que os elementos de um juízo teriam com essa autoconsciência possível, examinemos a seguinte proposta: diversas representações minhas constituem um juízo na medida em que eu posso tomar consciência do juízo (ou pensamento) que elas constituem, em outras palavras, na medida em que deve ser possível que *eu pense o pensamento que elas constituem*. Deve estar claro que, como caracterização do juízo, essa proposta é circular: pressupõe o que é um juízo, para simplesmente indicar uma relação possível de seus elementos com um ato reflexivo veiculado pela representação ‘eu penso’. Além disso, a relação com a autoconsciência ali descrita é da mesma espécie que *qualquer* representação ou relação entre representações teria com um ato reflexivo de consciência, inclusive a relação que ocorre por mera associação. Com efeito, qualquer representação ou combinação de representações deve poder ser pensada.

Ao que tudo indica, portanto, não é possível determinar a peculiaridade da relação judicativa entre representações a partir tão somente da relação dessas representações com um ato de autoconsciência. Isso não mostra, contudo, que a referência à apercepção é um elemento ocioso nessa discussão. Antes, aponta para a necessidade de entendê-la no contexto em que o §19 se insere. O que sabemos é que Kant pre-

tende distinguir ali a unidade judicativa entre representações de uma unidade não judicativa, em especial, distinguir a unidade judicativa de uma unidade de representações que não representa nada. Uma unidade que não representa nada – ou, mais exatamente, que não representa uma possibilidade cuja efetivação seja *independente* da própria unidade de representações – é o que Kant chama de uma *unidade válida subjetivamente*.⁹ A noção de validade subjetiva é introduzida no §18, como uma característica da “*unidade empírica da apercepção*”. Na mesma seção, Kant opõe a unidade empírica da apercepção à “*unidade transcendental da apercepção*”, a qual é ali determinada como uma unidade objetiva. Além disso, no §19, Kant escreve que a relação entre representações que constitui um juízo, a relação objetivamente válida, depende da unidade transcendental da apercepção.¹⁰ Assim, tudo leva a crer que a distinção entre unidades judicativas e unidades não judicativas entre representações está sendo traçada a partir da relação de tais unidades com formas distintas de autoconsciência: a apercepção transcendental e a apercepção empírica. O que nos cabe, então, é esclarecer como essa distinção está sendo feita.¹¹

A primeira coisa a ser esclarecida é o que significa ‘validade subjetiva’. Já vimos que, na passagem citada do §19, o que é claramente determinado como sendo válido subjetivamente é a unidade entre representações que ocorre por associação.¹² Isso sugere que validade subjetiva, para Kant, é aquela propriedade de uma unidade de representações que não representa *nada*. O fato de um sujeito representar um cachorro às oito horas da manhã e representar um osso às três horas da tarde não implica que o sujeito represente alguma relação entre o cachorro e o osso em questão. A relação temporal que as duas representações (de cachorro e de osso) têm em um mesmo sujeito não constitui necessariamente uma unidade representativa. Ela *pode* constituir tal

⁹ Ver *KrV*. B142.

¹⁰ Ver *KrV*. B142.

¹¹ Desde já, deve-se descartar que a distinção entre a relação com apercepção transcendental e a relação com a apercepção empírica consiste, respectivamente, na diferença entre a relação com a *possibilidade* da autoconsciência e a relação com uma autoconsciência *efetiva*. Deve estar claro, pelas observações anteriores, que *qualquer* unidade de representações tem uma relação com a possibilidade de autoconsciência.

¹² A “[...] relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que possui somente validade subjetiva)” [*KrV*. B141]; a “[...] relação das [...] representações na qual há validade meramente subjetiva, por exemplo, segundo leis da associação” [*KrV*. B142].

unidade, pois devemos admitir que as representações que constituem um juízo estão, como toda representação, no tempo. O ponto de Kant é que, se uma relação temporal de representações constitui um juízo, isso não se deve ao fato de ser uma relação temporal, mesmo que seja uma relação temporal de representações em um mesmo sujeito. Ou ainda, o ponto de Kant é que nossa consciência da unidade de representações como uma relação temporal não é a consciência daquilo que torna uma unidade de representações um juízo.

A consciência de uma unidade de representações como relacionadas no tempo é o que Kant chama de ‘apercepção empírica’.¹³ É uma *autoconsciência*, pois é a consciência reflexiva que temos de nossas próprias representações. É *empírica*, pois o fundamento epistêmico dessa consciência é empírico. Para determinar que eu pensei em um cachorro às oito da manhã e em um osso às três da tarde, é necessário um apelo à experiência (interna, isto é, experiência de meus estados mentais). O juízo ‘eu pensei em um cachorro às oito da manhã e pensei em um osso às três da tarde’ é um juízo empírico.

Essas observações explicam, em parte, a relação que é apresentada no §18 entre a unidade subjetiva de representações e a apercepção empírica. Esclarecem, também em parte, a razão da variação no uso que é feito da expressão ‘validade subjetiva’ nas seções 18 e 19. No §18, como vimos, o que é caracterizado como subjetivamente válido é a apercepção empírica. Já no §19, a validade subjetiva é apresentada como característica da unidade entre representações da qual podemos tornar-nos empiricamente conscientes. Um motivo para a variação no vocabulário é que uma unidade temporal entre representações (por exemplo, a que ocorre segundo leis da associação) *pode* ser representativa. O fato é que representações, *enquanto* relacionadas por leis da associação, mas *não porque* associadas segundo tais leis, podem constituir um juízo. Assim, contrastar a unidade representativa com a unidade não representativa não é a melhor maneira de apresentar a distinção visada por Kant. A distinção não é uma distinção de unidades, mas sim de *aspectos* de unidades. E a maneira que Kant encontra para distinguir esses aspectos é distinguir os tipos de consciência desses aspectos: apercepção empírica e apercepção transcendental. Em suma,

13 KrV. A107.

a apercepção empírica é dita válida subjetivamente porque é a representação daquele *aspecto* de uma unidade de representações que *não* responde pelo fato de ela ser representativa. Podemos dizer que esse é um sentido meramente *derivado* de ‘subjetividade’, pois dizer que a apercepção é subjetiva significa apenas que ela representa um aspecto subjetivo de unidades de representações.

Para completar o exame da relação entre as modalidades de apercepção e os diferentes tipos de unidade entre representações, resta discutir o caso da *apercepção transcendental*. Cumpre explicar de que maneira a relação de representações com a apercepção transcendental permitiria esclarecer o aspecto *representativo* de unidades de representações. Já destaquei que uma explicação adequada da noção de apercepção transcendental extrapola os limites desse trabalho. Contento-me, assim, em indicar as linhas gerais de uma resposta à questão.

A apercepção transcendental é a autoconsciência expressa no enunciado que abre o §16: “[o] ‘eu penso’ tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.”¹⁴ Trata-se de um ato de autoconsciência pelo qual é possível expressar o que ocorre em todo ato de determinação de um conceito por outras representações. Esse ato de autoconsciência é realizado através da representação geral ‘eu penso’, na medida em que a concebo como conectada a outras representações (R, R*, R**, etc.). Essa conexão pode ser compreendida de duas maneiras: seja como a tomada de consciência de uma *representação R*, seja como a expressão de um ato de representação conceitual pelo qual é pensado o *objeto* da representação R. Em ambos os casos, sou consciente de uma relação ou unidade entre representações que representa um *objeto*, seja este uma determinação de minha mente (a representação R), seja ele o objeto da representação R. Em suma, a apercepção transcendental - a autoconsciência expressa na frase de abertura do §16 - representa, de maneira geral, a unidade objetiva entre representações que resulta da aplicação de um conceito.

¹⁴ KrV. B131-2.

3. Temos, finalmente, elementos suficientes para tratar do problema da relação entre as caracterizações de juízo na *Crítica da Razão Pura* e dos *Prolegômenos*.

A explicação anterior da expressão ‘validade subjetiva’ ajuda a desfazer a impressão de que a caracterização de juízo oferecida no §19 estaria em flagrante contradição com o texto dos *Prolegômenos*.¹⁵ Nesse texto, Kant apresenta a distinção entre duas espécies de juízos empíricos, *juízos de percepção* e *juízos de experiência*. Os primeiros teriam apenas validade subjetiva, enquanto os segundos seriam válidos objetivamente. Ora, se todo juízo é, segundo o §19 da *Crítica*, uma relação de representações objetivamente válida, não deveríamos admitir que a própria noção de juízo de percepção é inconsistente? A resposta é negativa, caso dizer que juízos de percepção são *subjetivamente válidos* não signifique nada mais que afirmar que eles representam um *aspecto* das representações que *não* responde pelo fato de tais representações representarem algo. Há boas razões para admitir que é dessa maneira que Kant entende os juízos de percepção nos *Prolegômenos*.

Observe-se, em primeiro lugar, que essa concepção de validade subjetiva é exigida por aqueles juízos que descrevem a *aparência sensível ilusória*. Por exemplo, o juízo ‘parece que a Lua é maior na linha do horizonte’. Suponha que esse juízo seja entretido por um sujeito S que *sabe* que a Lua não é maior no horizonte. Se S tem esse conhecimento, S *toma por verdadeiro* que a Lua não é maior no horizonte. Ademais, se S toma por verdadeiro que a Lua não é maior no horizonte, *parece* a S que é correto dizer que a Lua não é maior no horizonte. Mas, mesmo que S saiba que a Lua não muda de tamanho no horizonte, isso não impede que lhe continue *parecendo* que a Lua é maior no horizonte.¹⁶ Como essa situação é possível? Como são compatíveis os dois enunciados (i) ‘parece a S que é correto dizer que a Lua não é maior no horizonte’ e (ii) ‘parece a S que a Lua é maior no horizonte’? A resposta a essa questão reclama a distinção entre dois tipos de aparência: uma é a aparência de

¹⁵ *Pl.* §§18-20.

¹⁶ O fenômeno em discussão é o que alguns filósofos denominam contemporaneamente ‘independência da experiência em relação à crença’ [*belief-independence of experience*]. Os defensores do conteúdo representacional não-conceitual apresentam esse fenômeno como um argumento em favor de sua posição e, portanto, como uma objeção ao conceitualismo. Ver CRANE, T. ‘The Non-conceptual Content of Experience’, PEACKOKE, C. ‘Scenarios, Concepts and Perception’, HECK JR., R. ‘Non-conceptual Content and the ‘Space of Reasons’.

que a aplicação de um conceito é correta, aparência que temos quando tomamos algo por verdadeiro (expressa no enunciado i); outra é a aparência que os nossos sentidos nos proporcionam (expressa no enunciado ii). O problema é como entender essa segunda espécie de aparência. Por brevidade, vamos denominá-la 'aparência sensível'.

A aparência expressa no enunciado (ii) depende da aplicação de conceitos. Com efeito, a aparência é de que algo seja tal e tal, mais exatamente, de que seja verdadeiro que a Lua é maior no horizonte. Mas a representação do que pode ser verdadeiro é marca característica da aplicação de conceitos em juízos.

Esse resultado leva-nos à seguinte questão: não seria necessário dizer que a *aparência* sensível de que a Lua é maior no horizonte é um juízo pelo qual se *toma por verdadeiro* que a Lua é maior no horizonte? Ora, se pretendemos que os enunciados (i) e (ii) acima sejam compatíveis, a resposta deve ser negativa. Além disso, a aparência sensível não pode ser simplesmente a mera suposição ou pensamento da possibilidade (ou, em termos kantianos, um juízo problemático) de que a Lua seja maior no horizonte; pois isso não daria conta de seu caráter de *aparência*. Não resta, portanto, senão a alternativa de dizer que o enunciado (ii) afirma algo *sobre as sensações* de S.¹⁷ Mais precisamente, a alternativa é que o enunciado afirme que a sensação de S pertence a um *tipo* de sensações que, *em situações normais*, são relacionadas com conceitos para a realização de um juízo sobre como as coisas estão no mundo.

Sensações, por si sós, não representam algo que pode ser verdadeiro (ou falso). Por conseguinte, a aparência de que algo seja tal e tal não é apresentada pela própria sensação. Mas isso não quer dizer que sensações não tenham um papel na representação do que pode ser independente. Deve haver algum aspecto das sensações que contribua para a cognição, caso contrário, não haveria uso cognitivo de sensações.¹⁸ De fato, nós distinguimos tipos de sensação conforme o papel que elas podem desempenhar na cognição. Em particular, determinamos que sensações que pertencem a um determinado tipo T, quando relacionadas com conceitos, constituem representações de objetos de tipo T*. Por exemplo, sensações visuais em condições de proximidade

¹⁷ Ver GUERZONI, J.A. 'Juízo e Proposição', p.103; 'A Essência Lógica do Juízo: Algumas Observações acerca do §19 da Dedução Transcendental (B)' p.145.

¹⁸ *Crítica da Faculdade de Juízo*, §3, B8-9. Ver também Bxlii-xliii.

e luminosidade apropriadas contribuem para representação da forma espacial dos objetos. No entanto, essa divisão das sensações em tipos não implica que as sensações representam, por si mesmas, o que pode ser verdadeiro (independentemente de nossas representações). Só é possível distinguir esse aspecto das sensações que contribui para representação de possíveis fatos sobre objetos pensando em *como elas estão relacionadas com conceitos* para representar tipos de objetos.¹⁹

Nossa experiência pressupõe princípios que estabelecem exatamente esse vínculo entre tipos de sensação (ou tipos de aspectos das sensações) e tipos de objetos. Ocorre, no entanto, que, em algumas situações, tais princípios entram em conflito. Uma sensação de tipo T que, conforme o princípio P1, seria relacionada a um objeto de tipo T* pode ser relacionada, pelo princípio P2, com uma realidade que não é de tipo T*. No exemplo em discussão, um princípio diz que, em certas condições normais, nossa visão permite determinar corretamente o tamanho dos objetos. Outro princípio diz que sensações visuais, em condições normais, não determinam que um astro celeste observado muda de tamanho conforme a alteração da posição do observador (pela rotação do astro em que ele está). Quando os princípios são incompatíveis em relação a um caso, preferimos um dos princípios e determinamos o caso como exceção à regra expressa pelo outro. A regra P1 exige que todas sensações de certo tipo T, em certas condições, estejam relacionadas com realidades de tipo T*. Quando temos a exceção a P1, *parece* que a sensação deveria estar relacionada com a realidade de tipo T*, pois a sensação é do tipo T e satisfaz as condições normais. Parece, *mas não está*, uma vez que a decisão por determinar o caso de acordo com o princípio P2 determina que a sensação em questão é uma exceção ao princípio P1. Daí a aparência de que a Lua está maior no horizonte.²⁰

¹⁹ Se também a representação daquele aspecto das sensações que Kant chama de 'subjeto das sensações' [ver *Crítica da Faculdade do Juízo*, Bxlii-xliiii; §3, B8-9; *Metafísica dos Costumes*, B2-3. Ver também primeiro capítulo, 1.2] depende de pensar a representação de objetos é uma questão teórica e exegeticamente mais complexa que não discutirei aqui.

²⁰ Alguém poderia contestar que essa explicação não permite distinguir o caso da ilusão do simples erro no uso dos sentidos. Creio que a diferença é seguinte: no caso do erro dos sentidos, o que ocorre é que *não seguimos corretamente* o princípio P1. No caso da ilusão, temos uma sensação que, se considerássemos apenas o princípio P1, estaria em conformidade com o princípio e determinaria que o objeto é de tipo T*. No entanto, como consideramos também o princípio P2, devemos tratar a sensação como uma *exceção* a P1.

Voltemos ao enunciado (ii). Ele expressa que a Lua parece estar maior no horizonte, mesmo S sabendo que isso não é o caso. O enunciado expressa que S tem uma sensação de um tipo T que, conforme o princípio P1, é base, em situações normais, para representação de uma realidade de tipo T*, mas que, na situação em questão, é uma *exceção* ao princípio P1. Quando pensamos que nossos sentidos nos iludem, pensamos nessa exceção. A natureza ou aspectos das sensações que os princípios associam com realidades, por si sós, não são representativos de algo que pode ser verdade. Só são representativos, quando conectados com *conceitos* e quando satisfazem certos *princípios*. Daí que o juízo sobre aparência sensível ilusória trata de um aspecto das sensações que, por si só, não é representativo, ou, pelo menos, não representativo de algo que pode ser verdade.²¹ Ora, esse é um aspecto não representativo das sensações, estejam elas sendo usadas cognitivamente ou não: seja quando determinamos as sensações por conceitos, conforme princípios, a fim de representar objetos, seja quando consideramos que uma sensação é ilusória. Assim, se entendermos os *juízos de percepção* como juízos que *tratam desse aspecto* (estejamos falando desse aspecto no caso da ilusão ou no caso em que não há ilusão), o juízo trata de algo que *não é representativo*.

Isso nos permitiria explicar em que sentido Kant entende que juízos de percepção são *apenas subjetivamente válidos*. Juízos de percepção seriam juízos que tratam de nossas sensações. Não, porém, como juízos de experiência interna, que determinam temporalmente os estados mentais de um sujeito de consciência empírico. Juízos de percepção tratam do aspecto não representativo das sensações, bem entendido, o aspecto das sensações que, por si só, não representa o que pode ser verdadeiro, mas que pode contribuir para a representação de verdades quando as sensações são combinadas com conceitos e princípios. Juízos de percepção são, portanto, subjetividade válidos no mesmo sentido de ‘subjetividade’ que Kant atribui à apercepção empírica no §18 da *Crítica*.

²¹ Aspecto que Kant denominaria *causa subjetiva*, para contrastá-lo com *fundamento* do juízo [ver *KrV*. A821/B849]. A causa é aquilo que, na sensação, pode influenciar o uso de conceitos. A influência da sensibilidade sobre o entendimento é o que ocorre, segundo Kant, em toda ilusão [ver *KrV*. A293-4/B350-1] A *persuasão*, que é uma ilusão, ocorre quando tomamos uma causa por uma razão, uma causa subjetiva por um fundamento objetivo [ver *KrV*. A821/B849].

Desse modo, é possível concluir que a distinção entre juízos de percepção e juízos de experiência apresentada nos *Prolegômenos* não é incompatível com a afirmação, contida no §19 da *Crítica*, que todo juízo é objetivamente válido. Com efeito, juízos de percepção são válidos objetivamente, no sentido da *Crítica*, pois tratam de determinações da mente (representações, sensações) do sujeito de percepção. No entanto, podem ser ditos subjetivos, na medida em que tratam de um aspecto subjetivo das sensações, seu aspecto não representativo. Essa conciliação entre objetividade e subjetividade em uma mesma representação é também característica da apercepção empírica. Esta é a consciência empírica que um sujeito de representações tem das determinações de sua mente. Nesse sentido, é objetiva. Mas é também uma consciência de aspectos subjetivos dessas determinações, isto é, de unidades não representativas entre representações. Nesse sentido, pode ser dita, por derivação, subjetiva.

4. Nesse momento, não posso deixar de acrescentar um comentário sobre uma passagem dos *Prolegômenos* que parece contradizer o que vim sustentando até aqui. Eis o texto:

Todos nossos juízos são primeiramente meros juízos de percepção: valem apenas para nós, isto é, para nosso sujeito e só depois lhes damos uma nova relação, a saber, com um objeto e queremos que ele deva ser sempre válido para nós e igualmente para todos; pois, se um juízo concorda com um objeto, todos os juízos sobre o mesmo objeto também devem concordar entre si e, assim, a validade objetiva do juízo de experiência nada mais significa que a validade universal necessária do mesmo.²²

O problema, deve estar claro, reside na afirmação irrestrita segundo a qual *todos* os nossos juízos são, em primeiro lugar, juízos de percepção. Há boas razões para pensar que a posição de Kant é precisamente a inversa: que juízos de percepção pressupõem juízos de experiência. Com efeito, se juízos de percepção descrevem aparências, sejam elas ilusórias ou não, é porque determinam a maneira pela qual sensações relacionam-se com

²² Pl. §18, Ak. iv, p.298.

conceitos e princípios para a representação do que pode ser verdade. Ora, a verdade diz respeito ao que atribuímos ou negamos de objetos. Assim, o juízo de percepção pode ser descrito como um juízo de *segunda ordem*, que pressupõe juízos sobre objetos. Objetos empíricos, já que a verdade que pode ser representada pela combinação de conceitos e sensações conforme princípios diz respeito a objetos empíricos. Donde se poderia concluir que juízos de percepção dependem de juízos de experiência, o que excluiria a prioridade dos primeiros frente ao segundos.

Só nos resta, portanto, uma maneira de encontrar compatibilidade entre a passagem citada dos *Prolegômenos* e o texto da *Crítica da Razão Pura*. Devemos entender a formulação kantiana nos *Prolegômenos* como parte de uma estratégia retórica.²³ A estratégia parte da tentativa de supor que tudo que representamos seja mera aparência e que, se sabemos alguma coisa, isso não vai muito além da constatação de aparências. Essa suposição terminaria por revelar-se improcedente, já que haveria um *argumento* para mostrar que só há representação de aparências se houver representação de uma realidade independente de representações. Além disso, esse argumento mostraria que a representação de aparências depende do uso de *conceitos* e *princípios*, dentre os quais os conceitos puros do entendimento e princípios como o da causalidade e da permanência na mudança. Uma aplicação do resultado desse argumento seria o caso que analisamos anteriormente da *aparência* que a Lua é maior na linha do horizonte. Essa representação depende de conceitos e princípios que relacionam tipos de sensação com certos tipos de objetos, princípios que determinam, seja relações causais entre os astros celestes (ou ainda, a ausência de certas relações causais), seja a permanência das dimensões da Lua face à rotação da Terra. O que corresponderia a esse argumento na *Crítica da Razão Pura* são os argumentos apresentados na ‘Dedução Transcendental’ e na ‘Analítica dos Princípios’.

²³ O que, diga-se de passagem, não seria de estranhar em uma obra de divulgação que, como escreve o autor no ‘Prefácio’, visa sanar a queixa de impopularidade que marcou a recepção da *Crítica da Razão Pura*. Além disso, Kant observa, o que já está implícito no próprio título, que os *Prolegômenos* devem ser tomados como “*meros exercícios preliminares*” para o estudo completo e sistemático realizado na *Crítica*.

REFERÊNCIAS

- KANT, Immanuel . *KrV Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Werkausgabe*. Band X. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe*. Band VIII; Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. Traduzido por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger.
- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- _____. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 2004. 2.ed.
- BECK, L.W. 'Did the Sage of Konigsberg Had No Dreams?'. In: *Essays on Hume and Kant*. New Heaven: Yale University Press, 1978.
- CRANE, T. 'The Nonconceptual Content of Experience'. In: *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Editado por Tim Crane.
- FAGGION, A. 'Eu Julgo sobre muita Coisa que não Decido: O Problema da Objetividade dos Juízos em Kant'. In: *Analytica*, vol.13, n.1, 2009.
- FREUDIGER, J. 'Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretische Philosophie'. In: *Kant-Studien*, vol.82, n.4, 1991.
- GUERZONI, J.A. 'Juízo e Proposição'. In: *Analytica*, vol.11, n.1.
- _____. 'A Essência Lógica do Juízo: Algumas Observações acerca do §19 da Dedução Transcendental (B)'. In: *Analytica*, vol.3, n.2, 1998.
- HANNA, R. 'Kant and Nonconceptual Content'. In: *European Journal of Philosophy*, vol.13, n.2, 2005.
- HECK JR., R. 'Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons' '. In: *Philosophical Review*, vol.109, n.4, 2000.
- KOTZIN, R. & BAUMGÄRTNER, J. 'Sensations and Judgments of Perceptions, Diagnosis and Rehabilitation of Some of Kant's Misleading Examples'. In: *Kant-Studien*, vol.81, n.4, 1990.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

PEACOCKE, C. 'Scenarios, concepts and perception'. In: *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge: The MIT Press, 2003. Editado por York H. Gunther.

A afecção: uma aporia inevitável na Filosofia Teórica de Kant

David Barroso Braga

Universidade Federal do Ceará

Em 1781 é publicada a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. O propósito deste livro é investigar até onde o homem pode conhecer independentemente de qualquer experiência. Para tanto, seu autor põe como necessário, para não incidir no dogmatismo, analisar previamente a própria razão para saber suas fontes de conhecimento, limite e extensão, e com isto repugnar suas aspirações infundadas e ratificar seu conhecimento legítimo.

O resultado obtido desta análise é que a razão especulativa não pode transpor os domínios da experiência possível, mesmo que ela co-bice conhecer *a priori*, estendendo seu conhecimento por meros conceitos. Assim, escreve Kant, o conhecimento humano é apenas fenomênico, isto é, conhecemos apenas objetos condicionados e moldados por nossa forma de conhecer.

Porém a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreensão do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contra-prova da experimentação, pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais se mantém para nós incognoscível¹.

¹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B XX.

Embora a conclusão da *Crítica* desautorize a razão humana a transpor os limites da experiência possível, o próprio Kant ainda insiste em falar da existência de “objetos” independentes de nossas faculdades e que causam os fenômenos. Assim, assevera que os objetos dos sentidos dependem da afecção por “objetos” “extra-sensíveis” para serem percebidos.

1. A ORIGEM DOS FENÔMENOS

Realmente Kant, logo no início da *Estética transcendental*, afirma que a intuição humana é sensível, tendo como característica a capacidade de receber estímulos de “objetos” que provocam, a partir da afecção de nosso espírito, às sensações que dão origem aos fenômenos - únicos objetos que podem ser conhecidos por nós. Diz ele:

(...) efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início².

Deste modo, Kant afirma que somente temos “objetos” dos sentidos se formos afetados de algum modo por objetos³ “extra-sensíveis”, em outras palavras, assevera ele que o *fundamento* dos “objetos” condicionados à forma humana de conhecer (fenômenos) são os “objetos” considerados *em si* mesmos (independentes do homem). Para ratificar o que fora exposto, cito Kant:

² Ibidem, B 1.

³ É importante ressaltar que a palavra “objeto” na *Crítica da razão pura* aparece como um termo ambíguo, ora significando algo independente da maneira humana de conhecer, por conseguinte um objeto *em si* mesmo, ora se referindo a um objeto dos sentidos, fenomênicos. Para uma constatação dessa ambiguidade na *Crítica da razão pura*, ver A 17/B 31, B 72 entre outras passagens.

É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verossímil, que o espaço e o tempo, enquanto condições necessárias de toda a experiência (externa e interna), são apenas condições meramente subjetivas da nossa intuição; relativamente a essas condições, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si desta maneira. Conseqüentemente, muito se pode dizer a *priori* acerca da forma desses fenômenos, mas nem o mínimo se poderá dizer da **coisa em si que possa constituir o seu fundamento**.⁴ (Grifo nosso)

Por intermédio da sensibilidade temos acesso *imediatamente* aos “objetos”⁵, entretanto isso não significa que temos contato direto com os mesmos considerados como coisas *em si*, independentes das formas *apriorísticas* do sujeito, mas tão somente como fenômenos, pois mesmo a *sensação* que está ligada a uma *intuição empírica* – isto é, a matéria bruta ainda não modificada pelas formas *a priori* da sensibilidade-, é considerada fenomênica.

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a *sensação*. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*⁶.

Quando falamos de objetos exteriores referimo-nos a objetos que se situam no *espaço*, e que são intuídos interiormente por intermédio do tempo, por conseguinte, fenômenos, objetos de uma experiência possível, existentes somente para o sujeito cognoscente. Deste modo, escreve Kant sobre o fenômeno:

Em contrapartida, a representação de um *corpo* na intuição nada contém que possa pertencer a um objeto em si; é somente o fenômeno de alguma coisa e a maneira segundo a qual somos por ela afetados; e essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo, mesmo que se pudesse penetrar até ao fundo do próprio fenômeno⁷.

⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 49.

⁵ Cf. *Ibidem*, A 17 / B 31.

⁶ Cf. *Ibidem*, B 34.

⁷ *Ibidem*, A 44.

De acordo com a *Doutrina transcendental dos elementos*, o aparato cognitivo humano é composto de sensibilidade (intuição) e entendimento (conceitos), faculdades estas que são interdependentes e não podem permutar suas funções. Assim, enquanto a sensibilidade tem como função receber *representações* ou afecções, o entendimento tem por desígnio *conhecer* (pensar) objetos mediante as representações oriundas da sensibilidade⁸, o que nos leva a concluir que pela sensibilidade não temos acesso nenhum a objetos *em si*, mas apenas a fenômenos, quer dizer, a representações⁹, já pelo entendimento podemos *produzir* as representações provenientes da sensibilidade e transformá-las em conhecimento mediante as categorias.

Deste modo, o conhecimento humano é representativo, pois se refere em última instância a uma representação, pois tanto a sensibilidade (imediatamente) quanto o entendimento (mediatamente) se reporta sempre a representações e não pode aludir direta ou indiretamente a nada que pertença ao “objeto” representado¹⁰.

Mesmo que pudéssemos elevar esta nossa intuição ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si. Porque, de qualquer modo, só conheceríamos

⁸ Cf. *Ibidem*, A 50/B 74.

⁹ Segundo Kant, é por intermédio do *espaço* - forma *a priori* da intuição humana que possibilita perceber imediatamente os objetos como exteriores a nós, e situados em locais distintos do nosso - que temos uma “representação imediata dos objetos” (B 41), o que implica asseverar que o conhecimento humano não pode remeter a nada que pertença a coisa em si. “Quisemos, pois, dizer, que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens”. Cf. *Ibidem*, A 42.

¹⁰ Sobre o conhecimento representacional, diz Dalbosco: “O problema que nos interessa surge quando Kant atribui somente à intuição, e não ao conceito, a possibilidade de se referir imediatamente ao objeto. Ora, a peculiaridade do conceito consiste em ser um tipo de representação que só se refere ao objeto através de uma outra representação. Então o conceito é uma representação de uma representação e é neste sentido que se diz que ele tem uma relação mediata com o objeto”. Cf. DALBOSCO, Claudio A. *Idealismo Transcendental e Ontologia*. In: *Temas sobre Kant*, p. 16.

perfeitamente o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade, e esta sempre submetida às condições do espaço e do tempo, originariamente inerentes ao sujeito; nem o mais claro conhecimento dos fenômenos, único que nos é dado, nos proporcionaria o conhecimento do que os objetos podem ser em si mesmos¹¹.

Tudo quanto é conhecido legitimamente pelo homem tem que está subordinado à forma humana de conhecer, conseqüentemente, a maneira como os objetos aparecem (como são representados pelo homem) só existem *no e para* o homem mediante as suas peculiares condições apriorísticas de conhecimento, o que nos remete à assertiva de que se abstraíssemos da maneira humana de conhecer não encontraríamos em lugar algum o objeto assim como ele é representado pelo homem.

Entretanto, se de acordo com o idealismo transcendental, todo o conhecimento humano é apenas fenomênico - ou representativo -, e não podemos ultrapassar os limites de uma experiência possível, então não se pode asseverar que existe algo que não é fenômeno (representação) e que provoca a existência deste. Mas por que Kant admite a *afecção* do nosso espírito por objetos que não se situam no espaço, uma vez que tudo quanto é aceito legitimamente na *Filosofia Transcendental* como exterior a nós encontra-se em nossa intuição sensível e é considerado como representação ou fenômeno?

Sobre a *problemática da afecção* - isto é, a assertiva de Kant de que objetos exteriores provocam a afecção de nosso espírito dando origem aos fenômenos-, desde os tempos de Kant ela incita a inquietação e a curiosidade de muitos pesquisadores, que não concebem uma interpretação coerente do *Idealismo Transcendental* com e sem a teoria de que objetos nos são *dados* e que afetam nosso espírito.

Em relação à recepção do livro *Crítica da Razão Pura*, ainda no ano de 1781, as duas primeiras resenhas foram propícias à sua divulgação¹². Tanto a primeira como a segunda resenha lembram que Kant já havia mostrado seu talento em opúsculos anteriores, mas que agora outorgava ao público uma grande obra. No entanto, o teor delas limita-se a descrever, com base no sumário, o conteúdo da *Crítica* sem um estudo aprofundado.

¹¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 43.

¹² Cf. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

Já a terceira resenha, atribuída a Feder e a Garve¹³, censura Kant de ser tão idealista quanto Berkeley; afirma que para Kant tudo que conhecemos não passa de representações (fenômenos), provocadas por “coisas desconhecidas”. Desde então, vários são os críticos da obra teórica de nosso autor.

Friedrich Heinrich Jacobi no Apêndice de seu livro *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* do ano de 1787, anteriormente à publicação da segunda edição da *Crítica*, faz várias objeções a Kant. Ele é considerado o primeiro a elaborar com clareza e precisão o grande problema da *Filosofia Transcendental*, a saber, a tese da incognoscibilidade da coisa em si. No entanto, suas objeções não restringem-se a apenas um problema da *Crítica*, mas a três questões intimamente atreladas¹⁴, das quais queremos destacar o problema da afecção, que também é o centro de nossa presente investigação.

Sobre a origem dos fenômenos¹⁵, argumenta Jacobi que a afecção por “objetos” independentes do sujeito não se harmoniza com o Idealismo *Transcendental*, que defende a concepção de que tudo quanto conhecemos é representação. Mas também afirma que o próprio *Idealismo Transcendental* não se sustenta sem a tese da afecção. Por conseguinte, para ele, a contradição evidencia a incongruência entre as premissas e a conclusão da filosofia teórica kantiana¹⁶.

¹³ Esta resenha foi publicada no Terceiro Caderno do Suplemento dos Göttingischen Anzeigen Von Gelehrten Sachen anonimamente em 1782, mas considerada de autorias de Feder e Garve.

¹⁴ Seguimos a interpretação concebida por Bonaccini de que as objeções de Jacobi não se limitam a um problema, mas a três problemas interligados. Cito as objeções apontadas por Bonaccini: “O Idealismo Transcendental conduz ao solipsismo”, “A tese de que as impressões são provocadas por objetos externos não é compatível com o solipsismo do Idealismo Transcendental” e “A tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduzem ao ceticismo”. Ver BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

¹⁵ Embora Jacobi não se refira diretamente a problemática da afecção como uma questão distinta do problema da coisa em si, ele desvela este problema como uma inconsistência da *Filosofia Transcendental*.

¹⁶ Em relação ao problema da afecção diz Jacobi: “Tenho de admitir que esta circunstância [que os objetos produzem impressões nos sentidos] me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de modo a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos seguidos, o estudo da *Crítica da Razão Pura*, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema sem aquele pressuposto e, com ele, não podia aí permanecer. Sem essa pressuposição, não se podia entrar no sistema, e, com essa pressuposição, não se podia permanecer nele”. Cf. JACOB, H. “Sobre o idealismo transcendental”. In: Gil, F. *A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

2. A NECESSIDADE DA AFECÇÃO PARA TERMOS OBJETOS DOS SENTIDOS

Não obstante Kant considerar *incognoscível* qualquer coisa que não possa ser dada na intuição, ele afirma que existem “objetos” considerados “desconhecidos”, “transcendentais”, situados “fora de nós” e que também afetam nossa sensibilidade originando os objetos fenomênicos, contrariando o resultado de sua pesquisa sobre a limitada capacidade cognitiva humana - incapaz de conhecer coisas *em si* mesmas¹⁷. Mas será que Kant não sabia que esta tese – da afecção- incidia em uma aporia no ponto nevrálgico de seu sistema¹⁸? Se sabia, por que não a suprimiu?

Com a tese da afecção Kant indica – como foi exposto acima - que a causa originadora do fenômeno encontra-se “fora” do sujeito, isto é, em um “objeto” independente e exterior ao próprio *espaço*, o que efetivamente não se harmoniza com as doutrinas da *Estética* e da *Lógica*

¹⁷ Vale ressaltar que o grande problema dos impasses e contradições da metafísica tradicional estava centrado na tese de que o homem podia conhecer as coisas como elas são *em si* mesmas. Embora Kant repugne qualquer tentativa de conhecer as coisas tal como elas são *em si* mesmas, ele concede suas existências, bem como sua relevante situação como causadora do fenômeno. Assim Kant, no intuito de resolver o problema da metafísica acaba por criar outro. Comentando sobre essa dilemática situação de Kant, diz Bonaccini: (...) entendemos como e porque Kant levanta no prefácio a hipótese do Idealismo Transcendental (cuja tese será demonstrada ao longo da CRP), mas nem por isso nos vemos obrigados a admitir sem mais que conhecemos objetos que seriam fenômenos, isto é, aparição de coisas que devemos pensar, mas não conhecer. Ao que parece, para resolver um impasse Kant acaba por criar outro. Esse é o parecer de Schulze, Jacobi, Fichte, Hegel e outros. Cf. BONACCINI, J. A. *Peculiaridade e Dificuldade do Conceito de Idealismo Transcendental*. p. 96.

¹⁸ Referindo-se ao problema crucial da filosofia crítica, argumenta Rodrigues Junior: “Assim, e ao contrário do que afirmava Schopenhauer, não podemos aceitar que o verdadeiro calcanhar de Aquiles da filosofia teórica de Kant esteja na *Lógica Transcendental*, quer na *Analítica* quer na *Dialética*, pois ela realmente começa – mesmo que aí não se encontre sua verdadeira gênese – na *Estética* e na sua tese da idealidade do espaço e do tempo e do consequente problema de saber, uma vez admitida sua tesa da aprioridade, o quê, realmente, deve-se entender por *sensação*, *percepção*, *matéria*, *intuição*, etc.; noções absolutamente fundamentais para o soerguimento do projeto kantiano e fontes das principais objeções, refutações e tentativas de reconstrução e continuidade das possibilidades abertas pela inauguração do pensamento transcendental” Cf. RODRIGUES JR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. (Tese de doutorado) PUC-SP. 2011. p. 136. Embora Rodrigues Junior não cite explicitamente nessa passagem o problema da afecção, percebe-se tacitamente que ele se encontra na raiz dessa (s) problemática(s) apontada por ele.

transcendental, que evidenciam o caráter experiencial de nosso conhecimento, uma vez que tudo quanto é conhecido legitimamente tem que ser dado na intuição e considerado fenômeno.

Esse é o parecer de Feder e Garve, que interpretam e censuram a filosofia kantiana de ser idealista à la Berkeley, pois se não podemos conhecer as coisas *em si* mesmas e nem se pronunciar licitamente sobre algo que não seja representação, também não podemos dizer que existem coisas “desconhecidas”, “transcendentais” ou “fora de nós” que afetam nosso espírito e originam os fenômenos¹⁹.

Sobre a recensão de Feder e Garve, comenta Bonaccini:

Quando o resenhador acusa Kant de ser idealista, ainda que possa estar exagerando, toca num ponto importante: Kant “compreende o espírito e a matéria de igual maneira, transforma o mundo e nós mesmos em representações ...”. De fato, conquanto que aqui matéria seja um conceito ambíguo, e de igual modo representações, trata-se do ponto nevrálgico do Idealismo Transcendental: não conhecemos nada, a não ser fenômenos; e fenômenos não são senão representações. Não temos acesso às coisas em si mesmas, pois “...todos os nossos conhecimentos surgem a partir de certas modificações de nós mesmos que chamamos sensações. Onde elas estão situadas, de onde vêm, isto nos é, no fundo, totalmente desconhecido²⁰”.

Se não podemos assegurar que a causa dos fenômenos se encontra “fora de nós”, isto é, exterior ao próprio espaço, também não podemos sair do âmbito de nossas representações - pois isto o idealismo transcendental não permite-, então temos que asseverar que, ou a causa de nossas representações é totalmente desconhecida e não nos pronunciamos de forma alguma sobre ela, ou que nós mesmos a provocamos. Enquanto esta opção faz com que nos movamos “apenas no âmbito da consciência das nossas representações”, “pois não podemos

¹⁹ Sobre o problema levantado por Feder e Garve, diz Bonaccini: “Vale dizer que aqui aparece pela primeira vez, ainda que de maneira um tanto velada, um dos aspectos do problema da coisa em si. A objeção diz: se só conhecemos representações, então não podemos conhecer a causa delas; ou então a causa delas só pode estar em nós mesmos, pois caso contrário seria forçoso admitir ilicitamente algo extra-representacional (mas se não conhecemos nada que não se funde em nossas sensações, não podemos fugir das nossas representações nem admitir coisas que as provocariam”. Cf. BONACCINI, J. A. *A aetas kantiana e o problema de Jacobi*, p. 35.

²⁰ *Ibidem*, p. 35.

dizer que o {seu} fundamento é diferente de uma representação” e “não podemos nem abstrair totalmente nem sair delas”²¹, o que conduz ao idealismo solipsista²², aquela alternativa nos encaminha para o ceticismo, pois se não podemos nos referir a nada que não seja dado na intuição (mantemo-nos na *ignorância transcendental*²³), então nossas representações subjetivas, ou melhor, “todo nosso conhecimento não contém nada, absolutamente nada que possa ter um significado verdadeiramente objetivo” — o que significa dizer: não é conhecimento; o conhecimento é impossível²⁴.

Deste modo, seria mais coerente da parte de Kant negar a existência de algo “extra-sensível” e que causam os fenômenos, uma vez que não se pode ultrapassar o âmbito do conhecimento sensível (o que ele não fez) e assim não se reportar arbitrariamente, a partir do efeito, à causa “não-sensível” do fenômeno, utilizando de forma ilegítima os conceitos puros do entendimento para além da sensibilidade (o que ele o fez)²⁵.

Embora a tese da afecção aponte para a inconsistência da *filosofia transcendental*, ela aparece como fundamental e necessária para que o conhecimento representativo humano não seja originado por uma representação que também teria como causa outra representação, in-

²¹ Ibidem, p.47-48.

²² Sobre o fato de o conhecimento representacional kantiano incidir no solipsismo, observemos esta passagem da *Crítica* (A 101): “(...) que os fenômenos não são coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno”. Assim, diz Bonaccini: “Neste sentido, idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra: se só podemos explicar as representações por outras representações não podemos garantir que não estejamos a sós conosco, nós e nossas representações”. Cf. BONACCINI, J. A. *Aetas kantiana e o problema de Jacobi*, p. 48.

²³ Termo utilizado por Jacobi. Cf. JACOB, H. “Sobre o idealismo transcendental”. In: Gil, F. A recepção da *Crítica da Razão Pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). p. 109.

²⁴ Cf. BONACCINI, J. A. *Aetas kantiana e o problema de Jacobi*, p.52.

²⁵ “O uso das categorias, para empregar a expressão kantiana, só pode ser imanente e não transcendente. A coisa em si, a que acima já nos referimos e que a sensibilidade supõe como fonte das suas impressões, não pode ser conhecida; o entendimento pode unicamente pensá-la; e a coisa em si pensada é o que se designa por númeno. É certo que seria objeto de uma intuição intelectual se realmente a possuíssemos. Assim, desprovidos de uma tal intuição, permanece-nos inteiramente incognoscível. O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível. É certo, também, que a coisa em si está sempre suposta como fonte de impressões sensíveis, mas nada mais; a intuição apenas enquadra essas impressões graças às formas a priori do espaço e do tempo, criando-se o fenômeno”. MORUJÃO, A. F. *Prefácio à edição portuguesa*. In: *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 5ª edição. 2001.

correndo num círculo e dando margem às acusações de solipsista e idealista, pois se tudo quanto conhecemos é representação²⁶ e não podemos ultrapassar os limites de uma experiência possível, então a causa de minhas representações seriam outras representações originadas também por representações, incidindo em um círculo e na regressão ao infinito.

Entretanto, segundo a doutrina da filosofia transcendental, no espírito humano há apenas as condições apriorísticas possibilitadoras do conhecimento, que condicionam e conformam todos os “objetos” que são dados na sensibilidade. Por conseguinte, o ser humano não pode dar a si mesmo a *matéria* das coisas que podem ser conhecidas legitimamente, o que implica dizer que o conteúdo de todos os objetos é dado apenas *a posteriori*²⁷.

Em uma passagem da *Estética transcendental*, ressaltando a distinção entre o que é originário do espírito humano, portanto *a priori*, e o que é proveniente da experiência, diz Kant:

Uma vez que aquilo, no qual as **sensações** unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se²⁸ a **matéria de todos os fenômenos nos é dada somente a posteriori**, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação²⁹. (Grifo nosso)

²⁶ Cf. KANT, Immanuel, *Crítica da razão pura*, B 518.

²⁷ Quando a razão ultrapassa completamente os limites da experiência, tendo por pretensão estender o seu conhecimento simplesmente por conceitos, sendo aluna de si própria, e se abstendo de aprender com a natureza, ela se confunde, pois seu conhecimento *a priori*, distante das lições da experiência, é vazio, o que a faz flutuar entre conceitos, pois não possui qualquer fundamento que possa se apoiar.

²⁸ Pode-se perceber nessa citação a condicional que Kant utiliza e, a partir dele, duvidar do sentido que estamos empregando, mas para demolir qualquer pensamento desse tipo, indicamos que se veja A 720/ B 748 um texto que colabora com a nossa colocação. Assim, as sensações ou “matéria” de nosso conhecimento é dada somente *a posteriori*, pois é originada da afecção de nosso espírito por “objetos” independentes, que de certo modo põem em movimento nosso aparato cognitivo. Deste modo, sem a tese da afecção não teríamos as sensações, nenhum objeto fenomênico seria dado, conseqüentemente, nenhum *conhecimento* seria possível.

²⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 34.

Para podermos ter objetos dos sentidos necessitamos ser afetos de algum modo por objetos “extra-sensíveis” - este é o posicionamento de Kant. Mesmo que esta afirmação venha a contradizer a própria filosofia transcendental, ela é essencial para não incorremos no idealismo, ceticismo, solipsismo e na regressão *ad infinitum*. Assim, sem a tese da afecção nenhum objeto nos seria dado, conseqüentemente não teríamos acesso a nenhum conhecimento - já que este inicia pela experiência, portanto, *a posteriori*- e ficaríamos restritos a nossa forma *apriorística* de conhecimento: sem matéria, conteúdo e objeto.

3. A AFECÇÃO: UMA APORIA INEVITÁVEL

Quando defrontamos os fundamentos do Idealismo transcendental com a tese da afecção de nosso espírito por coisas *em si*, logo percebemos a aporia no ponto nevrálgico da filosofia crítica: a impossibilidade de conciliar os limites da capacidade humana de conhecer, restrita a uma experiência possível, com a origem dos fenômenos, provocada por objetos exteriores ao próprio sujeito.

Entretanto, o caráter passivo ou receptivo de nossa sensibilidade exige que algo lhe seja dado para que ela possa aplicar-lhe suas formas *apriorísticas*, que condicionam e conformam tudo que é dado na intuição. Ulteriormente e no mesmo sentido, o entendimento precisa aplicar suas categorias ao objeto da intuição para que elas possam ter validade objetiva. Deste modo, os objetos conhecidos legitimamente são somente os fenômenos, isto é, os objetos condicionados a maneira humana de conhecer, que mesmo existindo apenas para os homens, não são meras aparências, mas objetos reais.

Assim, o aparato cognoscitivo humano, longe de ter uma intuição intelectual que concederia *in concreto* a si mesmo o objeto que representa no entendimento, *depende* da afecção da sensibilidade por algo independente e exterior ao próprio sujeito para que tenha objeto dos sentidos. A carência da afecção do espírito humano acarretaria no isolamento da *forma* transcendental humana de sua *matéria*.

Todavia, por muito contrário que seja ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos que eles provocam *impressões* nos sentidos, suscitando dessa forma representações, não se percebe

muito bem como é que, sem este pressuposto, a filosofia kantiana conseguiria encontrar acesso a si mesma e chegar a qualquer exposição da sua doutrina. Pois que já a palavra sensibilidade fica privada de todo e qualquer significado se não entender por ela um meio distinto e real entre o real e o real, o meio efetivo de *alguma coisa para alguma coisa* e se no seu conceito não estiverem contidos os conceitos de estar separado e estar conectado, de ser ativo e ser passivo, de causalidade e dependência, *como determinações reais e objetivas*; e, sem dúvida, contidos neles de maneira que seja juntamente dada a generalidade absoluta e a necessidade destes conceitos como pressuposto prévio³⁰.

Por mais que a admissão da afecção seja contrária ao idealismo transcendental, ela aparece como fundamental para que tenhamos objeto dos sentidos: uma aporia inevitável. Deste modo, a afecção do espírito é o ponto de partida da doutrina da percepção da filosofia kantiana, conseqüentemente, o início de todo o conhecimento humano. Mas a maneira como temos “contato” com “objetos *em si*” permanece inteiramente misterioso, pois não possuímos competência alguma que seja “sensível” a sua presença.

Não obstante a assertiva de que nossas sensações são produzidas pelas coisas *em si* – a partir do seu efeito sobre nossa sensibilidade –, de acordo com o idealismo transcendental, não poderíamos nos pronunciar licitamente sobre objetos independentes de nossa maneira de conhecer, quanto mais afirmar que somos afetados por objetos “desconhecidos”, ou melhor, a rigor não poderíamos sequer falar, mesmo que indiretamente, de coisas *em si*, exteriores ao próprio sujeito cognoscente.

Deste modo, o conhecimento humano fica restrito ao campo fenomênico e jamais pode exceder os domínios de uma experiência possível, pois tudo quanto conhecemos está subordinado às formas apriorísticas das faculdades cognitivas humanas – espaço e tempo na sensibilidade e os conceitos no entendimento. Mas o problema reaparece quando se quer saber o quê origina os fenômenos, uma vez que não se pode sair do âmbito fenomênico.

³⁰ JACOB, H. “Sobre o idealismo transcendental”. In: Gil, F. A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844), p. 106-107.

A relação entre a tese incognoscibilidade das coisas em si mesmas e a necessidade etiológica da afecção, exigida pelo ponto de partida da teoria kantiana da percepção, parecem ser inconciliáveis. Cada uma parece pedir que se negue a outra. Se, por um lado, negar a tese da incognoscibilidade redundaria em ter que admitir o conhecimento de coisas em si, desdizendo os argumentos da Estética, e em ter de aplicar as categorias além da experiência, contrariando o critério conquistado na Analítica, negar o caráter etiológico da afecção, por outro lado, ou negar a afecção de coisas em si em favor dos fenômenos, traz consigo o problema de que tudo parece então ser reduzido a representações³¹.

A ácida interpretação da *Crítica da razão pura* feita por Feder e Garve, Jacobi e outros estudiosos levaram-os a concluir que o sistema crítico não poderia escapar do âmbito fenomênico-representacional a qual o homem estava tão somente autorizado a conhecer, o que o fazia incidir no idealismo, solipsismo e ceticismo. Mas Kant vai além das teses do idealismo transcendental – o que fez que eles também o acusassem de ser inconsistente, incoerente, e de querer mais do que poderia-, consequentemente, ultrapassando os limites de sua própria filosofia.

(...) o filósofo kantiano se está a afastar completamente do espírito do seu sistema ao dizer que os objetos causam *impressões* nos sentidos e assim *provocam* sensações, dando desta forma *origem* às representações: é que, segundo a doutrina de Kant, o objeto empírico, que é apenas fenômeno, não pode existir fora de nós e não pode ser mais do que uma representação; do *objeto transcendental*, contudo, não ficamos a saber o mínimo, segundo esta doutrina; e nunca se fala dele também quando se consideram os objetos; o seu conceito é, quando muito, um conceito problemático *que se baseia na forma inteiramente subjetiva do nosso pensamento, atinente apenas a nossa sensibilidade peculiar*; a experiência não o fornece nem o pode fornecer de forma alguma, porque aquilo que não é fenômeno nunca pode ser objeto da experiência; o fenômeno, porém, e pelo fato de haver em mim esta ou aquela afecção dos sentidos; não pode estabelecer relação alguma entre essas tais representações e qualquer objeto³².

³¹ BONACCINI, J. A. *Kant e o problema do mundo exterior*, p. 8.

³² JACOB, H. "Sobre o idealismo transcendental". In: Gil, F. A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844), p. 106.

Kant introduz a tese da afecção para que pudéssemos ter *algo* que se referisse à receptividade da sensibilidade e “originasse” o fenômeno, mesmo que esse algo fosse “incognoscível”, “problemático” e se situasse “fora de nós”, rompendo as barreiras do idealismo transcendental, postas por ele mesmo. Mas o objeto transcendental não se apresenta apenas como um postulado. Assevera Kant que ele é real e seria um “escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral”³³ se reputássemos apenas como crença a existência do fundamento da matéria de todo o nosso conhecimento.

Tenho de admitir que esta circunstância [que os objetos produzem impressões nos sentidos] me atrasou, e não pouco, no estudo da filosofia kantiana, de modo a fazer-me recomeçar de novo, durante vários anos seguidos, o estudo da *Crítica da Razão Pura*, já que eu ficava continuamente perplexo porque não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer. *Sem essa* pressuposição, não se podia entrar no sistema, e, *com* essa pressuposição, não se podia permanecer nele³⁴.

Assim, a tese da afecção se apresenta como uma aporia inevitável, mas necessária para o empreendimento crítico teórico de Kant, pois a tese da afecção de nosso espírito por um “objeto transcendental” é essencial para que o fundamento de nossas representações não sejam outras representações, incorrendo num círculo e concedendo motivos para a acusação de idealista e solipsista.

REFERÊNCIAS

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Original *Kritik der reinen Vernunft*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. 2001. Total de páginas 685.

_____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70. 1987.

BECKENKAMP, J. *Crítica e conceito*. In: MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS, Nº1 (2000), pp.7-60.

³³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B XXXIV (nota de rodapé).

³⁴ JACOB, H. “Sobre o idealismo transcendental”. In: Gil, F. A recepção da *Crítica da Razão Pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844), p. 107.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro; Relume Dumará, 2005.

_____. *Acerca do conceito de fenômeno na Crítica da Razão Pura*. PRINCÍPIOS (UFRN, Natal, Brasil), Vol.4, n. 5, (1997), pp. 159-186.

_____. “*Kant e o problema do mundo externo*”. In: MANUSCRITO, REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA, Campinas, S.Paulo, XXV/1 (2002), pp. 7-68.

_____. *Peculiaridade e dificuldade do conceito de Idealismo Transcendental em Kant*. Trabalho apresentado na 47ª Reunião Anual do SBPC- São Luiz- (MA) em 10/07/1995.

Gil, F. (Cord.). *A recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

HULSHOF, M. *A ‘coisa em si’ entre teoria e prática: uma exigência crítica*. (Tese de Doutorado). USP. 2011.

CASAGRANDA, E. “*Kant e o deslocamento do horizonte da metafísica tradicional*”. In: Temas sobre Kant. EDIPUCRS. Coleção Filosofia 106. Org. Angelo V. Cenci.

DALBOSCO, C. A. “*Idealismo Transcendental e Ontologia*”. In: Temas sobre Kant. EDIPUCRS. Coleção Filosofia 106. Org. Angelo V. Cenci.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. “*O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano*”. In: Sobre Kant. São Paulo. Iluminuras. 1993.

LINHARES, O.B. *Realismo e idealismo transcendentais na “Dissertação de 1770”*. In: *Kant e o Kantismo. Heranças interpretativas*. Célia Maria Aparecida Martins e Ubirajara Rancar de Azevedo Marques (orgs.). Marília, SP: Ed. Brasiliense, 2009.

_____. *Ciência e Metafísica na Dissertação de 1770*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 2, n. 2, p. 143-163, jul.-dez., 2007, p.144.

PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. Curitiba, Ed. Chapagnat, 2008.

RODRIGUES Jr, R. C. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. (Tese de doutorado). PUC-SP. 2011.

A condição do “eu sou transcendental” segundo a Crítica da Razão Pura na Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant

Francisco Winston José da Silva

Universidade Estadual do Piauí

1. PRESSUPOSTOS DA REFLEXÃO

Esse artigo apresenta uma reflexão sobre a condição do “eu sou transcendental”, como horizonte fundamental, para a pretensão de expor a possibilidade dos princípios supremos da moralidade, segundo a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹. Três pontos fundamentais são considerados como pressuposto para essa finalidade. O primeiro é o próprio resultado da CRP, de não admitir conceitos provenientes do uso dogmático da razão como princípios morais. O segundo ponto é a conclusão de Kant também na primeira crítica, ao afirmar que a única possibilidade de princípio incondicionado encontra-se no uso prático da razão. O terceiro é a “unidade pura” que se manifesta comum aos dois usos da razão, mas que ao mesmo tempo revela uma única razão. Essa unidade expressa como “eu só transcendental” será referida neste artigo como autoconsciência ou apercepção primordial da razão.

Sobre os dois primeiros pontos destacados como pressuposto, o projeto da crítica transcendental de Kant é investigar a razão em sua condição de possibilidade conceitual objetiva, tanto em sua pretensão teórica como em seu uso prático. Na perspectiva teórica, a crítica con-

¹ Abreviações das obras: FMC para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; CRP para *Crítica da Razão Pura*.

clui a impossibilidade da Metafísica Moderna², que busca seus princípios, a partir do uso dogmático da razão, tendo como referencia a subjetividade fundada na possibilidade de transcender o empírico numa metodologia científica, como critério relevante para fundar uma objetividade discursiva de caráter ontológico. Quanto ao uso prático, Kant tematiza que o juízo puro a priori torna-se possível numa perspectiva reguladora da ação negando com isso, o caráter definidor, axiomático e demonstrativo, da razão em geral e de suas ideias e conceitos, para assim afirmar a incondicionalidade do princípio, na possibilidade de uma razão pura prática, como perspectiva de uma vontade pura.

Segundo Höffe, para Kant a razão pura só pode ser investigada por ela mesma, “[...] Ela é a acusada, a acusadora e a defensora, sobretudo a juíza, promulga, além disso, as leis, segundo a qual ela mesma julga [...]” (Höffe 2013, p.39). Esta condição se solidifica com o movimento de autoconsciência, no sentido conclusivo na “Doutrina Transcendental do Método”³, que tem como consequência do exame da própria razão, o sentido de legislação, e dessa forma, sua própria identidade prática. O caráter epistêmico anunciado aqui é a delimitação do campo metafísico na possibilidade prática da razão, que se expressa em vários momentos na primeira crítica em termos de espontaneidade e de liberdade.

A FMC, que estabelece um critério avaliativo da possibilidade do princípio moral livre das ilusões constadas na Crítica da Razão Pura, não pode tomar como referencia uma Metafísica sem crítica, que avalie a sua própria condição de possibilidade e a validade, na pretensão de objetivação de princípios. A tarefa da crítica é exatamente depurar no campo da razão qualquer possibilidade de engano por parte da

² A Metafísica da Modernidade a partir do Racionalismo de Descartes sugere a matemática como referencia segura na pretensão de uma Metafísica construída a partir de um critério científico. Segundo Kant, essa tradição de pensamento só promove o uso dogmático para a disciplina da razão pura, o resultado negativo de sua investigação revela o caráter distinto entre a matemática e a Filosofia, pois a segunda não é capaz, como comenta Höffe (2013, p272), “[...] nem de definições, nem de axiomas, nem de demonstração [...]” caracterizando assim a proposta não matemática da própria Crítica.

³ “ A “Doutrina do Método” é composta como uma subida que começa com um trabalho bipartido no fundamento: na parte negativa da “Disciplina, é posto de lado um falso fundamento, o modelo da matemática, para então pôr-se na parte positiva, segundo o modelo do direito, o fundamento correto...” (Höffe, 2013, p.269)

própria razão, demarcando o território viável para a avaliação do uso prático em sua condição de manifestação do princípio incondicionado.

“[...] O proveito maior e talvez o único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir erros.” (Kant, 2001, p.633)

Com o campo da razão já depurado, Kant afirma a possibilidade de um cânone da razão que não seja “[...] relativo ao uso especulativo, mas ao uso prático da razão [...]” (Kant, 2011, p 634). No capítulo II da “Doutrina do Método”, sobre o cânone da razão pura, ele inicia um argumento com sentido positivo, e, com isso busca expor o fim último da razão, como resultado da solução de problemas apresentados pela razão pura em seu “ponto de vista especulativo”. Como não existe nem uma possibilidade canônica no uso especulativo da razão, a resolução dessas questões não pode provir de uma dogmática conceitual teórica, isto significa, que o problema tem que ser direcionado para sua resolução, ao campo prático da vontade, em sua condição livre.

Prático “[...] é tudo aquilo que é possível pela liberdade [...]” (Kant, 2011, p.639), assim, o cânone que é admitido aqui tem que considerar a possibilidade da liberdade em ter um tipo de relação com leis puras totalmente determinadas *a priori*, pois as leis morais por pertencerem “[...] somente ao uso prático da razão pura... admitem um cânone [...]” (Kant, 2011, p. 636), como “produto da razão pura”, por isso, livre do móbile da experiência, e assim, tendo por referência só a dimensão de autoconsciência, como unidade pura dessa razão.

A reflexão proposta aqui tem que considerar o seguinte problema: se a FMC⁴ como primeiro esforço de caráter exclusivamente moral falhou ou não como projeto de resolver as questões expostas na Crítica da razão especulativa, em seu critério de busca do princípio

⁴ Segundo Dalbosco, Kant “...Depois de ter publicado a Crítica da Razão Pura em 1781 e de ter aí tratado do problema da distinção e, ao mesmo tempo, da conexão entre liberdade transcendental e liberdade prática na “Terceira Antinomia” e no Cânon da razão pura” Kant se debate, na *Grundlegung*, com o proposito de formular e fundamentar o “princípio supremo da moralidade”, o que faz dessa obra o primeiro esforço sistemático de fundamentação de sua filosofia moral.” (Dalbosco in *Studia kantiana* 2008, p.207)

incondicional. Uma resposta afirmativa significa que a crítica transcendental alcançou seu objetivo não só de depurar a razão de seus erros, mas de fundar uma nova Metafísica fundamentada na vontade pura. Caso contrário a crítica da razão prática que recorre ao “facto da razão” busca sanar as falhas da FMC tendo como consequência uma metafísica da subjetividade no campo moral⁵.

Para discutir sobre a problemática apontada acima, este artigo considera a proposta de admissão de um cânone possível a partir do uso puro da razão prática, que tem como referencia absoluta, a autoconsciência (unidade absoluta) totalmente livre de determinantes empíricos, expressa no “eu sou” (apercepção primordial), que se pode investigar na questão de dedução dos imperativos categóricos, como princípios puros da razão expostos na terceira secção da FMC.

Para expor os argumentos anunciados, três partes serão consideradas como capítulo a parte. A primeira expõe a relação de autoconsciência, liberdade e a busca do principio moral em uma proposta metodológica da FMC, A segunda investiga a questão do discernimento moral da razão vulgar como evidencia de uma unidade independente da condição subjetiva da razão teórica. Na terceira e ultima parte, a apresentação da questão do eu sou como unidade pura da razão (autoconsciência) e a dedução dos imperativos categóricos na terceira secção da FMC.

2. AUTOCONSCIÊNCIA, LIBERDADE E METODOLOGIA NA FMC.

A FMC investiga a condição de “busca e fixação do principio supremo da moralidade” (FMC, p.19) naquilo que diz respeito a unidade da razão como autoconsciência, para avaliação de sua possibilidade como razão pura prática, e de sua manifestação da liberdade expressa

⁵ Allison é um dos defensores de que não há uma continuidade entre FMC e CRP. Segundo o autor a FMC possui uma distinção a parte quanto a tese do “facto da razão”. Aqui não temos a pretensão de aprofundar o debate, mas é oportuno ressaltar que a pretensão desse termo é torna-se em si uma unidade para a dedução dos imperativos categóricos. A FMC não recorre a esse tipo de unidade conceitual, a sua pretensão é transcendental, quanto encontrar a condição do moral em uma unidade que não seja conceitual. Dessa forma, o artigo de Dalbosco cita que Allison defendeu uma descontinuidade entre dedução do imperativo categórico e a teoria do “facto da razão”, que a consequência deste debate deixa consequências fundamentais quanto a posição da própria FMC no projeto de filosofia moral em Kant.

no conceito de vontade universal. Essa busca anunciada já no prefácio da obra revela a preocupação metodológica, que na Doutrina do método da CRP prescreve o caminho positivo para a filosofia moral, no campo da vontade, a partir da negação do caminho especulativo.

No Prefácio da FMC Kant afirma que a razão é uma e o que estabelece sua distinção é o uso que se faz dela. A investigação da condição do princípio moral, no contexto da razão prática exige uma metodologia, que admita um princípio comum “que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa...” (Kant, p.18). Dessa forma, como se concilia o uso que se faz da razão especulativa com o uso da razão prática, neste tribunal da razão, em um princípio fundamental que seja comum às duas? A resposta a essa questão nos conduz a uma investigação da unidade da razão comum aos dois usos citados, por um caminho que não seja especulativo, e que vai ter sua resposta no problema da dedução dos Imperativos Categóricos na FMC.

A CRP tem como consequência a desqualificação moral da razão especulativa na tentativa de determinação do princípio incondicionado para o universo moral da ação. Dessa forma, a “razão una” na pretensão prática de estabelecer leis para a ação não pode ser definidora, como conceito discursivo, de um modelo de conduta. Não se pode tratar de uma instancia essencial para determinar o real, pois se deve considerar, a impossibilidade do *noumenon* como referência para um tipo de conexão que implica a dedução, como via para objetivação do princípio.

Para o princípio moral, a causalidade possui outra orientação, esta deve ser capaz de sempre promover uma nova sequencia causal, na qual caracteriza a sua identidade de liberdade, e dessa forma, como será apresentado mais adiante, a possibilidade de dedução dos imperativos categóricos. Dessa forma, o aspecto metodológico da FMC tem no conceito de liberdade, a sua maior referência para compreender a relação da unidade da razão no projeto de uma crítica da razão pura prática.

No campo da moralidade, a liberdade prática aponta para um plano distinto da possibilidade de conceitos serem associados a percepções. Ser livre é estar totalmente a parte das determinações do universo perceptível. Nossas inclinações presente no modo de perceber as coisas do mundo, jamais podem ser referencia moral, pois, este con-

ceito pressupõe o sentido universal, de uma instancia absolutamente a priori, e, assim incondicionalmente livre. A autoconsciência, mais do que a consciência de si mesmo que admite representações fenomênicas, é a própria condição de uma liberdade absoluta capaz de leis incondicionais, pois como apercepção primordial livre de conceituação deve ser a própria unidade sintética absoluta dos princípios puros.

Kant afirma na FMC que “a razão humana no campo moral, mesmo no caso mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento...” (Kant, p.18). Esta proposta é um golpe duro ao intelectualismo moral das escolas dogmáticas. A ação moral não depende de um intelecto especulativo, mas sim, de uma vontade que está presente em todos os seres racionais capazes de apercepção. Assim sendo, o único método admitido para a busca de algo que se revela em unidade sintética é o transcendental, pois cada ser racional tem em si a condição de possibilidade não só do discernimento moral, mas da regulação moral por um motivo livre das inclinações de cada ser.

Diante da reflexão, a FMC em sua proximidade com a proposta transcendental da CRP estabelece uma metodologia, para avaliar a sua própria condição a partir de uma analítica “...do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar... (Kant, p 18-19). Na Metafísica Moderna há diversas dificuldades de compreensão dessa possibilidade devido ao sentido subjetivo e material que se atribui ao conhecimento vulgar. No entanto, a analítica que serve como base, na busca do princípio supremo determina a via crítica transcendental, que delimita a problemática na tematização do horizonte *a priori*, quando se trata da busca de um juízo sintético *a priori*.

Na FMC Kant parte da ação da razão prática, para avaliar a condição de possibilidade de uma manifestação pura da razão. Nessa orientação, a investigação aqui busca refletir se na FMC o sentido transcendental prescrito na primeira crítica se apresenta realmente como uma alternativa para o princípio supremo da moralidade, e se os conceitos de boa vontade, de dever moral e de imperativo categórico são tematizados na FMC, numa perspectiva totalmente da racionalida-

de prática, onde a sua relação com a razão pura não pode envolver o uso teórico da razão, como referencia para moralidade.

3. AUTOCONSCIÊNCIA, BOA VONTADE E DEVER MORAL.

O método transcendental de exposição da FMC parte do reconhecimento que na razão vulgar se manifesta o discernimento moral, e sua capacidade de consonância com a “boa vontade”. O termo de discernimento é o próprio senso de saber se uma ação é boa ou ruim, certa ou errada, ao mesmo tempo, que a escolha da ação tem sua determinação, ou empírica, quando a inclinação coage que o bom é suprir uma necessidade imediata, ou a partir de uma vontade que seja boa em si, independente da inclinação.

A primeira secção da FMC não determina com precisão esse conceito de boa vontade, mas o apresenta como pressuposto para investigar o fundamento da vontade pura a partir da manifestação do dever moral. No entanto, segundo Wood⁶ há um desvinculo fundamental no campo subjetivo com a razão pura, que em Kant uma boa vontade não concebe a ação por dever. Esta vontade está em relação apenas a uma ação praticada em conformidade ao dever, naquilo que também se mantém como determinação em mistura com uma inclinação, ou seja, uma ação que não tem o verdadeiro valor moral, apesar do conceito de boa vontade permanecer inabalável. Neste sentido, segundo Wood a ação por dever deve implicar em uma questão heroica de “autocoerção moral, necessário para resgatar a ação segundo o dever” (Wood, p.14).

Vontade e querer necessitam não só de uma unidade sintética, mas também de uma motivação, principalmente se for para uma ação heroica de um agir por dever, como afirma Wood. No caso de um querer subjetivo, a motivação é facilmente percebida através de uma dimensão heterônoma das inclinações externas fruto da contingencia do mundo empírico da experiência.

⁶ Segundo Wood, “[...] a posição de Kant parece ser aquela que segundo a qual uma pessoa com boa vontade realiza, algumas vezes, ações que estão de acordo com o dever, mas que não são feitas por dever. Essas ações, ainda que realizadas por uma boa vontade, não tem a “validade moral” que ... acompanham apenas ações feitas por dever [...]” (Wood, in *Studia Kantiana* 2009 p. 18). Wood neste artigo também admite a possibilidade de conciliação entre boa vontade e dever, pois no sentido de dever moral existe em si o sentido de uma boa vontade.

Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor intimo absoluto, pelo contrário pressupõe ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas... (Kant, p.22)

O que motiva uma boa vontade é sua finalidade em si. Seu *telos* está impresso na própria condição da liberdade, que não se determina por nenhum móbile externo a sua própria condição.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações... (Kant, p. 23)

Segundo Kant o valor absoluto da simples vontade se encontra em uma universalidade, que na perspectiva subjetiva do ser racional está presente como condição da razão vulgar. O discernimento moral não depende do resultado racional teórico, mas sim, de uma unidade que se mantém incorruptível, que é base de referência tanto para o uso teórico em seu limite fenomênico, como também para o uso prático, quando a subjetividade exige um critério incondicionado para a ação.

Apesar de uma boa vontade ser boa incondicionalmente, ela não basta para garantir a ação moral, pois, uma série de dificuldades na FMC nos é apresentado nesta relação com a possibilidade do dever moral, pelo fato de não sermos seres somente racionais, mas necessariamente seres subjetivos que pertence ao universo das experiências, e tendemos a ações em conformidade ao dever. Em contrapartida, o conceito de dever moral, nos conduz a pensar em uma vontade pura, que implica em si um valor absoluto, e, com isso, a incondicionalidade necessária de um princípio, no sentido de que a qualidade conceitual, como predicado, não pode se tornar referência moral. Agir por dever é agir com finalidade em si, não só por uma consciência, mas sim por uma autoconsciência.

Se pensarmos que a ação por dever necessita de uma unidade pura, esta deve transcender a referencia de uma Antropologia prática, e se colocar totalmente nos critérios de uma Metafísica. Então, até que ponto, seres subjetivos podem vivenciar puramente sua apercepção pura, como uma intuição absoluta de um eu sou?

Numa discursão com o Racionalismo Moderno, o “*eu penso, eu sou*” cartesiano de Descartes apresenta a *res cogitans* numa perspectiva ontológica, que sugere a própria essência das coisas no campo racional do Cogito, ou seja, a subjetividade pretende determinar a objetividade essencial, inclusive da existência do mundo. Em Kant, o “*eu sou transcendental*” não é o critério de a razão discernir de modo absoluto a realidade objetiva deste mundo, mas torna-se critério de avaliar a condição de possibilidade e validade de princípios morais considerando a existência de uma realidade fenomênica, em sua dimensão *a priori* das representações objetivas que fazemos do mundo. Neste sentido, a FMC não só oferece o sentido regulativo da moral, mas também deixa claro que a moralidade não pode se efetivar a partir de modelos heterônomos, pois a autonomia de um “eu” puro deve confirmar a sua própria incondicionalidade, na dimensão *a priori*, que faz parte dessa reflexão epistêmica da proposta de uma metodologia critico transcendental.

Essa intuição primordial de um “*eu sou*” é o pressuposto da ação por dever, que no sentido de uma pura vontade, se estabelece como dever moral. Agir por dever moral corresponde a um movimento em si, sem a necessidade de recorrer a móbile material. Assim sendo, a liberdade prática através da ação por dever tem sempre que iniciar uma nova série causal, que corresponde, neste sentido, a própria condição da moralidade em Kant, no que diz respeito a liberdade, e assim, da ação por dever, ser um agir autônomo. Esta série de causalidade promovida no sentido de liberdade encontra sua objetividade no reino dos fins, como substrato fundamental de uma sociedade universal esclarecida, como está expresso em uma das fórmulas do imperativo categórico.

Kant determina o valor moral exclusivamente nesse horizonte *a priori* isento de qualquer influencia empírica. A faculdade de desejar torna-se distinta de uma vontade universal, que é pura, por derivar de um principio ligado a um apercepção primordial, no sentido de determinação. Distinto, assim, do desejo que em seu sentido vulgar está

envolto de inclinações, que qualifica a sua determinação contingente e subjetiva da experiência. No entanto, para cada ação subjetiva existe uma máxima que se liga também, numa perspectiva transcendental, a uma forma que oferece a sua condição de possibilidade, traduzido aqui como o próprio princípio de um querer.

[...] Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer, segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada [...] (Kant, p.30)

A máxima de uma ação sempre expressa princípios subjetivos. Na busca de se revelar um princípio incondicionado, esta oferece a via para ação transcendental, que deve conectar no sentido de liberdade, a possível relação entre subjetividade e objetividade para a determinação pura da razão, no campo da ação. A autonomia tem um caráter de manifestação *a priori* que determina o sentido da ação, a partir de uma vontade pura, como resultado da ação de uma razão pura em seu uso prático, que pressupõe em si o fundamento último de um “eu sou” como consciência absoluta, e, assim uma espécie de referencia canônica não conceitual para este direcionamento da razão.

Agir por dever implica em uma autoconsciência absoluta e imediata, que neste sentido não pode passar pela referencia conceitual. A racionalidade prática se funda no universo dos costumes, das ações que numa perspectiva de pureza deve resultar em um universo dos fins, como Kant pensa para uma sociedade de seres racionais esclarecidos, o fundamento de uma *Aufklärung*.

4. AUTOCONSCIÊNCIA E A DEDUÇÃO DOS IMPERATIVOS CATEGÓRICOS

Na primeira seção da FMC, a universalidade deve se expressar no sentido de lei moral. O dever como auto coerção é uma forma de regular as máximas de nossas ações a partir de leis universais. No sentido do querer subjetivo em sua possibilidade apenas se posicionar em

conformidade com a lei, pois o desvendar dessa lei parte da compreensão do sentido do imperativo que ordena “[...] proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne uma lei universal [...]”(Kant, p.33). Kant apresenta este juízo prático, como possibilidade de uma razão vulgar ter uma referencia de validade no campo da subjetividade, que na segunda seção torna-se também referencia para o imperativo categórico, sendo ordenação objetiva das ações, que age diretamente nas máximas de todas as ações.

Em termos metodológicos, o movimento que parte da máxima da ação, para a saída do contexto dos imperativos hipotéticos, na contingência da razão vulgar, para a busca de referencia da unidade que condiciona o princípio supremo da moralidade, e com isso, a determinação absoluta da lei moral, tem que retornar ao campo prático da ação como ajuste máximo, e, assim, se tornar sinteticamente a partir do exame de suas fontes a referencia da ação ordenada e livre.

Na segunda seção da FMC, Kant admite que é impossível “[...] encontrar na experiência... um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais[...]”(Kant, p.40). Este é um problema onde as pistas são expressos nas fórmulas do Imperativo Categórico, como princípios que necessitam uma motivação, para sua manifestação de princípios puros para o dever moral, numa razão “[...] que determina a vontade por motivos *a priori* [...]” (Kant, s/d, p.41).

O Imperativo Categórico se manifesta em consonância com o princípio objetivo para a vontade, esse principio se compromete com a representação da vontade como boa em si, sem nenhum tipo de motivação externa a ela mesma. O poder de ordenação dessa vontade se concretiza em uma liberdade prática capaz de uma série causal independente de determinantes externos, pois como se trata do horizonte necessário para a lei moral, que é a lei prática, esta tem que partir da capacidade da razão de ser auto legisladora e por isso livre de determinantes causais externos. A ação de estabelecer lei para si mesma, numa condição absolutamente *a priori* é a referencia de se compreender a relação dedutiva que estabelece a fórmula do mando da ação, expresso em aspectos de universalização das máximas que regem as ações, como propõe Kant na formula do imperativo: “[...] Age apenas

segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal[...]" (Kant, s/d, p.59)

A segunda secção da FMC apresenta diferentes formulações do Imperativo Categórico e todos com a finalidade de promover a autonomia da vontade. O mando da ação depende de um móbile que não seja heterônomo, pois a regulação da ação pela fórmula mais geral do imperativo ordena a partir da vontade de uma lei universal. O problema dessa formulação nos conduz a investigar não só o que motiva uma ação moral, mas também da própria validade desse imperativo enquanto proposição sintética *a priori*, que é tema da terceira secção da FMC.

A possibilidade da ação moral para os seres racionais pressupõe também a pergunta sobre o porquê da ação moral. Nessa questão é que se pode avaliar o alcance e a validade do Imperativo Categórico, pois a resposta se encontra totalmente no contexto de uma metodologia transcendental, em que o *a priori* da formulação passa por uma avaliação, que Schönecker e Allen Wood (2014, p 180 -181) em sua análise afirmam quatro pontos no argumento da dedução na terceira secção da FMC: a inteligência como auto atividade pura da razão, em termos de liberdade e espontaneidade; inteligência para o homem se compreender como membro do mundo inteligível; como membro desse mundo a causalidade só pode ser pensada com a ideia de liberdade; com esta seu auto reconhecimento como se autônomo na lei moral.

Esse movimento transcendental do ser racional se reconhecer em sua auto atividade livre, que o condiciona a pertencer ao reino nos fins, o faz também ele ter a consciência de que faz parte de um mundo que é sensível⁷, como afirma Kant.

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama vontade à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do

⁷ " Kant conecta a ideia de espontaneidade com a distinção de mundo inteligível (mundo das coisas em si) e mundo sensível (mundo dos fenômenos). Homens estão legitimados a considerar-se livres com base na espontaneidade de seu entendimento e de sua razão e, com isso, também membros do mundo inteligível; eles reconhecem seu eu como inteligência e com isso como coisa em si. Com base na afirmação da unidade de razão teórica e razão prática, Kant infere da liberdade teórica para a liberdade prática." (Schönecker, Wood, 2014, p.189).

mundo sensível, no qual as suas acções se encontram como me-
ros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas
acções não pode ser compreendida por essa causalidade, que não
conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas acções que ser
compreendidas como pertencentes ao mundo sensível... (Kant,
s/d, p. 103)

No entanto, a auto atividade da razão, a ideia de liberdade e a
autonomia da lei moral, no contexto totalmente a priori de uma auto-
consciência expressa em um “eu sou transcendental”, faz com que o
ser racional considere “[...] as leis do mundo inteligível como imperati-
vos [...]” (Kant, s/d, p. 104), que de acordo com o principio supremo da
moralidade é possível porque “[...] ideia de liberdade faz de mim um
membro do mundo inteligível [...]” (Kant, s/d, P. 104). Este mundo que
é expresso na formula do imperativo “[...] Age de tal maneira que uses
a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer ou-
tro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como
meio [...]” (Kant, s/d, 69), se manifesta como consequência da liberda-
de humana a partir de uma universalidade esclarecida, a inteligência
determinada por um “eu transcendental” é capaz de fundar uma nova
sequencia de ações, para um reino de relações entre seres racionais, na
condição de finalidade em si.

5. CONCLUSÃO

A dedução do imperativo categórico vai além da consciência do
mundo empírico, para validar a necessidade de reconhecimento de
uma autoconsciência que pertence a um contexto de auto atividade *a*
priori da razão, nesses termos Kantiano é muito arriscado afirmar uma
pura subjetividade, já que pressupõem uma dimensão objetiva para
todos os seres racionais. No entanto, a própria FMC na terceira secção
não deixa muito claro o que motiva realmente o homem em escolher
ser determinado por sua autoconsciência, mas oferece uma imagem
do sentido da metodologia transcendental, como critério de avaliação
da possibilidade do principio supremo da moralidade para um dever
moral, no contexto totalmente *a priori*, na condição una da razão, que
pode determinar o fim em si do uso prático da razão.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DALBOSCO, Claudio Almir. "Círculo vicioso" e idealismo transcendental na Grunlegung, in *Studia Kantiana: Revista da sociedade Kant Brasileira* número 6, Santa Maria, 2008

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden, São Paulo; Martins Fontes; 2005.

_____. *Kant; crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*, tradução Roberto Hofmeister Pich, São Paulo, Edições Loyola; 2013.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourujão, 5 edição, Lisboa, Fundação Caoluste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática*, tradução Artur Mourão, Lisboa, Edições 70,

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; tradução Paulo Quintela; Lisboa, Edições 70, s/d.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant: um comentário introdutório*; tradução Robinson dos SANTOS, Gerson Neumann; São Paulo: Edições Loyola; 2014.

WOOD Allen. *A boa vontade*, in *Studia Kantiana: Revista da sociedade Kant Brasileira* número 9, Santa Maria, 2009.

Imaginação e entendimento na tripla síntese da “Dedução transcendental das categorias” (A).

Danillo Leite

Universidade Federal do Rio de Janeiro

A questão que será levantada e discutida ao longo deste trabalho diz respeito à tripartição do ato sintético. Trata-se de tentar saber mais precisamente quantas sínteses estão em jogo. O texto da “Dedução A” não é claro a esse respeito, falando tanto de “*uma* tripla síntese” (grifo nosso) quanto de três sínteses diversas¹. A hipótese interpretativa que adotaremos aqui, e que teremos a ocasião de aprofundar nas análises subseqüentes, consiste em afirmar que, em princípio, trata-se de duas sínteses, a primeira das quais é analisada por Kant em dois aspectos distintos, apreensão e reprodução. Baseamo-nos na distinção feita por Kant no §10 da “Dedução Metafísica” entre o ato de síntese, atribuído à imaginação, e a tarefa de remeter esta síntese a conceitos, realizada pelo entendimento². Trata-se, portanto, na exposição da “tripla síntese”, de decompor a síntese da imaginação em dois atos distintos, explicitando de que maneira cada um deles contribui na constituição dos nossos conhecimentos, para, em seguida, mostrar como eles se relacionam com a síntese realizada pelo entendimento.

¹ Cf. A97. As referências à *Crítica da Razão Pura* são feitas através da tradicional utilização das siglas (A) e (B) para designar as duas edições desta obra. Os demais textos de Kant são citados segundo a edição *Kants gesammelte Schriften*, editada pela *Deutsche Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Walter de Gruyter).

² Cf. A78/B103.

APREENSÃO

O ato de apreensão, muito embora seja exercido sobre a sensibilidade (isto é, ele nos “conduz” e esta faculdade originária da alma), não deve ser considerado como uma função realizada pela sensibilidade mesma³. A sensibilidade enquanto faculdade passiva e meramente receptiva não é por si só capaz de executar tal ato, o qual, na medida em que envolve uma síntese, deve ser atribuído a uma faculdade ativa, à imaginação: é esta que, voltando-se para o que é recebido intuitivamente, apreende um múltiplo enquanto tal⁴. Kant afirma que “para que deste múltiplo surja a unidade da intuição (...) é necessário, primeiramente, percorrer estes elementos e compreendê-los num todo. Operação a que chamo *síntese da apreensão*, porque está diretamente voltada para a intuição” (A99).

O ato de apreensão mesmo parece cumprir dois objetivos que, muito embora possam ser concebidos distintamente, não ocorrem separadamente um do outro. Trata-se não apenas da ação do ânimo que consiste em percorrer o múltiplo, mas também de compreendê-los num todo. Na medida em que envolve uma síntese, o ato de apreensão está voltado para a constituição da unidade da intuição, unidade esta que pode ser tanto das partes que constituem *um* determinado objeto (ou de suas diversas qualidades), quanto de uma multiplicidade de objetos diferentes uns dos outros, representados em conjunto. As diversas representações em questão, sendo percorridas, vão sendo também acrescentadas umas às outras, de maneira que o múltiplo é mantido junto em uma unidade. Vemos, portanto, que o múltiplo apreendido só pode ser representado enquanto tal caso por ter sido unificado.

A observação de que esta síntese está diretamente voltada para a intuição põe em destaque o seu caráter sensível, dando a entender que não se trata ainda de uma forma de ligação intelectual. Se considerarmos que nossas intuições, por definição⁵, são sempre imediatas, veremos que o ato de apreensão dos dados sensíveis, sejam estes puros ou

³ Cf. De Vleeschauwer, H. *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, vol. 2, p. 233.

⁴ A mesma tese é afirmada explicitamente por Kant na terceira seção da Dedução A: “há pois, em nós, uma faculdade ativa da síntese do diverso, que chamamos imaginação, e sua ação, que se exerce diretamente sobre as percepções, designo por apreensão” (A120).

⁵ – Cf. *Jäsche Logik* §1 (AA 09: 91).

empíricos, é realizado também imediatamente, através de um contato direto com os objetos intuídos. Assim, as representações tornam-se internalizadas e, enquanto “modificações do ânimo (*Gemüth*)”, submetem-se às condições formais e a priori do sentido interno.

REPRODUÇÃO

Ao mostrar quais são os fundamentos transcendentais pressupostos pela reprodução de representações, Kant adota como ponto de partida a simples constatação de que nós frequentemente associamos representações entre si. O fato de que duas ou mais representações tenham frequentemente se sucedido ou acompanhado é suficiente para que se estabeleça algum tipo de conexão entre elas. Uma vez habituado a ver que A sempre acompanha B, a conexão estabelecida entre ambos permite que, ao ver B sem a presença de A, a representação deste último seja despertada no ânimo pela simples presença daquele outro elemento que sempre o tem acompanhado. Esta associação, dependendo das condições contingentes em que cada sujeito se encontra, ou de hábitos particulares adquiridos ao longo do tempo, possui sempre validade privada.

Para que estas regras empíricas de associação possam ser exercidas é preciso, como primeira condição, que “os próprios fenômenos realmente estejam submetidos a uma tal regra” (A100), isto é, faz-se necessário que haja de fato uma regularidade na sucessão dos fenômenos, a qual nos permitirá realizar associações, ainda que de caráter empírico, entre eles.

Nesta fase inicial de sua exposição, Kant parece adotar uma postura “realista”, que poderia ser admitida por um ponto de vista empirista que não levasse em conta os fundamentos a priori presentes na associação de representações: afirma-se somente que a conexão entre os fenômenos é realizada a partir de regras empíricas, as quais se baseiam na sucessão constante dos objetos mesmos. Os exemplos aduzidos por Kant têm por fim mostrar como a regularidade parece se dar nas próprias coisas, e como é necessário que haja uma certa regularidade para que nossa imaginação empírica possa atuar. Se nossa imaginação empírica é capaz de realizar associações entre determinadas características do cinábrio, como a sua cor vermelha e o seu peso, é necessário que ele

sempre tenha se mostrado como possuindo tais características e não outras. Se ele fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, nenhuma associação entre tais características seria possível, devido à ausência de qualquer regularidade do objeto. Supondo que houvesse tal inconstância nos fenômenos, “nossa imaginação empírica nunca teria nada a fazer que fosse conforme à sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do ânimo como uma faculdade morta e desconhecida a nós próprios” (A100). A idéia aqui é que nós só podemos conhecer uma faculdade a partir dos seus atos⁶, os quais podem ser realizados a priori ou a posteriori. Segundo o ponto de vista adotado por Kant, que leva em conta o exercício meramente empírico da imaginação, deve-se considerar que tal faculdade depende de circunstâncias igualmente empíricas para atuar, as quais encontram-se na regularidade dos fenômenos mesmos.

A via “realista” proposta por Kant inicialmente, ao fundar a reprodutibilidade dos fenômenos sobre a sua regularidade, não podia garantir nenhuma necessidade no conhecimento destes, pois do fato que eles sempre tenham se sucedido de tal ou tal maneira não decorre que eles devam fazê-lo sempre. O fundamento da necessidade presente na conexão dos fenômenos deverá, ao contrário, estar presente na estrutura a priori pertencente ao sujeito: a unidade sintética necessária dos fenômenos deverá ser encontrada não quando estes são considerados como coisas em si, mas sim como determinações do sentido interno. No começo da sua exposição, Kant já havia observado como todos os nossos conhecimentos, enquanto modificações do ânimo, estão submetidos à condição formal do sentido interno, e que esta afirmação deveria servir como fundamento para tudo o que segue na “Dedução”⁷. Agora, esta mesma tese é retomada de maneira explícita, servindo como base para uma unidade sintética necessária: se todos os nossos conhecimentos se dão no tempo, e se for possível mostrar como o nosso próprio sentido interno está sujeito a princípios de síntese a priori, então estes poderão ser igualmente aplicados à totalidade da nossa experiência.

Uma dificuldade presente no argumento fornecido por Kant é apontada por B. Longuenesse: haveria uma diferença entre o que Kant parece anunciar (um fundamento a priori para a associação dos fenômenos) e o que ele de fato nos fornece (um ato de reprodução

⁶ Cf. De Vleeschauwer, op. cit. p. 253.

⁷ Cf. A99.

“pura” aplicado às formas puras do espaço e do tempo, nos quais todo múltiplo é representado) ⁸. Segundo ela, Kant não teria a intenção, nesta exposição provisória, de fornecer o fundamento necessário para a associação dos fenômenos, mas apenas a de estabelecer um primeiro passo para tal – somente na síntese da reconhecimento seria mostrado que a associabilidade dos dados empíricos depende de uma síntese transcendental que, na sua forma pura, recebe suas regras a priori das categorias. De fato, ainda que admitamos a possibilidade de uma síntese reprodutiva pura, resta por esclarecer mais precisamente quais são os fundamentos desta síntese mesma: ela deve se diferenciar da reprodução empírica não apenas por ser a priori, mas também por estar baseada em regras fornecidas pelo entendimento, as quais permitirão o estabelecimento da conexão necessária entre os fenômenos. Isso só será feito na medida em que se mostre como as sínteses puras da reprodução (e, por conseguinte, da apreensão) são regidas pelas regras pensadas nas categorias do entendimento.

A partir da perspectiva kantiana, cremos que não seria simplesmente errado considerar a existência de regras empíricas capazes de garantir a reprodução e a associação subjetiva dos fenômenos. Entretanto, estas regras devem encontrar o seu fundamento em regras puras e a priori do entendimento. Com efeito, a própria percepção de uma regularidade nos fenômenos (tomada como ponto de partida em uma perspectiva realista) depende da representação de uma ordem temporal única na qual esta regularidade pode ter lugar. Esta representação de um tempo unificado depende, por sua vez, da estreita relação entre o sentido interno e as categorias. A presença das categorias como regras objetivas capazes de determinar o sentido interno será, portanto, capaz de justificar a própria percepção de uma manifesta regularidade dos fenômenos.

A partir do que foi exposto, deverá ficar claro que os atos de apreensão e reprodução são indissociáveis⁹, não sendo possível que uma multiplicidade de elementos seja apreendida senão à medida que os elementos já percorridos sejam igualmente reproduzidos, isto é, há um condicionamento recíproco entre os dois. Não há, portanto, uma síntese da apreensão, a qual seria seguida por outro ato sintético, cha-

⁸ Cf. Longuenesse, B. *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 43-44.

⁹ Cf. A102.

mado de “reprodução na imaginação”¹⁰. Ao contrário, estes dois atos parecem-nos somente o resultado da análise, empreendida por Kant, de um único e mesmo ato sintético realizado pela imaginação.

RECOGNIÇÃO

No §10 da “Dedução Metafísica” Kant já havia estabelecido a diferença entre a função de síntese, atribuída à imaginação, e a remissão desta síntese a conceitos, tarefa que compete ao entendimento. A presente seção, dedicada ao ato de reconhecimento conceitual, parece representar um desenvolvimento desta idéia, onde Kant mostra a necessidade da reconhecimento a partir da relação entre esta função do entendimento e os dois outros momentos da apreensão e da reprodução anteriormente analisados.

A exposição inicial do argumento, tal como é feita por Kant, põe em jogo a nossa capacidade de reconhecer (ou identificar) uma representação presente como sendo a mesma representação reproduzida anteriormente. Assim, ele afirma que “sem a consciência de que aquilo que pensamos é precisamente *o mesmo* que pensamos no instante anterior, seria vã toda reprodução de representações” (A103, grifo nosso). Nesta passagem, “o mesmo” parece significar a identidade do objeto consigo mesmo, em diversos momentos do tempo. Para que eu me represente um objeto enquanto tal, é necessário que eu tenha a capacidade de reconhecê-lo como permanecendo idêntico a si mesmo a despeito da passagem do tempo. Se, por hipótese, isso não fosse possível, a representação atual do objeto seria diferente da representação anterior, e assim teríamos, ao invés de um mesmo objeto, objetos distintos em diferentes momentos do tempo: a representação atual seria sempre “nova” em relação à anterior.

¹⁰ Wollf afirma, por exemplo (*Kant's theory of mental activity* p.151), que a síntese da reprodução é condição da síntese da apreensão pelo fato do múltiplo ser percorrido justamente na medida em que é apreendido. Isso, segundo ele, geraria dificuldades na exposição feita por Kant, pois, sendo a reprodução condição da apreensão, aquela deveria ter sido exposta antes desta. De nossa parte, cremos que, ao menos no caso da apreensão e da imaginação, não se trata de um condicionamento unilateral, mas bilateral. Isso não deve significar, entretanto, que a ordem da exposição feita por Kant possa ser indiferente. Se o ato de apreensão é exposto em primeiro lugar, cremos que isso se dá pelo fato dela estar “diretamente voltada para a intuição” (A99), a qual nos fornece o conteúdo a ser intuído, ao passo que o ato de reprodução envolve representações que não estão mais.

Um caso análogo ocorre quando se trata de reconhecer a identidade genérica entre duas representações intuídas em momentos sucessivos: duas árvores diferentes só podem ser reconhecidas enquanto tais se, dispondo do conceito de árvore, eu for capaz de reconhecer a intuição destes dois objetos distintos como estando sob este mesmo conceito. Ambas, apesar de intuídas em momentos distintos, são reconhecidas como sendo “o mesmo” na medida em que possuem as notas contidas neste conceito, o que permite afirmar a existência de uma identidade de gênero entre elas.

A seqüência da exposição permite que se compreenda o ato de reconhecimento de uma segunda maneira. Não a partir da identidade temporal de um mesmo objeto, mas sim a partir da multiplicidade de partes que o constituem. Tratando-se de uma representação complexa, isto é, composta de partes, as quais devem ser apreendidas e reproduzidas sucessivamente, é necessário, para que se produza a representação de um todo, que a síntese destas partes seja concebida como pertencendo a um único e mesmo ato de consciência, o qual, por sua vez, é capaz de constituir o todo da representação. Assim, cada um dos elementos que constituem uma multiplicidade é *reconhecido* como pertencendo a uma totalidade complexa – neste sentido, “o mesmo” da passagem acima se referiria a este todo que constitui uma mesma representação composta de várias partes.

O exemplo que Kant fornece para ilustrar essa produção temporal da representação a partir das suas partes constitutivas consiste na descrição da representação de um número, a qual se realiza a partir da adição sucessiva de unidade a unidade. Se se trata de representar o número 10, é necessário que, ao produzir a representação, eu seja capaz de reconhecer que as unidades “foram pouco a pouco acrescentadas por mim umas às outras” (A103). Se esta adição não fosse concebida como pertencendo a um mesmo ato de um mesmo sujeito, não se formaria a representação do todo de unidades que constituem o número 10, e o que teríamos seriam unidades esparsas, isoladas umas das outras.

A nosso ver, o texto kantiano se adequa melhor a esta segunda interpretação, tendo em mira a produção de *uma* representação a partir das partes que a formam. Entretanto, as duas leituras não nos parecem de todo excludentes: elas representam dois aspectos igualmente im-

portantes na nossa experiência de objetos, e, o que é mais importante, ambas estão sujeitas às mesmas condições de possibilidade descritas por Kant. Para que se possa produzir a totalidade da representação objetiva, é preciso que o sujeito que a produz seja consciente da unidade do ato sintético. Segundo Kant, o conceito, no qual se dá reconhecimento “consiste unicamente na consciência desta unidade da síntese” (A103).

A idéia expressa por Kant é de que o conceito, ao fornecer a unidade da síntese, serve como regra para esta síntese, a qual, devendo gerar representações objetivas, não pode estar fundada em princípios arbitrários ou idiossincráticos. É necessário que, ao longo da produção da representação objetiva, nós sejamos conscientes dessa regra que unifica o múltiplo de partes que o constituem. Se considerarmos a primeira leitura oferecida acima, dá-se o mesmo: para que possamos reconhecer a identidade de um objeto ao em dois momentos distintos, é preciso que, nesses dois momentos, tenhamos consciência dele a partir da mesma regra de unificação.

Sem a consciência desta unidade, a qual constitui o todo da representação, diz-nos Kant, “seria vã toda reprodução na série de representações” (A103). Isto deve significar somente que, à parte da reconhecimento conceitual, a reprodução não é capaz de gerar *conhecimentos* (para o que se requer tanto a presença de intuições quanto a subsunção destas sob conceitos), o que é diferente de afirmar que ela seja incapaz de produzir representações que contribuam para a nossa cognição.

Uma das dificuldades geradas pela exposição inicial que Kant faz do ato de reconhecimento consiste em saber à qual faculdade precisamente ele deve ser atribuído. Na breve análise do argumento feita acima nós consideramos, de maneira não-problemática, este ato como uma função do entendimento. Dois aspectos, entretanto, devem ser notados. Por um lado, Kant nos fala de uma “síntese” da reconhecimento; por outro lado nós sabemos, desde o §10 da “Dedução Metafísica” que a síntese é uma função da imaginação. Esta síntese deve, pois, ser atribuída à qual das duas faculdades? A imaginação, não sendo uma função de unidade, mas de síntese, seria incapaz, por si só, de conferir unidade ao material apreendido e reproduzido. O entendimento, por sua vez, não seria capaz de sintetizar, mas somente de unificar segundo conceitos. Como observa De Vleeschauwer, nós somos levados ao dilema

seguinte: ou bem a reconhecimento não confere unidade alguma, e, nesse caso, ela não teria razão de ser; ou bem a imaginação é capaz de conferir unidade¹¹ - as duas alternativas apresentam problemas.

Um outro problema é gerado pelo modo particular como Kant, neste contexto específico, caracteriza o termo conceito. B. Longuenesse observa como, nesse contexto, o “conceito” entendido como “consciência da unidade da síntese” é assaz diferente da definição que vemos, por exemplo, no §1 da *Lógica de Jäsche*, onde este termo é definido como “representação universal refletida” daquilo que é comum a vários objetos, sendo formada mediante os atos lógicos de comparação, reflexão e abstração¹². No primeiro caso, trata-se da consciência da unidade de um ato específico, a saber, a síntese de um múltiplo *sensível* que constitui cada intuição em particular. No segundo, trata-se da representação *discursiva* que nos permite reconhecer representações particulares como genericamente idênticas. Segundo ela, se nós não fossemos conscientes, para cada representação em particular, de que cada um dos elementos apreendidos e reproduzidos sucessivamente pertence a um único e mesmo ato de apreensão/reprodução, nós não seríamos capazes de, em seguida, reconhecer a identidade genérica de diferentes intuições¹³: o primeiro sentido em que “conceito” é empregado seria condição do segundo.

A mesma dualidade de caracterização pode ser vista na passagem em que Kant mostra em que sentido o conceito de triângulo pode servir como regra para a síntese de representações: “pensamos num triângulo como um objeto, quando temos a consciência da composição de três linhas retas de acordo com uma regra, segundo a qual uma intuição pode ser sempre representada. Ora, esta *unidade da regra* determina todo o diverso e limita-o a condições que tornam possível a unidade da apercepção” (A105). Esta unidade da regra permite, por um lado, que o múltiplo seja apreendido e reproduzido como múltiplo ao mesmo tempo em uma intuição singular e, por outro lado, que seja reconhecida a identidade genérica entre este objeto e todos os demais cuja apreensão depende da mesma regra¹⁴ – isso nos permitiria distinguir um duplo

¹¹ De Vleeschauwer, op. cit. p. 259.

¹² Longuenesse, op. cit. p. 46.

¹³ Idem, p. 47.

¹⁴ Idem, p. 47.

aspecto da regra em questão. Segundo Longuenesse, este duplo aspecto da noção de regra reflete a dupla caracterização dos conceitos vista acima¹⁵: enquanto consciência da unidade do ato de síntese sensível, o conceito funciona como regra para a produção de uma intuição sensível – este primeiro sentido de “regra” parece antecipar o modo como, na seção do “Esquematismo”, os *esquemas* são caracterizados como regras da síntese sensível. Enquanto “representação universal refletida”, o conceito serve como regra discursiva, na medida em que, ao pensarmos um objeto sob um conceito, este nos fornece o fundamento para predicarmos deste objeto as notas comuns que o definem.

Nesta mesma direção, Paton também observa como a regra mencionada por Kant na passagem citada acima, necessária para a produção da representação de um triângulo, é identificada em B180 precisamente com o esquema de triângulo, isto é, a regra necessária para a construção sensível desta figura no espaço¹⁶. Vemos, com efeito, como a mesma “flutuação” também ocorre no caso do primeiro exemplo fornecido por Kant, o da produção de um determinado número: posteriormente, ele nos diz que o número é o *esquema* puro relativo à categoria de quantidade, atuando como “a unidade da síntese que eu opero entre o diverso de uma intuição homogênea em geral” (B182, grifo nosso) – aqui, novamente, o esquema aparece como a regra necessária para uma síntese sensível, a saber, aquela que envolve a adição sucessiva de representações homogêneas.

Esta falta de clareza na “síntese da reconhecimento” ocorre, a nosso ver, pelo fato de que Kant, nesta exposição de caráter “provisório”, ainda não levar em consideração uma importante distinção que só aparecerá na versão B da “Dedução”, a saber, aquele entre uma síntese intelectual, atribuída ao entendimento, e uma síntese figurada, atribuída à imaginação¹⁷. Isto nos permitiria determinar com mais precisão as faculdades em jogo no ato de reconhecimento, visto que, apesar de falar em “reconhecimento no conceito” e pôr a apercepção como fundamento desta última, em momento algum Kant atribui esta síntese a uma faculdade determinada, nem à imaginação nem ao entendimento.

¹⁵ Idem, p. 50.

¹⁶ Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience* p. 388.

¹⁷ Cf. B151.

A partir disto, podemos voltar à questão levantada acima, que trata da atribuição da tripla síntese a uma faculdade específica. Se, apesar das dificuldades mencionadas acima, levarmos em conta o aspecto discursivo-intelectual da reconhecimento e considerarmos tal ato como pertencendo ao entendimento, o que teríamos seria, na verdade, uma combinação entre a síntese figurada realizada pela imaginação, responsável pela apreensão/ reprodução, e a síntese intelectual do entendimento, o qual confere a unidade conceitual aos três atos. Esta leitura nos parece autorizada sobretudo pela necessidade que Kant tem de, no projeto da “Dedução”, justificar a aplicação das categorias do entendimento ao material apreendido e reproduzido pela imaginação. Assim, esta relação entre receptividade e espontaneidade poderia ser refletida na estrutura mesma da tripla síntese.

Se aceitarmos esta interpretação, resta fornecer ainda uma caracterização da relação entre esses atos. Já vimos como apreensão e reprodução pressupõem-se reciprocamente, não podendo dar-se em separado. O modo como Kant caracteriza inicialmente a reconhecimento dá a entender, tal como mostramos acima, que ela seria uma condição *sine qua non* dos dois atos anteriores. Entretanto, esta posição é revista logo em seguida por Kant ao afirmar que: “pode essa consciência [a saber, da unidade do ato sintético] ser, muitas vezes, apenas fraca, de tal maneira que não a unamos com a produção da representação no próprio ato, isto é, imediatamente, mas apenas no efeito” (A104).

Esta passagem mostra como a consciência da unidade da síntese, representada, segundo admitimos, pelo conceito do entendimento, não deve ser necessariamente posta como fundamento dos dois atos anteriores, de maneira que é de fato possível que os atos realizados pela imaginação ocorram independentemente da reconhecimento conceitual possibilitada pelo conceito do entendimento.

Se levarmos em conta, em primeiro lugar, a presença de duas faculdades distintas na execução da tripla síntese e, em segundo lugar, a possível independência entre a função de cada uma destas faculdades, veremos que a relação entre as três sínteses pode ser considerada a partir de um duplo ponto de vista. Ao analisar esta questão, R. Makkreel mostra como o texto kantiano nos oferece a possibilidade tanto de considerar a tripla síntese sob um aspecto “pressuposicional”, isto é,

em que os três momentos estariam inseparavelmente ligados, quanto sob um aspecto “cumulativo” em que os atos poderiam ocorrer em seqüência, sendo cada síntese mais específica do que a sua predecessora¹⁸. De nossa parte cremos que, considerada em seu conjunto, a tripla síntese deve envolver estes dois aspectos simultaneamente, sendo “pressuposicional” no que diz respeito à apreensão e à reprodução e cumulativa em relação à reconhecimento. Tendo em mente a passagem acima citada, onde afirma-se a possibilidade de reconhecimento apenas ao fim do ato sintético, parece-nos possível afirmar que o ato de reconhecimento, na medida em que envolve uma faculdade independente da imaginação, seja considerado como um “acrécimo” àquilo que foi realizado por esta última faculdade, envolvendo a tomada de consciência plena da regra que fornece unidade ao ato sintético.

REFERÊNCIAS

- GIBBONS, Sarah. *Kant's Theory of Imagination*. London: Clarendon Press, 1994.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. por Santos/Morujão. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1942, 29 vols.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1998.
- MAKKREEL, Rudolf. *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- PATON, H. J. *Kant's Metaphysics of Experience, vol.1*. New York: George Allen & Unwin LTD, The Humanities Press, 1965 (4th impression).
- VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*. Paris: Leroux, 1934-3, 3 volumes.
- WAXMAN, W. *Kant's model of the mind*. New York: Oxford University Press, 1991.
- WOLFF, Robert Paul. *Kant's theory of mental activity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963.

¹⁸ Cf. Makkreel R. *Imagination and interpretation in Kant*, pp. 26-27.

Kant e a origem da singularidade no Entendimento

Elliot Santovich Scaramal

Universidade Federal de Goiás

1. INTRODUÇÃO

Na “Nota acerca da Anfibolia dos Conceitos de Reflexão”, localizada no apêndice endereçado à Analítica dos Princípios, Kant acusa a metafísica leibniziana de incorrer em um colossal erro que se sustentava, entretanto, em um mal-entendido (*Mißverständnis*). Esse erro consistiria em, de alguma maneira, não atribuir à faculdade de conhecimento adequada as representações com as quais a mesma lidava ao empreender comparações entre objetos exclusivamente pelo entendimento, i.e. ao “comparar todas as coisas (*Dinge*) umas com as outras apenas mediante conceitos” (A 270/ B 326). Esse pretenso erro por parte de Leibniz remonta à pretensão do mesmo de apresentar um critério exaustivo de identidade e diferença de indivíduos ou objetos mediante as propriedades que esses possuiriam ou deixariam de possuir (a partir da introdução do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis)¹.

Essa pretensão de um critério ou definição de identidade, por sua vez, porta como base a assunção metafísica de que a identidade de um indivíduo ou objeto (ou, na terminologia de Leibniz, substância individual) é necessária e suficientemente determinada pelas suas propriedades. Analogamente, podemos entender aquilo que está pela

¹ “Não há tal coisa como um par de indivíduos indiscerníveis entre si.” Carta de Leibniz à Princesa Carolina de Gales, replicada por Samuel Clarke, 2/06/1716.

substância à maneira de um conceito em que os predicados que o sujeito em questão e só ele transtemporalmente satisfaz, satisfez e satisfará são notas características ou definitórias do mesmo. Esse papel nominalizante ou singularizante atribuído a um conceito provido de um “grande número de predicados” provém da propriedade do conceito de não ser satisfeito por nenhuma outra coisa senão aquela da qual pretendemos falar². Podemos, então produzir uma expressão com referência (e por referência entendemos aqui referência individual concreta) a partir de conteúdos gerais (predicados).

Entretanto, embora o acréscimo de um número grande de predicados possa ser suficiente para determinar a referência singular de uma expressão em questão (o que chamaríamos de uma descrição definida), nem por isso podemos tomar essa operação por critério de individualidade legítima de noções, pois essa definição, diz Leibniz é apenas nominal³. Além da sua (i) referência singular proveniente de predicados restringentes, noções de substâncias individuais devem ser tais que (ii) os predicados atribuídos às substâncias individuais devam poder *em quavisque circumstâncias* estar contidos na noção⁴. Ou seja, a noção de uma substância individual não deve simplesmente ser provida de uma referência singular, mas também de uma certa completez descritiva. Isso pode ser notado pelo uso restrito do artigo definido singular “a” (única) noção correspondente à substância individual, em vez de “uma” entre as noções individuais, ao passo que podemos ter perfeitamente duas ou mais descrições definidas de mesma referência.

A esse princípio de que toda coisa propriamente dita deve ser determinada quanto as suas propriedades, Kant⁵, denomina de Princípio da Determinação Completa (*Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*). Não podemos responder quanto a noções não individuais se a elas convêm predicados que não são notas suas. Citando o exemplo de Altmann (2005), a bodes-cervos está completamente indeterminado serem herbívoros ou não. Porém, a toda noção individual deve convir ou bem o predicado ou sua negação. É por estar determinada quanto a todo e qualquer predicado em algum momento do tempo que uma

² LEIBNIZ, 2004, p. 16.

³ Idem, ibidem.

⁴ Idem, pág. 16, §VIII.

⁵ A 571-B 596. Ver também ALTMANN, 2005, pg. 2.

noção é de fato individual, em vez de uma noção geral (um acidente) ou uma mera descrição definida, pois ela está por um ente, ele mesmo, realmente completo⁶.

Alguns dos traços mais fundamentais da Teoria do Conhecimento de Kant podem ser lidos como uma reação a essa específica abordagem do conhecimento da realidade e seus fundamentos metafísicos⁷. Kant recusa a consideração da Sensibilidade como um “modo de representação obscuro ou confuso (*verworrene Vorstellungsart*) e não uma fonte particular (*besonderer Quell*) de representações”⁸ ou a consideração “como meramente lógica [d]a distinção entre o sensível e o intelectual” e não como quanto à “origem (*Ursprung*) e conteúdos”. Esse ponto de vista (*Gesichtspunkt*) levaria a uma concepção analítica de (i) verdade, em que é verdadeira a proposição que afirma de um sujeito um predicado contido nele, e de (ii) conhecimento, em que conhecemos as propriedades das substâncias individuais por um esclarecimento anamnético das notas implícitas no seu conceito, ao passo que nos aproximamos continuamente, nesse processo, da noção completa da substância individual.

Em contrapartida, Kant se empreende em um projeto crítico de determinação das condições de possibilidade e dos limites do conhecimento que deveria envolver tanto alguma forma de afecção a partir de objetos meramente dados e de seu pensamento finito (que pressuporia limites), embora esse talvez não seja estritamente o caso do homem⁹. Neste contexto, Kant concebe preferencialmente o conhecimento como provindo das interações entre dois Elementos Transcendentais, os chamados dois troncos da Razão Pura: a Sensibilidade, a capacidade (*Fähigkeit*) pela qual passivamente recebemos ou intuímos representações, e

⁶ “Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui esta noção”. LEIBNIZ, 2004, VIII, p. 16.

⁷ Kant considera John Locke como tendo incorrido em um erro simétrico. Isso é, ao passo que Leibniz teria intelectualizado (*intellektuierte*) os fenômenos, Locke teria, por sua vez, sensificado (*sensifiziert*) os conceitos do entendimento (A 271 – B 327). No entanto, trataremos, neste trabalho, apenas da reação kantiana ao tratamento intelectual da singularidade.

⁸ A 270 – B 326.

⁹ B 71-3

o Entendimento, a faculdade (*Vermögen*) pela qual espontânea e ativamente pensamos as mesmas.

Esses dois elementos da nossa capacidade de conhecimento *a priori*¹⁰ não podem, sequer nas hipóteses mais audaciosas, permutar (*vertauschen*) suas funções, pois que não são senão essas mesmas que as define. Aquilo que mediante a Sensibilidade nos é dado, enquanto nos é dado é chamado uma intuição, uma representação singular e imediata, ao passo que aquilo que pelo Entendimento pensamos é ou bem um conceito, uma representação geral e mediata, ou bem algo que pensamos mediante conceitos, uma vez que “pensamento é cognição por conceitos”¹¹. Em certo uso da expressão dizemos que estes são os **objetos das** capacidades em questão, pois o termo acompanhado de uma expressão no caso genitivo indica simplesmente o *relatum* secundário de uma relação. No caso, de “x recebe y” ((recepção(recipiente, recebido)) ou “x pensa y” (pensamento(pensante, pensado)).

Nessa nova perspectiva acerca dos elementos, estrutura e funcionamento do conhecimento essas duas capacidades ou faculdades são ambas condições necessárias, porém insuficientes para o conhecimento: Todo o conhecimento *stricto sensu* ou sintético, ou seja, o conhecimento adquirido por meio a um apelo a uma base extra-conceitual que **epistemicamente** (e não meramente logicamente) legitima a cópula entre conceitos definicionalmente independentes, sendo conhecimento por possuir ampliação (*Erweiterung*) e não meramente por ter valor cognitivo¹², provém exclusivamente da interação entre essas duas capacidades ou faculdades. De todo: “[...] nem conceitos que não correspondem a alguma intuição, nem uma intuição sem conceito podem dar **conhecimento** (*Erkenntnis*)”¹³ (grifos nossos).

No entanto, uma vez que um conceito (abstrato), o objeto de pensamento por excelência, não consiste senão em “um predicado de um juízo possível asserido acerca de um objeto ainda indeterminado” (B 94), além de eminentemente predicativo, sua representação não de-

¹⁰ B 24.

¹¹ A 69/B 94.

¹² Como os juízos analíticos que apenas expressam relações de subordinação entre um conceito sujeito e suas notas características e cuja verdade é necessária por ser puramente lógico-semântica e que, por isso, são chamados juízos de elucidação ou esclarecimento (*Erläuterungsurteile*).

¹³ A 50 – B74.

manda a representação de nenhum indivíduo (objeto determinado). Todavia, ainda poderíamos nos perguntar se o estatuto do objeto mesmo é tal que pode ou não ser representado sem conceitos. O critério de identidade do mesmo é estritamente conceitual (descritivo ou indireto), estritamente não-conceitual (millianista ou direto) ou pode flutuar contextualmente entre ambos? Somos forçados a adentrar agora “as cenas de discórdia e dissensão” da discussão entre interpretações conceitualistas e não-conceitualistas de Kant.

2. CONCEITUALISMO X NÃO-CONCEITUALISMO

As exortações contemporâneas mais inspiradoras a uma revisão da filosofia teórica de Kant talvez sejam aquelas ligadas a formulações de problemas relacionados à Filosofia da Mente e a Epistemologia. Particularmente importante é o apelo de John McDowell em “*Mind and World*” (2000) a Kant para uma tentativa de resolução do problema de como a experiência pode cumprir o papel de critério de correção para os nossos pensamentos ou juízos, na qual McDowell é tomado como acabando por escolher uma interpretação altamente conceitualista de Kant, que parece ao menos resistente à admissão de conteúdos empíricos não-conceituais.

Em confluência com essa posição, a máxima de Kant de que “intuições sem conceito são cegas”¹⁴ tem, há muito, sido tomada como lema de interpretações conceitualistas, de modo a atestar que Kant declararia que intuições desprovidas de conceitos sejam completamente desprovidas também de qualquer determinação de seu conteúdo. Em oposição a estes, alguns trabalhos de orientação não-conceitualista defendem a perfeita admissão de conteúdos não-conceituais em Kant, pois aceitam que hajam conteúdos aos quais pode-se se referir sem necessário apelo a conceitos.

A discussão parece tender em seu atual *status quaestionis* a uma suavização das posições conceitualistas: alguns conceitualistas (chamados por Robert Hanna (2008) de “*highly refined conceptualists*”¹⁵) concordam que possam haver e até que hajam, sim, conteúdos não-conceituais, que se refeririam diretamente a objetos dados, mas que,

¹⁴ A 51 - B 75.

¹⁵ 2008, p. 50.

no entanto, a sua representação não-conceitual deve ser contingente. Esses conteúdos devem todos ser traduzíveis em termos conceituais, mantendo sua referência, agora indireta, por jus do Princípio da Unidade Originariamente Sintética da Apercepção Pura, que prescreve a **pensabilidade** de todas as representações do Eu¹⁶.

Outro posicionamento de certa orientação conceitualista que tem ganhado expressividade no debate é a de que ainda que conceitos **empíricos** não tenham nenhuma necessária contribuição e de modo algum consistam em uma condição anterior para a intuição empírica (da qual esses antes são derivados via as etapas do processo de formação de conceitos descrito na lógica de Jäsche¹⁷), a disponibilidade de conceitos **puros** seria uma condição anterior a qualquer intuição empírica. Comentadores que defendem tais posições são, por exemplo, Hannah Ginsborg e Aaron Griffith. Tais comentadores defendem que há sim uma contribuição necessária e indispensável dos conceitos puros do Entendimento a todo conteúdo intuitivo-empírico. Hannah Ginsborg tem, em particular, em vista a crucial réplica de Kant às críticas humeanas a relações causais entre eventos:

E essa linha de pensamento [de que as categorias têm um papel a desempenhar não apenas em juízos explícitos mas também na nossa apreensão perceptual dos objetos acerca dos quais julgamos] é, penso eu, essencial para o aspecto anti-humano da visão de Kant na Crítica. Colocando de maneira bem grosseira, Hume negou que o conceito ou idéia de causalidade tivesse aplicação na experiência uma vez que ele apontou que não temos qualquer impressão sensorial de uma conexão necessária. A estratégia de Kant, em resposta, outra vez bem grosseiramente, é defender que ainda que não tenhamos nenhuma impressão sensorial correspondente ao conceito de causalidade, causalidade como uma conexão necessária figura no conteúdo da percepção. Isso acontece, porque

¹⁶ B 132.

¹⁷ KANT, 2002, §6; De todo, se a intuição fosse completamente destituída de um caráter intencional a não ser na presença de conceitos **empíricos**, a teoria kantiana da formação de conceitos empíricos seria trivialmente circular ou bem levaria a um regresso ao infinito. Uma vez que não teríamos meio de representar-nos os objetos que compararíamos *in Ansehung des* (ou *der*) ou quanto a propriedades dadas na intuição empírica de modo que possamos eleger aquelas que são encontradas em comum em ambos os objetos e abstraí-las de suas instâncias sem que, de antemão, já tenhamos esse ou pelo menos um outro conceito empírico, acerca do qual, todavia, podemos perguntar como foi formado.

o conteúdo perceptual é alcançado mediante a síntese das impressões sensíveis que se conformam com regras do entendimento e uma dessas regras é, ou corresponde ao conceito de causalidade.¹⁸

Em contrapartida, tem se observado o aparecimento de não-conceitualistas, como Robert Hanna, que defendem textualmente que existem conteúdos **essencialmente** não-conceituais¹⁹, ou seja, cuja descrição conceitual seja impossível e que sejam, portanto, impensáveis. Hanna, em particular, formula um engenhoso argumento retomando a noção de contrapartes incongruentes (*inkongruente Gegenstücken*) em alguns textos como o *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* e no parágrafo 13 dos Prolegômenos²⁰, como, por exemplo, uma mão e sua imagem enantiomorfa em um espelho, que seriam necessariamente descritivamente idênticas, ainda que intuitivamente distintas. Essa posição leva alguns dentre esses comentadores (inclusive Hanna) à defesa de que o Princípio da Apercepção Pura assim como a própria Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento deve falhar²¹.

A posição de Hanna porta propriedades intrigantes. Não obstante ela se comprometer com a recusa de um grande pilar da filosofia kantiana em geral, a saber, as suas considerações sobre a auto-consciência, a mesma se desenvolve a partir de uma radicalização não só de elementos internos a filosofia kantiana mas de características imprescindíveis de seu próprio projeto em geral. *Grosso modo*, ela não faz senão enfatizar a diferença abismal entre a intuição e o entendimento, tão cara nas críticas de Kant a Leibniz. Na qual o pensamento, que por ser pensamento e não intuição intelectual, seria finito ao passo que a intuição e suas formas puras deveriam ser irrevogavelmente infinitas, base para a Filosofia da Matemática de Kant, desprovida de recursos lógicos como predicados n -ádicos sendo $n > 1$ e a possibilidade de dependência entre quantificadores²². O apelo à intuição, o caráter sintético da matemática em sua filosofia, por sua vez, tem um papel crucial, na argumentação de que estamos de posse de conhecimento sintético *a priori*.

¹⁸ GINSBORG, 2008, p.70.

¹⁹ HANNA, 2008, p. 48.

²⁰ Idem, p. 53-63.

²¹ HANNA, 2011.

²² Ver FRIEDMAN, 1992, p. 59-63, e YOUNG, 1992, p. 114-5.

2.1. Algumas questões exegéticas

Por princípio metodológico, é salutar que nos policiemos para não cair em uma leitura “colcha-de-retalhos” (*patchwork*) do sistema filosófico de Kant, como aquelas já criticadas por H.J. Paton em meados da década de 1930²³, de que os textos redigidos por Kant não expressam textualmente um sistema filosoficamente coerente, mas que são apenas coleções de textos datados de diferentes períodos e contraditórios entre si. Em vez disso, seguiremos Paton e os teóricos do Método Estrutural de Intepretação de Textos Filosóficos em tomar a aparente incoerência de uma passagem com outra não como índices de que há uma incoerência no sistema do autor, mas apenas no modo como nós as interpretamos, ou seja, tomamos essas aparentes incoerências como critério para reconsideração de nossas interpretações²⁴. Assim sendo, não poderíamos recusar o Princípio da Unidade Originariamente Sintética da Apercepção Pura ou a Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, o que parece nos levar a uma reavaliação dos argumentos de Hanna.

Reconhecemos como fortes argumentos para que hajam critérios de identidade não-conceituais, millianistas ou diretos, para objetos, de todo, não só na Lógica de Jäsche (como o célebre exemplo do selvagem no quinto tópico de sua introdução), mas também na Crítica da Razão Pura. Nessa última, Kant confere à Sensibilidade a capacidade de dar objetos₁ (*Gegenstände*)²⁵, ainda que compita ao Entendimento pensá-los (a possibilidade de pensar os mesmos objetos²⁶ que nos são dados pela intuição parece ratificar leituras conceitualistas altamente refinadas) e, a partir da intuição do objeto, obter conhecimento acerca do mesmo. De todo, como previamente apresentamos, Kant não parece defender a impossibilidade da constituição de um objeto independentemente de conceitos, mas sim a impossibilidade de **conhecimento** do objeto sem conceitos. O que na Dedução Transcendental é definido como “aquilo em cujo conceito está reunido o diverso da intuição dada”, o objeto₂ (*Objekt*), e que depende claramente de um ato de síntese pelo entendimento, pode ser interpretado como o meu “uso” epistêmico-conceitual do objeto.

²³ PATON, 1936, Introdução, §2, p. 38.

²⁴ Idem, p. 48.

²⁵ A 50 – B 74

²⁶ A 19 – B 33.

Dessa maneira, o objeto (*Gegenstand*) poderia ser considerado uma coisa real existente no mundo externo no sentido empírico e, portanto, submetida ao Princípio de Completa Determinação, ao passo que o objeto₂ consiste em um constructo epistêmico por parte do pensamento do sujeito cognoscente para o conhecimento da coisa mesma dada pela intuição. Em quê consistiria esse constructo? Uma série de operações formadora de conceitos que obedecesse à cláusula de determinação completa²⁷ formaria um conceito (completo) de objeto do conhecimento real no sentido empírico (e não no transcendental)²⁸. Bem, um tal conceito se assemelharia bastante ao que Leibniz denomina noção completa da substância individual. Porém, Kant atesta que não podemos formar tais conceitos, pois isso envolveria a determinação ou o acréscimo de notas ao infinito²⁹.

Eis em que Kant se diferencia radicalmente de Leibniz: A única fonte primária de singularidade é a Sensibilidade³⁰, o Entendimento, enquanto finito, não pode paralelamente produzir singularidade por operações de acréscimo de notas. A singularidade, por certo, não pode provir da propriedade de segunda ordem de um conceito P de para todo conceito Q ou bem Q ou não-Q é uma nota de P. Ao recusar esse tratamento dado à singularidade, parecemos estar habilitados a dizer que Kant se filia a uma tradição diametralmente oposta em relação àquela a que Leibniz se filia, a saber: à tradição que toma o princípio de individuação como material, em oposição às teorias, que remontam à *haecceitas* de Duns Scotus, de um princípio meramente formal de individuação. No entanto, dada essa recusa kantiana do tratamento que podemos chamar “formalista” da singularidade, devemos responder de que forma há a admissão de pensamento singular no interior da filosofia kantiana.

2.2. Sobre a alternativa kantiana à singularidade no Entendimento: a individuação no contexto de uma concepção finitista de pensamento

Na tentativa de esboçar direções para a resposta de como a partir de conceitos que são, em primeira vista, estritamente predicativos, o

²⁷ A 572-B600; ALTMANN, 2005, p. 138.

²⁸ A 30/B 45.

²⁹ KANT, 2002, §11, p. 193, Anm.

³⁰ As intuições chegam a ser definidas como representações singulares no primeiro parágrafo da secção sobre os conceitos na Lógica de Jäsche.

Entendimento pode produzir um reflexo intelectual da singularidade dada na intuição empírica, se não por uma reiteração indeterminada de uma operação de acréscimo de notas, assim como nos prover de um melhor entendimento acerca do argumento de Hanna, o dissentimento por parte de Kant do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis pode ser elucidador. A negação da validade do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis não significa senão que há interpretações possíveis para a fórmula “ $\neg P(\Box xy ((P(x) \leftrightarrow P(y)) \rightarrow (x=y)))$ ” em que essa é falsa, ou seja, que a condição na qual o objeto que está por um nome satisfaz qualquer propriedade se e somente se o objeto que está pelo outro nome também a satisfaz não é condição suficiente (embora necessária) para que os nomes tenham o mesmo referente.

Isto é, há situações possíveis em que a primeira condição é satisfeita ao passo que a segunda não é, dada a relevância do espaço e do tempo para a identificação de objetos, não incluídos no domínio de substituição da variável de propriedades de primeira ordem por serem apenas formas puras a priori da sensibilidade. Dessa forma, caso os referentes de dois nomes compartilhem todas suas propriedades, devemos ainda recorrer à Intuição para verificar se os referentes são o mesmo ou não. Podemos, portanto, ainda distinguir objetos *solo numero*. Dest’arte, dada a aparente ausência na semântica kantiana de descrições definidas, singularizações de descrições conceituais satisfeitas com unicidade, o pensamento de objetos (singulares) não pode senão ser mediado pela intuição: “Todo pensar deve [...] no final das contas (*zuletzt*) dizer respeito (*sich beziehen*) a intuições” (B 33).

3. CONCLUSÕES PROVISÓRIAS E DIRECIONAMENTOS

Feitas essas considerações estamos aptos a notar que o argumento de Hanna das contrapartes incongruentes, embora não objetemos aqui que ele prove aquilo a que é endereçado a provar, a saber, a existência de conteúdos necessariamente não-conceituais, é, em parte, inócuo às prescrições do Princípio da Unidade Originariamente Sintética da Apercepção Pura e de certas interpretações da Dedução Transcendental das Categorias. Tudo o que o argumento de Hanna prova é a conclusão de que formas puras *a priori* da Sensibilidade e alguns

conteúdos secundários derivados dessas, como direções e sentidos no espaço ou no tempo, são (necessariamente) não-conceitualizáveis.

No entanto, ao menos esse argumento de Hanna não se mostra suficiente para mostrar que qualquer **objeto ou fenômeno** não deva ser pensável pois isso não significa nada senão que o mesmo deva ser **parcialmente** conceitualizável (no que lhe compete ser conceitualizável). O que, tendo em vista a crítica de Kant a Leibniz, deveria ser o que significa dizer que devo poder pensar todas minhas representações. Ademais, se pensar significa o mesmo que conceitualizar, mesmo dada a infinitude na intuição, cada representação conceitual ou conceitualizável, tomada particularmente, é tal que obviamente deva poder ser pensada, ainda que não possamos exaurir a totalidade de nossas representações *in toto et simul*.

REFERÊNCIAS

ALTMANN, S. *Algumas observações sobre forma lógica e constituição do conteúdo de juízo em Kant*. In: *Lógica e ontologia - ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 27-50, 2004.

_____. *Predicação, Verdade e Existência em Kant*. *Analytica*, UFRJ, volume 9, número 2, 2005. 137-159, 2005.

FRIEDMAN, M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

GRIFFITH, A. M. *Perception and the Categories: A Conceptualist Reading of Kant's Critique of Pure Reason*. *European Journal of Philosophy*, Volume 20, issue 2, 193-222, 2012.

GINSBURG, H. *Was Kant a Non-Conceptualist?*. *Philosophical Studies*, Volume 137, issue 1, 65-67, 2008.

HANNA, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2001.

_____. *Kantian Non-Conceptualism*. *Philosophical Studies*, Vol.137, No. 1, Jan. 2008, pp. 41-64

_____. *Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects and The Gap in the B Deduction*. *Philosophical Studies*, Volume 19, issue 3, 399-415, 2011.

KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1966.

- _____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. 2ª Edição. Campinas: Editora Unicamp, 2002. Edição bilíngue Alemão-Português. Tradução: Fausto Castilho.
- KAPLAN, D., *Demonstratives*. In: Almong, Perry & Werrstein. *Themes from Kaplan*. New York: Oxford. 1989).
- LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí, Apresentação e notas: Tessa Moura Lacerda. Martins Fontes, 2004.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press, 1998.
- MCDOWELL, J. *Mind and World*. 5ª Edição. Massachusetts, Harvard University Press, 2000.
- PATON, H.J. *Kant's Metaphysics Of Experience*. Londres, George Allen & Unwin LTD, 1936.
- PEREIRA, R. H. S. . *What is nonconceptualism in Kant's Philosophy*. Philosophical Studies, v. 1, p. 1-22, 2012.
- SELLARS, W. *Science and Metaphysics*. Variations on Kantian Themes. Londres. Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.
- YOUNG, J. M.. *Functions of Thought and The Synthesis of Intuitions*. In: *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Kant: a Tese da Afecção e a Incognoscibilidade das Coisas em Si

Maria Clara Cescato
UFPB

O CONHECIMENTO NECESSÁRIO E A TESE DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

No prefácio à *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta sua tese do idealismo transcendental como solução para os impasses deixados pelas análises de Hume das proposições relativas a “questões de fato”, com sua conclusão de que, no âmbito da experiência, o máximo a que podemos aspirar é um conhecimento provável. Isso porque nossas inferências sobre questões de fato se baseiam em generalizações indutivas e, como Hume se empenha em mostrar, esse tipo de inferência não pode ser dedutivamente garantido, já que é possível nossa conclusão ser falsa, mesmo tomando como base observações verdadeiras. Não é porque observamos que o sol sempre nasceu toda manhã que podemos inferir com certeza que ele também nascerá amanhã. Como enfatiza Hume em sua *Investigação acerca do Entendimento Humano*, “que o sol não nascerá amanhã é tão inteligível e não implica mais contradição que a afirmação de que ele nascerá”¹.

¹ Hume, *Investigação acerca do Entendimento Humano*, tradução de Anoar Aiex para o Grupo Acrópolis, p. 17, domínio público, URL: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/hume.html>>, 20.10.2014.

Se Hume não tem problema algum em abandonar toda aspiração ao conhecimento necessário e admitir o caráter de probabilidade do conhecimento de experiência que sua análise da inferência causal obriga a admitir, Kant não está convencido de que essa solução dê conta do problema do conhecimento empírico dos objetos, mesmo aceitando – e adotando – as conclusões de Hume relativas ao estatuto do conhecimento indutivo. Pois, de acordo com Kant, a interpretação indutivista é inadequada para caracterizar o conhecimento porque proposições necessárias estão na base não apenas do conhecimento nas ciências, mas já em nosso conhecimento de senso comum – ou de nosso “entendimento comum” (B 3), na fórmula de Kant. Isso significa que proposições *a priori* devem ser admitidas como condição do conhecimento empírico dos objetos, pois como proposições independentes da experiência, sua validade não deriva dos dados que a experiência fornece, não podendo então ser resultado de inferências indutivas obtidas nos termos das análises de Hume. Kant acredita que somente sua tese do idealismo transcendental permite admitir essas proposições *a priori* sem cair nos impasses em que toda epistemologia realista – ou “realismo transcendental”, como ele designa essa posição teórica – termina por desembocar, ao buscar explicar a relação entre o conhecimento e seus objetos. De acordo com ele, ao dar precedência ao objeto como determinante do conhecimento, o realista transcendental não pode admitir conhecimentos *a priori*, já que, para ser possível um conhecimento *a priori*, deve haver precedência do conhecimento sobre o objeto. Se, para garantir a objetividade de nosso conhecimento, o objeto deve ser considerado como precedendo o conhecimento e existindo como coisa em si independente de nossa capacidade de conhecê-lo, a análise do conhecimento é equacionada em termos de precedência temporal do objeto sobre o conhecimento e a investigação sobre o conhecimento fica comprometida com uma derivação empírica do conhecimento a partir dos dados sensíveis do objeto, nos termos da análise empirista. Nesse caso, todo conhecimento deve ser considerado *a posteriori* e está, evidentemente, sujeito a condições que o tornam vulnerável às críticas de Hume. Assim, no Prefácio da *Crítica*, Kant diagnostica a fonte de todos os impasses das epistemologias realistas: “até agora se supôs que

todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que seria ampliado nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição” (B XVI). E Kant prossegue, apresentando sua fórmula para solução desse impasse: “por isso tentemos ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da metafísica admitindo que os objetos têm que se regular por nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos que deve estabelecer algo sobre eles antes de nos ser dados” (B XVI). Essa reformulação do problema do conhecimento deve então abrir a possibilidade da admissão de proposições *a priori* na base de nosso conhecimento dos objetos, um requisito sem o qual o estabelecimento da necessidade requerida por nosso conhecimento de experiência – questões de fato, para ficar na fórmula de Hume – não pode sequer decolar, uma vez que sem ele permanecemos no patamar indutivista, com as consequências apontadas por Hume.

Por outro lado, reformular o problema nesses termos tem como contrapartida a tese do idealismo transcendental de que temos conhecimento apenas dos fenômenos e não das coisas em si. Somente entendendo o conhecimento na perspectiva do idealismo transcendental será possível explicar e justificar a possibilidade do conhecimento *a priori* e, assim, responder às críticas de Hume à necessidade requerida pelo conhecimento dos objetos. Assim a Estética Transcendental vai demonstrar que as formas *a priori* do espaço e do tempo são condição necessária para que objetos sejam dados a nós na experiência. Por sua vez, a Analítica Transcendental terá a tarefa de demonstrar que as categorias são os conceitos *a priori* do entendimento sem os quais nenhum objeto pode ser pensado e constituem as condições necessárias do pensamento para o conhecimento dos objetos da experiência. Nosso conhecimento está limitado a essas condições *a priori* e subjetivas que os argumentos transcendentais da *Crítica da Razão Pura* devem demonstrar ter validade objetiva, de modo que, para a análise adequada de nosso conhecimento dos objetos da experiência, devemos começar por admitir que nosso conhecimento é o conhecimento dos objetos da experiência como fenômenos e não das coisas como elas seriam em si mesmas. Se o empreendimento da *Crítica* for bem sucedido, Kant terá

demonstrado contra Hume, mas também contra toda tradição realista na filosofia, que proposições *a priori* e necessárias estão na base de nosso conhecimento dos objetos da experiência e que a estratégia de seu idealismo transcendental é o procedimento adequado para essa demonstração.

A TESE DA AFECÇÃO E A CRÍTICA DE JACOBI À INCOGNOSCIBILIDADE DAS COISAS EM SI

Mas se Kant pretende garantir a necessidade requerida por nosso conhecimento dos objetos situando a investigação crítica no âmbito do idealismo transcendental, ele também não abre mão da irreduzibilidade de um segundo aspecto do conhecimento: o dado empírico como a matéria sem a qual nenhum conhecimento dos objetos é possível. Assim, ele inicia o parágrafo de abertura da Introdução B da *Crítica da Razão Pura*, emitindo sua “profissão de fé” empirista: “[n]ão há dúvida de que todo nosso conhecimento começa com a experiência” e sem a experiência não teríamos a matéria sensível do conhecimento: as impressões sensíveis produzidas pelos “objetos que afetam os sentidos” e fornecem “por si mesmos as representações”, a “matéria bruta das impressões sensíveis” que constitui a matéria empírica dada ao conhecimento – *a posteriori*, na experiência (todas essas expressões são do próprio Kant, extraídas da Introdução da *Crítica*, B 1-2).

Na Estética Transcendental, esse compromisso com a tese empirista é retomado com a formulação da tese da afecção com que a Estética abre a discussão sobre nossa capacidade de receber as representações dos objetos do conhecimento, a sensibilidade. Ele é o ponto de partida sobre o qual a Estética Transcendental deriva a redução de seu objeto de investigação ao espaço e o tempo como as formas *a priori* da sensibilidade. Assim, após definir a intuição como a forma de representação da sensibilidade por meio da qual ela se refere de forma imediata a objetos, Kant especifica que essa intuição somente é possível “na medida em que o objeto nos é dado: a nós, seres humanos pelo menos isso somente é, por sua vez, possível pelo fato de o objeto afetar a mente de certa maneira” (B 33). E Kant prossegue examinando as distinções que devem ser feitas em vista da correta compreensão da

representação intuitiva, até desembocar na redução ao elemento formal dela como o objeto da Estética Transcendental: as formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo. As duas exposições da Estética, a metafísica e a transcendental, estabelecendo o estatuto de intuições *a priori* para o espaço e o tempo, terminam então no estabelecimento da tese do idealismo transcendental, nas seções em que Kant deriva a idealidade transcendental do espaço e do tempo com base na demonstração de que, como formas *a priori* da intuição sensível, essas representações são condições formais dos fenômenos, os objetos das representações dadas à sensibilidade em resultado da afecção, as intuições empíricas como o objeto da sensibilidade (sobretudo na segunda parte da § 3 e nas §§ 6, 7 e 8 da Estética). As teses da afecção e da idealidade do espaço e do tempo constituem, desse modo, o eixo argumentativo da Estética Transcendental e formam um núcleo importante em torno do qual vão girar as controvérsias em torno da *Crítica da Razão Pura*, desde sua publicação.

Em 1787, o mesmo ano em que Kant publicava sua segunda edição revisada da *Crítica*, Jacobi publicava seu trabalho sobre Hume e a disputa idealismo-realismo², no qual ele criticava o idealismo kantiano e se engalinhava com a tese da incognoscibilidade das coisas em si e a teoria da afecção. De acordo com ele, Kant não pode pretender as duas coisas: se os princípios *a priori* para o conhecimento dos objetos se aplicam apenas a fenômenos e não servem para o conhecimento das coisas em si, a teoria da afecção não pode ser enunciada no âmbito da filosofia crítica, pois transgride a limitação do emprego desses princípios aos limites da experiência possível. Em consequência dessa constatação, Jacobi declarava a respeito da incognoscibilidade das coisas em si que “não podia penetrar no sistema *sem* esse pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer”³.

Após reproduzir e comentar nesse texto um conjunto de passagens da *Crítica* em que Kant discute a tese da afecção e o conceito de coisa em si, Jacobi observa que há duas alternativas de interpretação do conceito de um “objeto que afeta a mente”: *ou* esse objeto é a coi-

² Jacobi, “Sobre o Idealismo Transcendental”, apêndice a *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau, Gottl. Loewe, 1787. In: Fernando Gil (org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura*, trad. Leopoldina Almeida, Lisboa, Gulbenkian, 1992, *op. cit.*, p. 101-109.

³ Idem, p. 107.

sa em si *ou* é o objeto dado no espaço e no tempo que Kant designa como fenômeno (p. 106). Mas, observa Jacobi, se esse objeto é a coisa em si na origem da afecção do sujeito, então a tese da afecção aplica à coisa em si conceitos como o de existência e de causalidade, já que ela somente pode afetar a mente na medida em que *existe* e é *causa* de efeitos sobre nossa mente. No entanto, como estabelece a Analítica Transcendental, existência e causalidade são categorias de uso legítimo apenas para o conhecimento dos objetos dados na experiência *como fenômenos*. A coisa em si, ao contrário, é o conceito de um objeto que somente pode ser pensado quando suprimimos as condições da experiência possível. Em consequência, se o objeto afetando nossa mente é a coisa em si, a *Crítica* transgride os termos que ela própria estabelece para o uso legítimo das categorias.

Do lado da segunda alternativa, que atribui ao fenômeno a origem de nossas representações, não estamos em melhor situação. Como mostra a § 1 da Estética Transcendental, o fenômeno já é uma representação. Como tal, ele é um objeto da mente e não pode estar situado exteriormente no espaço para “afetar a mente” e produzir as representações em nós. Em seu *Comentário à Crítica da Razão Pura*, Vaihinger⁴ acrescentava uma terceira possibilidade: a teoria da dupla afecção, que desdobra a tese da afecção em uma “afecção transcendental” pelas coisas em si e uma “afecção empírica” dos objetos como fenômenos. De acordo com essa interpretação, Kant não escolhe entre as duas alternativas, ele articula ambas no contexto de seu idealismo transcendental. Essa solução no entanto encontra novas dificuldades não presentes no dilema de Jacobi. A primeira delas, no fato de que ela não se encontra no texto do próprio Kant e não faz parte, portanto, dos argumentos aos quais as teses de Kant podem ser contrapostas, ficando dessa forma fora do âmbito deste trabalho.

No entanto, há mais uma possibilidade que não está incluída entre essas alternativas. Pois Kant considera seu idealismo transcendental um realismo empírico e esse realismo interpreta de modo irredutível ao idealismo transcendental a tese da afecção e a distinção fenômeno-coisa em si.

⁴ Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Reimpresão da 1ª edição (Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892) pela: N. Iorque, Garland Publishing Inc., 1966 (*The Philosophy of Immanuel Kant*, vols. 7 e 8).

A DISTINÇÃO FENÔMENO-COISA EM SI NO ÂMBITO DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

Essas duas alternativas apontadas por Jacobi interpretam a tese da afecção como uma tese formulada do ponto de vista transcendental. Elas ignoram a contraposição que Kant estabelece entre idealismo transcendental e realismo empírico e que a tese da afecção deve ser enunciada por Kant exclusivamente do ponto de vista do realismo empírico como correlato de seu idealismo transcendental. Pois, no âmbito do realismo empírico, a distinção fenômeno-coisa em si não tem a função de indicar, como faz o idealismo transcendental, que conhecimento é conhecimento de fenômenos e que a coisa em si não é objeto de nosso conhecimento. Ao ao contrário, o realismo empírico emprega a distinção para indicar que a coisa em si é o objeto conhecido, enquanto o fenômeno é o objeto como mera aparência (*Erscheinung*), ou ilusão, é o objeto cujo conhecimento não é dotado de objetividade, enquanto a coisa em si é o objeto conhecido no que é próprio do objeto, ou conhecido de forma objetiva⁵. Assim, nas Conclusões derivadas das duas exposições do conceito de espaço, após enunciar pela primeira vez na *Crítica* a tese idealidade transcendental do espaço, Kant observa que essa idealidade não pode ser confundida com a subjetividade que atribuímos a qualidades secundárias como cores, sons ou sabor, obtidas através de nossas capacidades sensoriais que, por isso, não devem ser consideradas como coisas em si, e sim apenas como fenômenos. Mas, continua ele, essa distinção não é feita do ponto de vista transcendental, e sim no “sentido empírico”. Ela tem validade empírica, e não transcendental: “nesse caso, o que originariamente é apenas fenômeno, por exemplo, uma rosa, vale em sentido empírico, por uma coisa em si mesma, que com respeito à cor pode aparecer (*erscheinen*) a cada olho de modo diverso” (B 45). Como proposição empírica, ela não tem estatuto transcendental e sua validade está restrita ao âmbito do realismo empírico.

Para o realismo empírico, os objetos dados a nossa percepção, com todas as suas propriedades, sejam empírico-sensoriais, sejam espaciais ou temporais, são seres reais, conhecidos com o uso de conceitos como existência e causalidade e nosso conhecimento deles é o

⁵ Aqui evidentemente faz falta o termo “aparência” como tradução de “*Erscheinung*”.

conhecimento das coisas como elas são em si mesmas. Ele só distingue deles o fenômeno, a aparência, quando se trata de indicar que o conhecimento dos objetos é ilusório ou subjetivo. De acordo com esse realismo, diz-nos Kant, toda “percepção externa, demonstra imediatamente algo real no espaço, ou melhor, é o próprio real e, nesse sentido, o realismo empírico não é objeto de dúvida, ou seja, às nossas intuições externas corresponde algo de real no espaço” (A 375). O realismo empírico é o correlato do idealismo transcendental, mas interpreta a relação fenômeno-coisa em si de forma irreduzível à distinção do idealismo transcendental. Assim, a tese da afecção enunciada do ponto de vista do realismo empírico precisa ser considerada como mais uma alternativa para a interpretação da teoria da afecção na *Crítica da Razão Pura*. Não somente porque “o idealista transcendental pode ser um realista empírico” (A 370), mas porque a Estética Transcendental, na qual a tese do idealismo transcendental é pela primeira vez derivada, se inicia com a tese da afecção enunciada nos termos do realismo empírico.

Para verificar como isso se desdobra no âmbito da estratégia transcendental da *Crítica*, precisamos retornar à Estética e examinar o estatuto da tese da afecção e sua função na derivação da tese do idealismo transcendental. A tese da afecção é enunciada no parágrafo inicial da Estética Transcendental:

Seja qual for o modo e sejam quais forem os meios pelos quais um conhecimento pode se referir a objetos, a intuição é o modo como ele se refere imediatamente a esses objetos e ao qual tende como um meio todo pensamento. Contudo essa intuição somente ocorre na medida em que o objeto nos é dado; a nós seres humanos pelo menos, isso só é possível pelo fato de o objeto afetar a mente de certa maneira (B 33).

E Kant prossegue fornecendo os demais elementos a ser considerados na afecção: que é pela afecção que os objetos são dados a nossa capacidade de receber representações, a sensibilidade, que quando somos afetados, o efeito do objeto sobre nossa capacidade de representação é a sensação e que as representações dadas à sensibilidade são o único modo pelo qual “um objeto pode nos ser dado” (B 33). Com exceção do termo “sensibilidade” para se referir à capacidade responsável pela recepção de representações dadas, todos

os elementos dessa descrição seriam termos utilizados por nós em nossos enunciados de senso comum, emitidos do ponto de vista do realismo empírico. Todas essas teses da Estética seriam endossadas por Hume e qualquer outro empirista. Até esse ponto estamos no território da experiência e as teses emitidas têm validade do ponto de vista do realismo empírico. Não estamos ainda no território do idealismo transcendental. Esse território somente começa a ser adentrado na *Crítica* quando Kant contrapõe o “fenômeno” ao objeto que afeta nossa capacidade de representação, ao afirmar:

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados por ele, é a *sensação*. A intuição que se refere ao objeto, mediante sensação, denomina-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômeno (B 34).

Nessa passagem, o “objeto” que afeta a mente e produz as sensações que são dadas a nossa capacidade de representação cede lugar ao “objeto indeterminado” de um tipo de representação, a intuição. O objeto da análise não é mais o objeto empírico na origem de nossas representações, ele é agora o objeto da intuição e se denomina *fenômeno*. Kant designa esse objeto como “indeterminado” não apenas porque, na Estética Transcendental, ele não é ainda considerado sob a determinação das condições de unidade do entendimento, mas também porque, como objeto da intuição empírica, ele só pode ser dado *a posteriori* na experiência e assim – no âmbito da análise transcendental – somente pode ser indicado como *o x indeterminado* da sensação que deve ser preenchido pelos conteúdos empíricos que nossas percepções de objetos venham a fornecer por ocasião da experiência, num processo que somente pode ser descrito por meio de uma proposição empírica e, portanto, por meio de uma proposição válida no âmbito do realismo empírico. A análise da Estética que se inicia pela formulação da tese da afecção nos termos do realismo empírico termina, assim, no que apenas podemos designar como *redução*: a redução do objeto, dado na experiência e descrito nos termos do realismo empírico, ao fenômeno, o objeto de nossas representações sensíveis. E essa redução – que Kant termina por designar como produto de seu procedimento de “isolar”

(B 36)⁶ – permite a Kant situar a investigação no território da filosofia transcendental: como objeto da representação, o fenômeno já é uma representação e não designa mais o objeto empírico afetando a mente. É essa caracterização do fenômeno como representação que introduz a *Crítica* no âmbito do idealismo transcendental: não falamos mais do objeto empírico como causa de nossas representações, mas do fenômeno como o objeto de nossas representações e que a filosofia transcendental deve investigar.

Kant pode agora estabelecer os objetos de sua investigação no âmbito de sua Estética Transcendental. Ele desdobra o conceito de fenômeno em matéria (= sensação), dada *a posteriori* na experiência, e forma, o elemento *a priori*, necessário, que é contribuição de nossa capacidade de representação na percepção do objeto. Somente o elemento *a priori* e formal vai ser objeto da investigação transcendental. Assim, na Estética Transcendental, Kant terá como objeto o espaço e o tempo como as formas *a priori* das representações da sensibilidade, a primeira de nossas capacidades cognitivas. A Analítica Transcendental, por sua vez, terá como objeto os conceitos *a priori* do entendimento, as categorias como os conceitos de um objeto em geral que constituem a forma e a unidade da experiência e do conhecimento dos objetos. Excluído da investigação transcendental: o objeto empírico que afeta a mente e que pode ser objeto apenas de seu correlato, o realismo empírico.

Isso, no entanto, não significa que a tese da afecção está sendo emitida do ponto de vista do realismo empírico, no início da Estética, apenas para ser abandonada assim que a *Crítica* se posiciona na perspectiva transcendental. Kant dedica diversos parágrafos, não apenas da Estética, para reiterar sua afirmação de que a idealidade do espaço e do tempo deve ser complementada pela afirmação de sua realidade empírica: “afirmamos a *realidade empírica* do espaço (com vistas a toda possível experiência externa) e, não obstante, sua *idealidade transcendental*, ou seja, que o espaço nada é tão logo deixemos de lado a condição de possibilidade de toda a experiência e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas” (B 44). Ela é mantida na medida

⁶ Não vamos aqui entrar numa discussão acerca do método da redução na fenomenologia, mas uma aproximação do método fenomenológico com os procedimentos de Kant para obtenção de suas teses transcendentais é um tema que merece ser explorado e que pode ajudar a esclarecer as relações entre a fenomenologia e o idealismo kantiano.

em que o idealismo transcendental é, ao mesmo tempo, um realismo empírico que, ao assumir o ponto de vista transcendental, não anula, ao contrário, demonstra a validade e reitera como seu correlato, o ponto de vista empírico – e, com ele, a tese da afecção do ponto de vista empírico. A única restrição é a de que, como investigação que deve se ocupar da legitimidade das formas *a priori* do conhecimento, a filosofia transcendental não é uma investigação empírica. Como afirma Kant na Introdução da *Crítica*, ela é uma forma de conhecimento que “se ocupa não tanto com os objetos, mas com nosso modo de conhecer os objetos na medida em que esse conhecimento deve ser possível *a priori*” (B 25). Ela é uma epistemologia, não uma ontologia. Como tal, ela não se pronuncia sobre a existência e a realidade dos objetos. Ela deixa essa tarefa para o conhecimento empírico e investiga exclusivamente as condições de legitimidade do conhecimento dos objetos. Isto é, ela transfere para o âmbito do realismo empírico, o correlato e complemento de seu idealismo transcendental, a tarefa de estabelecer que entidades existem ou não e de descrever o modo como elas constituem a realidade: somente ele pode formular a tese de que objetos afetam nossa mente.

Mas se a tese da afecção é emitida, não do ponto de vista transcendental, mas do ponto de vista do realismo empírico, ela não transgride as exigências que a *Crítica* impõe ao uso das categorias, já que ela estabelece que as categorias se aplicam justamente aos objetos dados na experiência, os objetos “no sentido empírico”, tal como concebidos pelo realismo empírico. Esses objetos podem então afetar a mente e produzir, ou causar, em nós representações; eles podem até mesmo se situar no espaço e no tempo e existir, pois eles são os objetos empíricos que a *Crítica* vai demonstrar somente ser possíveis como objetos para nós se, para conhecê-los, aplicarmos as categorias.

O que mostram esses resultados em confronto com as demais alternativas de interpretação da tese da afecção? A interpretação que atribui ao objeto considerado como fenômeno a origem de nossas representações se mostrou inconsistente porque, ao tornar uma representação, o fenômeno, a causa da representação produzida na afecção, ela reduz o idealismo kantiano a um idealismo encerrado no mundo das representações do sujeito, no qual representações geram representações sem jamais se referir a um objeto que possa ser dado ao sujei-

to. A interpretação que considera as coisas em si a origem da afecção trangride os limites que a própria filosofia transcendental estabelece, de que as categorias servem exclusivamente para o conhecimento dos objetos dados como fenômenos e não podem ser aplicadas às coisas em si, já que essa origem deve ser entendida em termos causais e a causalidade é uma dessas categorias. A alternativa de Vaihinger evidentemente está sujeita a essas duas objeções (além de outras que não vamos comentar aqui), já que admite as duas interpretações da tese da afecção. Resta apenas a tese da afecção enunciada do ponto de vista do realismo empírico. Essa interpretação, ao contrário, não gera a contradição de remeter a origem da representação a uma outra representação, porque o objeto que afeta a mente é o objeto empírico dado na experiência. Nem também transgride os limites que a filosofia transcendental impõe ao uso das categorias, já que as categorias são conceitos não apenas aplicáveis aos objetos dados na experiência, mas exclusivamente aplicáveis a eles. Ela é então a única interpretação da tese que não gera impasses para a filosofia transcendental e que está de acordo com os termos com que Kant formula suas teses sobre a idealidade de nossas representações *a priori*.

Evidentemente essas considerações apenas esboçam o quadro de solução das dificuldades relativas à tese da afecção no contexto da filosofia transcendental. Elas não esgotam os problemas de interpretação da tese nos diferentes contextos argumentativos da *Crítica*. Conceitos como o de objeto inteligível, ou *noumeno*, a distinção do *noumeno* em *noumeno* no sentido negativo e no sentido positivo, as passagens em que Kant explicitamente remete a afecção ao conceito de *noumeno*, assim como a relação desses conceitos com o conceito do objeto transcendental são todos elementos da filosofia crítica que podem incidir sobre a tese da afecção e que precisam ser examinados para compreensão dela no contexto da filosofia crítica. Essa, evidentemente, é uma investigação que não pode ser desenvolvida no contexto deste trabalho.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo, Felix Meiner, 1998. Há uma versão online das edições A e B, publicada pelo Projeto Guttenberg na URL: <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/6342/pg6342.html>>, 22.10.

2014. A tradução das passagens foi elaborada com base na edição traduzida por V. Rohden e U. B. Moosburger, São Paulo, Abril, 1983.

ALLISON, Henry. *Kant's Transcendental Idealism: An Explanation and Defense*. New Haven: Yale, 1983.

JACOBI, F. H. "Sobre o Idealismo Transcendental", apêndice a *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau, Gottl. Loewe, 1787. In: Fernando Gil (org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura*, trad. Leopoldina Almeida, Lisboa, Gulbenkian, 1992, p. 101-109.

MANGIN, Sefhorah. "Kant's Transcendental Idealism", na URL: <http://sephorahmangin.info/selected_essays/Kant_Transcendental_Idealism.pdf>, 08.08.2013.

PALMQUIST, Stephen. "The Radical Unknowability of the Thing in Itself". URL: <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/ksp1/KSP5A.html>, 20.10.2014.

STANG, Nicholas F. "Adickes on Double Affection". URL: <<http://philpapers.org/rec/STAAOD>>, 20.10.2014.

VAIHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Reimpresão da 1ª edição (Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892) por: N. Iorque, Garland Publishing Inc., 1966 (*The Philosophy of Immanuel Kant*, vols. 7 e 8).

Um exame da intersecção entre duas definições da oposição entre intuições e conceitos no pensamento de Immanuel Kant*

Marcos César Seneda

Universidade Federal de Uberlândia

1. A POSIÇÃO DO PROBLEMA¹

Podemos encontrar um possível núcleo de intersecção entre a Lógica Geral e a Estética Transcendental de Kant no terceiro item da Exposição Metafísica da *Crítica da razão pura*, em que Kant não só compara como também contrapõe representações discursivas e intuitivas. A primeira observação de Kant nessa passagem é a seguinte: “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura” (KrV, A23-24/B39²). Mas o que se poderia esperar que viesse a ocorrer

¹ Este trabalho não poderia ter sido escrito sem o contato com as reflexões de Albert Johannes Dietrich (1916), Lorne Falkenstein (1995), Michel Fichant (1997) e Kirk Dallas Wilson (1975), que, assimetricamente, formam as balizas da posição aqui apresentada.

² Como teremos de nos remeter diversas vezes às mesmas obras, para facilitar sua nomeação faremos as seguintes adaptações: a *Crítica da razão pura* será também nominada primeira *Crítica* ou KrV; o Manual dos Cursos de Lógica Geral, editado por Jäsche, será por vezes nominado *Lógica* de Jäsche; e o texto *Sobre as formas e princípios do mundo sensível e inteligível* será identificado por sua função na carreira acadêmica de Kant, sendo designado por *Dissertação de 1770*. Será aqui utilizado o sistema de citação recomendado pela *Kant-Gesellschaft*, sendo empregadas as seguintes abreviaturas: KrV para a *Crítica da razão pura*; Log para o *Manual dos cursos de Lógica Geral*; e MSI para *Sobre as formas e princípios do mundo sensível e inteligível*. À direita das abreviaturas, seguem a indicação da obra completa de Kant editada pela Academia Real Prussiana de Ciências (Akademie-Ausgabe, AA), o número do volume e a respectiva página. As traduções da primeira *Crítica* são de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; as da *Lógica*, de Fausto Castilho; e as da *Dissertação de 1770* são de Paulo Roberto Licht dos Santos. Assinalamos para o leitor as passagens que preferimos traduzir.

na sequência, ou seja, uma contraposição entre representações discursivas e intuitivas, aí não se dá. Essa contraposição nós a encontramos no primeiro parágrafo do *Manual dos cursos de Lógica Geral*, editado por Jäsche, em que Kant abre a Doutrina Geral dos Elementos com a seguinte observação:

Todos os conhecimentos, isto é, todas as representações conscientemente referidas a um objeto são ou *intuições* ou *conceitos* (*Anschauungen* oder *Begriffe*). A intuição é uma representação *singular* (*einzelne Vorstellung*, representatio singularis); o conceito, uma representação *universal* (*allgemeine Vorstellung*, repraesentatio per notas communes) ou representação *refletida* (*reflectierte Vorstellung*, repraesentatio discursiva) (Log, AA09: 91).

Esse mesmo tipo de definição, por contraposição, podemos encontrar em A320/B377 da KrV, onde Kant afirma:

O conhecimento [...] é *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente (*unmittelbar*) ao objeto e é singular (*einzel*), o segundo refere-se mediatamente (*mittelbar*), por meio de [uma nota] que pode ser comum (*gemein*) a várias coisas.

Essa é a formulação mais canônica, da qual Kant geralmente lança mão quando, em face de um leitor ainda não iniciado, precisa balizar noções fundamentais do pensamento crítico. Nesse caso, a exposição faz-se por contraposição, a saber: intuições são representações imediatas e singulares, conceitos são representações mediatas e gerais. No entanto, essa formulação por contraposição não aparece na Exposição Metafísica da Estética Transcendental³. O objetivo do presente texto é examinar esse problema, que pode receber a seguinte delimitação inicial: por que a formulação construída no primeiro parágrafo da *Lógica* de Jäsche e em A320/B377 da KrV é empregada por Kant em diversos momentos da elaboração do pensamento crítico, mas, para-

³ Para não recebermos os reparos de um leitor minucioso, seria bom aqui lembrar que Kant, no início da Estética Transcendental, num texto em que descreve dados elementares de sua teoria, afirma que o conhecimento, mediante uma intuição, “[...] se relaciona imediatamente [...]” (KrV, B33/A19) com seus objetos. Mas essa característica da imediatidade não é utilizada na sequência, a saber, na Exposição Metafísica do conceito de espaço.

doxalmente, não aparece nos quatro itens da Exposição Metafísica da Estética Transcendental? Nossa tese, nesse pequeno texto, é a de que a formulação por contraposição é ineficaz para encontrar respostas adequadas ao problema da infinitude, que é aquilo que acreditamos que está em jogo na Exposição Metafísica da Estética Transcendental.

Há uma incongruência entre a tese da imediatidade/singularidade e a tese da infinitude⁴. Intuições empíricas são singulares e imediatas, em oposição a conceitos, que são gerais e mediatos. Mas se isso permite definir de modo suficiente o que são intuições empíricas, situando-as no âmbito da estética e separando-as polarmente dos conceitos empíricos, não possibilita, no entanto, definir de modo suficiente tempo e espaço enquanto formas puras da sensibilidade. Essas regiões de incongruência entre lógica e estética nunca se tornaram tema explícito do comentário de Kant. É visível que Kant tenha certa consciência do problema, pois ele usa diferentes recursos para explicitar a contraposição entre lógica e estética em diferentes momentos da exposição do pensamento crítico. No entanto, Kant jamais se detém para justificar o porquê de utilizar certos recursos em algumas passagens e outros em outras. A oposição canônica – mormente retida pelos comentadores – entre conceitos e intuições, que se faz pelos pares polares mediato/imediato e geral/singular, recobre muito lapidarmente a oposição entre conceitos empíricos e intuições empíricas, mas se torna insuficiente para captar a radicalidade da estética quando se trata de explicitar o todo a priori formado pelas formas puras da sensibilidade: espaço e tempo. Essa incongruência entre intuições puras e intuições empíricas nunca é comentada explicitamente por Kant nas obras do período crítico. E se analisarmos o trajeto de separação radical entre estética e lógica, que principia na *Dissertação* de 1770, se consolida na primeira edição da *Crítica* da 1781, e atinge sua forma mais bem resolvida na segunda edição da *Crítica* de 1787, perceberemos que Kant muito lentamente tomou consciência da radicalidade do problema e da sua mais bem apropriada forma de solução.

⁴ Nomearemos tese da imediatidade/singularidade ao modo como Kant caracteriza o conhecimento intuitivo por contraposição com o conhecimento discursivo; designaremos por tese da infinitude ao conjunto de argumentos empregados por Kant na Exposição Metafísica da Estética Transcendental.

2. DUAS DEFINIÇÕES APARENTEMENTE SIMILARES MAS INCONGRUENTES

De início, por conseguinte, precisamos examinar a consistência do argumento da insuficiência, ou seja, de que o espaço estético⁵ não pode ser suficientemente definido pela inversão de propriedades conceituais.

Duas provas dessa insuficiência podem ser dadas de maneira direta e descritiva, sem recurso à análise pormenorizada ou à interpretação do texto kantiano:

- a) Em nenhum momento, na Estética Transcendental, Kant se ocupa em definir o espaço pelas notas da singularidade e da imediatidade. A Estética, a partir da segunda edição da *Crítica da razão pura*, se divide em Exposição Metafísica e Exposição Transcendental. A exposição metafísica é composta de quatro argumentos enumerados por Kant, cuidadosamente reescritos na segunda edição, e dotados de forte interconexão. Na *Lógica* (Log, AA09: 142-143), Kant justifica que uma exposição nunca pode ser completa, mas ressalva que ela pode ser uma justa apresentação de um conceito, na medida em que pode reter as notas mais próprias da coisa a ser definida. No entanto, nenhuma menção se encontra na Exposição Metafísica, em separado, ao argumento da singularidade e da imediatidade.
- b) Um outro argumento, não utilizado por Kant, poderia ser empregado para separarmos radicalmente conceitos empíricos e intuições empíricas. Poderíamos afirmar que conceitos são compostos por notas (argumento recorrente de Kant) e intuições são compostas por pontos (formulação evitada por Kant). No terceiro item da Exposição Metafísica, Kant retoma o argumento de que conceitos são compostos por notas, mas não procede por inversão de uma propriedade discursiva, como faz no primeiro parágrafo da *Lógica* de Jäsche e em A320/B377 da *Crítica da razão pura*. Se assim procedesse, poderia dar dois passos em sequência, afirmando que intuições

⁵ O termo “espaço estético” foi cunhado por Michel Fichant, figurando no título de um de seus artigos (1999). Fichant o utiliza para demarcar a radicalidade do espaço estético, que deve ser concebido de modo prévio à teoria da extensão construída pelas matemáticas.

são compostas por pontos, e que esses pontos são singulares e imediatos.

Talvez essas três características anti-conceituais (imediatidade, singularidade, e ter de se referir ponto a ponto ao objeto), que estão ausentes na Exposição Metafísica da Estética Transcendental, nos auxiliem a iluminar um ponto importante da discussão, que Kant não comenta ou considera subentendido. Trata-se do seguinte: essas três características definem de modo suficiente, em oposição aos conceitos, o que são intuições empíricas; contudo, são insuficientes para definir o que são intuições puras; e são igualmente ineficazes para apreender as propriedades das formas puras da sensibilidade. Portanto, é forçoso concluir que, se essas características não são aqui empregadas, é porque elas não são condizentes com os objetivos de Kant na Exposição Metafísica, a saber, definir o fundamento de uma representação estética, de modo puro, originário e a priori.

Nesse mesmo texto da Estética Transcendental, antes de ingressar na Exposição Metafísica do conceito de espaço, Kant separa, preliminarmente, matéria e forma dos fenômenos ou aparições. A matéria é composta por sensações e a forma por tempo e espaço. A sensação tem de ser obtida a posteriori; as formas puras da sensibilidade estão disponíveis a priori no ânimo. A intersecção entre sensações e formas puras da sensibilidade perfaz o mundo fenomenal, composto por um conjunto indeterminado de intuições empíricas, ou seja, pelas sensações que podem ser projetadas no espaço e no tempo. A essas intuições são adequadas as características descritas, pois essas intuições são singulares, imediatas e tem de se referir pontualmente aos objetos empíricos. Assim, excluída a matéria, as três características acima descritas (imediatidade, singularidade e referência pontual), tornam-se insuficientes para designar as propriedades formais de uma intuição. Mas quais seriam então as características que definiriam as formas puras da sensibilidade? É disso que se ocupa a Exposição Metafísica, e talvez sua radicalidade pudesse ser mais bem compreendida se a percorrêssemos do fim para o início – é essa leitura que tentaremos aqui fazer.

3. A SOLUÇÃO ENTREVISTA NA DISSERTAÇÃO DE 1770

Para compreendermos bem a radicalidade desse fundamento, é fecundo examinarmos o modo como este ponto específico, a saber, o problema da infinitude, intermedia as três formulações mais próximas da estética no interior do pensamento crítico, a saber, a exibida na *Dissertação* de 1770 (que está no limiar da reflexão crítica), seguida pelas exibidas nas duas edições da *Crítica da razão pura*. Mas talvez o melhor caminho, para os propósitos dessa leitura retrospectiva, seja explicitar que o ponto de chegada é o item 4 da Exposição Metafísica da edição B de 1787, o qual, contudo, deve ser alcançado a partir dos textos já mencionados da primeira *Crítica* de 1781 e da *Dissertação* de 1770.

Anunciado o percurso, principiemos o trajeto dessa investigação. Na edição B da *Crítica da razão pura*, Kant não somente altera como também reorganiza o texto da edição A, com o intuito de destacar as propriedades a priori de tempo e espaço enquanto formas puras da sensibilidade. Por um lado, isso mostra o quanto uma parte pouco questionada da teoria continuava a ocupar a reflexão de Kant, não tanto pela quantidade e extensão das modificações, mas sim pelas minúcias e argúcias aí inseridas⁶. Por outro lado, essa boa reordenação obtida passo a passo decorre de um importante registro anterior da formulação desse problema, pois parte decisiva dos elementos examinados por Kant nas duas edições da *Crítica da razão pura* já estão presentes de modo explícito na *Dissertação* de 1770. Inclusive o tema da datidade de uma grandeza infinita já está na *Dissertação* de 1770, o que também o torna, comparativamente, um elemento importante da investigação aqui proposta.

Quem defende esta posição, pode apoiar-se em um nítido argumento do “Corolário” da *Dissertação* de 1770, em que Kant correlaciona estritamente infinitude e datidade, a saber:

De fato, somente por serem dados tanto um espaço infinito quanto um tempo infinito (non nisi dato infinito tam spatium quam tempore), são assinaláveis por limitação quaisquer espaço ou

⁶ O fecundo livro de A. J. Dietrich (1916), *Kant's Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, percorrendo um bom número das Reflexões de Kant, mostra o quanto esse tema do infinito assediou a atenção de Kant, forçando-o a deixar um registro de breves, mas persistentes, observações momentâneas sobre o assunto.

tempo definidos, e tanto o ponto como o momento não podem ser pensados por si, mas são concebidos somente em um espaço e em um tempo já dados, como limites destes (MSI, AA02: 405 – o sublinhado indica uma adaptação da tradução).

Kant aqui menciona o problema da infinitude e da datidade de modo tão explícito, que isso poderia nos conduzir ao juízo de que a *Dissertação* de 1770 e a primeira *Crítica* são, sob esse ponto de vista, textos similares. Não se trata, inclusive, de uma passagem isolada. Também no item B do §15, Kant observa: “pois o que chamamos *diversos* [*plures*] *espaços* não são senão partes de um mesmo espaço imenso [...]” (MSI, AA02: 402)⁷. Kant utiliza nessa passagem a palavra latina *immensus*, que designa algo não mensurável e, portanto, infinito. O tema, portanto, das formas puras infinitas da sensibilidade parece estar aqui exposto de modo bastante explícito, pois Kant pressupõe que há um todo intuitivo que precede nossa capacidade de delimitar suas unidades e percorrê-lo por numeração.

Também a contrapartida desse tema, a saber, a questão do infinito potencial, parece estar patente na sequência do texto do “Corolário” acima citado, em cuja parte final Kant afirma:

E até mesmo a quantidade do próprio espaço só pode tornar-se inteligível se, referido a uma medida tomada como unidade, o expusermos por um número, número esse que não é senão uma multidão que se conhece distintamente numerando, isto é, adicionando sucessivamente unidade a unidade em um tempo dado (MSI, AA02: 406).

Nessa passagem Kant afirma que o infinito pode ser encontrado imperfeitamente por progressão, ou seja, pela repetição *intelectual* da operação de se adicionar unidade a unidade. Esse seria o modo inverso de encontrar o conceito de infinito, ou seja, começando não pelo todo e delimitando suas relativas unidades, mas principiando pelas unidades e progredindo indefinidamente em direção ao todo.

⁷ É claro que o leitor pode alegar que esse problema pode, por certo, ser encontrado na Seção I da *Dissertação*, sobre cosmologia, e também é constitutivo de outras partes do texto. Citamos, no entanto, duas passagens do § 15, sobre o espaço, para não perder o foco da discussão.

Essas duas passagens, somadas, reúnem importantes pressupostos:

- a) Kant percebe claramente que o espaço não é uma *quantitas*, mas que ele pode ser concebido de modo inteligível por meio da quantidade.
- b) Kant, por conseguinte, separa o problema intelectual do problema estético, ao indicar que o infinito por progressão resolve parcialmente (dizer potencialmente talvez fosse mais claro) a tarefa de se conceber um espaço infinito.
- c) Kant ainda percebe que essa solução parcial pressupõe que a série numerada possa progredir sem limites, ou seja, que ela pressupõe a ilimitação daquilo que se numera.

Por isso, seria mais fácil admitir que o problema de uma grandeza infinita dada já se encontra bem descrito na *Dissertação* de 1770, conquanto não seja ainda exibido mediante uma formulação conceitual explícita. No entanto, poderíamos defender que esse problema de uma grandeza infinita dada está parcialmente presente na *Dissertação* de 1770, se nos cingirmos à questão de que Kant não menciona aqui explicitamente o problema do espaço como um *quantum*, e mesmo quando nomeia o espaço como *quantitas*, ainda não faz a oposição explícita entre *quantum* e *quantitas*. Ou seja, Kant ainda não separa conceitualmente o ato de numerar (expresso por uma *quantitas* gerida pelo intelecto) da grandeza originária que ele pressupõe (um *quantum* de posse da sensibilidade).

A incapacidade de fazer explicitamente essa distinção fica patente em uma longa nota da *Dissertação* de 1770, na qual Kant, paradoxalmente, nomeia e defende o “infinito matemático atual”. Nessa nota, Kant afirma:

Os que rejeitam o infinito matemático atual [*infinitum mathematicum actuale*] não despendem grande esforço para tanto. De fato, criam tal definição de infinito que dela podem extrair alguma contradição. [...]. Entretanto, se concebessem o infinito matemático como a grandeza que, referida a uma medida como unidade, é uma *multidão maior do que todo número*; se ademais notassem que aqui a *mensurabilidade* apenas denota a relação com o entendimento humano tomado como medida, o qual apenas pode alcançar o *conceito definido de multidão* ao adicionar sucessivamente unidade a unidade e [apenas pode alcançar] o conceito *comple-*

to, que é denominado *número*, ao acabar essa progressão em um tempo finito, então poderiam ver de modo muito penetrante que o que não é congruente com determinada lei de certo sujeito não ultrapassa por isso toda intelecção, visto que pode haver um entendimento, embora forçosamente não-humano, que, sem a aplicação sucessiva de uma medida, veja [*cernat*] distintamente uma multidão num único olhar. (os sublinhados são inserções nossa) (MSI, AA02: 388).

Essa passagem é extraordinariamente interessante porque Kant postula que a existência do infinito matemático atual não implica nenhuma contradição lógica do ponto de vista de sua definição. Mas a solução, na *Dissertação* de 1770, não se dá por uma distinção no interior da própria estética, que separe o espaço estético do espaço geométrico, mas pela secção do campo intuitivo entre aquilo que é acessível a um ato intuitivo humano em contraposição àquilo que é alcançável por um ato intuitivo não-humano (ou de origem divina). Essa separação inclusive lembra a secção crítica entre o fenomenal e o noumenal. Aqui, esse ato intuitivo positivo noumenal é que resolve a contradição de um infinito matemático atual que deve ser recusado porque incompreensível no âmbito do ato intuitivo humano. Evitada a contradição, o infinito matemático atual passa a ser acolhido no interior da teoria, conquanto não seja acessível ao intelecto humano⁸. Ora, mediante uma hipótese metafísica Kant consegue resolver esse problema, mas não o faz no interior da sensibilidade, mas por uma hipótese metafísica.

Esse texto, portanto, funciona como um mecanismo heurístico de aferição para medirmos a radicalidade e fecundidade das distinções kantianas no ano de 1770. Pois Kant, aqui, opera com um problema clássico da história da matemática e da história da filosofia, mas tenta equacioná-lo no interior da própria série de progressão numérica. Kant poderia tê-lo solucionado pela secção, no interior da sensibilidade, entre intuição formal (a série numerante) e forma da intuição (espaço e tempo). As passagens do “Corolário” aqui citadas indicam, por um lado, que Kant tinha condições de alcançar essa solução. O fato de não

⁸ *Nota bene*: embora Kant afirme que ele não é acessível ao intelecto humano, não postula que ele possa ser acessível a uma parte pura da sensibilidade humana, como o fará no texto da primeira *Crítica*.

propô-la, por outro lado, indica um limite heurístico de sua capacidade de discernimento em 1770. Por conseguinte, se podemos encontrar, por um lado, pressupostos que poderiam ter conduzido Kant a separar claramente o espaço estético da tarefa intelectual de numerá-lo pelo intelecto, tese das mais decisivas na articulação das partes da KrV, temos de aceitar, por outro lado, que essa não era uma solução bem discernida por Kant na *Dissertação* de 1770. Logo, seria temerário afirmar que aqui se encontra alguma afirmação positiva sobre o fato de que o espaço deva ser representado como uma grandeza infinita dada, como Kant o faz em Exposição Metafísica 4 da primeira *Crítica* (KrV, B39-40).

4. A FORMULAÇÃO E REFORMULAÇÃO DO MESMO PROBLEMA NAS DUAS EDIÇÕES DA PRIMEIRA CRÍTICA

A Exposição Metafísica 4, da edição B, é o ponto de chegada de uma longa reflexão, que principia com a descoberta das formas puras da sensibilidade, que precedem e ordenam as sensações. Essa descoberta introduz novos problemas e novas distinções no pensamento de Kant. Duas delas são capitais. A primeira opção forma, que seria infinita, à matéria, que seria finita, e já aparece explicitamente na *Dissertação* de 1770, sendo aí um núcleo articulador do proto-pensamento crítico. A segunda distinção emerge lentamente no pensamento de Kant. Ela opção infinito por progressão a infinito dado e resulta das dificuldades de Kant para apreender o que seria uma forma pura infinita da sensibilidade.

Essa distinção ganha importância progressiva a partir de 1770, e será um dos principais elementos que conduzirá a cuidadosa assepsia e reordenação da Exposição Metafísica da Estética Transcendental. Em 1770, Kant dá mostras de ter ciência do problema, porque ele está presente em suas reflexões, mas não consegue ainda explicitá-lo ou extrair dele consequências que possibilitem a sua suficiente formulação. As soluções mais elaboradas do que seria o espaço enquanto uma forma pura infinita da sensibilidade encontram-se na definição pentapartite de 1781 e na definição quadripartite de 1787. Na definição pentapartite de 1781, percebemos claramente que Kant está tentando explicitar a tese da infinitude, que se tornará o principal fio condutor da ainda não nome-

ada exposição metafísica do conceito de espaço, enquanto a tese da imediatidade/singularidade já não reúne forças para unificar as cinco definições propostas. No entanto, ela não será abandonada, visto que Kant dela se vale, em A320/B377 desse mesmo texto (KrV), para definir conceitos importantes da terminologia crítica. O problema é que a tese da imediatidade/singularidade se mostra inapta para apreender o fundamento radical da estética teórica, que Kant está tentando explicitar mediante a tese da infinitude.

Para termos sob a vista os textos analisados, citemos brevemente as duas formulações decisivas da Exposição Metafísica que nos reportam diretamente ao problema em questão. No item 5 da edição A, Kant afirma: “O espaço é representado dado como uma grandeza infinita” (KrV, A25). No item 4 da edição B, Kant formula esse mesmo problema da seguinte maneira: “O espaço é representado como uma grandeza infinita dada” (KrV, B39-40)⁹. No tocante ao espaço, a radicalidade da solução mais elaborada obtida por Kant concentra-se em uma só palavra, “gegeben”, que na primeira edição aparece como predicativo do sujeito (... wird ... gegeben vorgestell – KrV, A25), e na segunda edição é realocada para funcionar como adjetivo do conceito de grandeza (... eine unendliche *gegebene* Grösse – KrV, B39)¹⁰. Para a nossa leitura, esse fato é principal, pois defendemos que o espaço, enquanto forma pura da sensibilidade, só poderá ser compreendido de modo adequado à medida que compreendemos o fundamento radical de sua infinitude.

⁹ Os respectivos textos em alemão são os seguintes: “Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt (KrV A25); “Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Grösse vorgestellt” (KrV, B39-40).

¹⁰ Nem sempre as traduções se dão conta do quanto essa transformação de um predicativo do sujeito em um adjetivo qualificando um substantivo ganha importância do ponto de vista semântico. Para ilustrar isso, podemos citar três exemplos. A recente edição da *Crítica da razão pura*, das editoras Vozes/São Francisco (2013), verte do mesmo modo as duas passagens, registrando o texto da edição A do seguinte modo: “O espaço é representado como uma grandeza infinita dada” (KrV, A25) (a única diferença da edição B é que nesta última o termo “dada”, acompanhando o texto alemão, vem grafado em itálico). A edição da Calouste Gulbenkian (1994) da primeira *Crítica* omite o termo “dado” (gegeben) na tradução do texto da edição A, registrando somente: “o espaço é representado como uma grandeza infinita” (KrV, A25). A edição da Bompiani (2004), desse mesmo texto, também uniformiza as passagens das edições A e B, traduzindo-as da mesma maneira, a saber: “Lo spazio viene rappresentato come un’infinita grandezza data” (KrV, A25) (novamente, a única diferença da edição B é que nesta última o termo “data”, acompanhando o texto alemão, vem grafado em itálico).

A movimentação do particípio passado (*gegeben*) faz toda a diferença entre a apreensão da infinitude estética na primeira edição da *KrV* de 1781 e na segunda edição de 1787. Na primeira edição, Kant afirma que “o espaço é representado dado como uma grandeza infinita” (*KrV*, A25). As duas afirmações que se seguem no interior desse item 5, na edição A, são muito econômicas para se decidir o conjunto das possíveis interpretações que aí estão em jogo. No entanto, ao contrário de Fichant, não entendemos que Kant postula nessa passagem i) que o espaço possa ser concebido dado como uma grandeza infinita obtida por progressão; ii) e que essa formulação não permite desconectar o espaço do tempo (FICHANT, 1997, p. 32-35). A primeira afirmação subsequente feita por Kant, nesse item 5 da edição A, é a seguinte: “Um conceito geral de espaço (que é comum tanto ao pé quanto ao côvado) não pode determinar nada com respeito à grandeza¹¹” (*KrV* A25). Podemos perceber claramente duas conseqüências dessa afirmação: i) Kant separa claramente *quantitas* (medida) de *quantum* (grandeza); ii) Kant afirma que elas não possuem um princípio em comum de determinação. Essa já é uma afirmação sobremaneira paradoxal, porque Kant afirma que há uma espécie muito particular de grandeza que não pode ser auferida por nenhuma quantidade; enquanto, do ponto de vista do senso comum, nós admitiríamos sem dificuldade que quantidade e grandeza designam, respectivamente, a operação e o resultado de qualquer aferição. A segunda afirmação subsequente feita por Kant, nesse item 5 da edição A, é a seguinte: “Se não houvesse a ausência de limite (*die Grenzenlosigkeit*) no progresso da intuição (*im Fortgange der Anschauung*), então nenhum conceito de relação transportaria consigo um princípio da sua própria infinidade¹²” (*KrV* A25 – tradução nossa). Kant rompe com a teoria do infinito matemático e faz uma afirmação inédita de cará-

¹¹ Kant utiliza aqui *Grösse*, mas a palavra latina precisa para grandeza seria *quantum*.

¹² A radicalidade dessa afirmação muitas vezes fica encoberta por uma tradução imprecisa, que, para supostamente facilitar o entendimento e “suavizar” o texto, transforma “*im Fortgange der Anschauung*” em sujeito da frase, deslocando assim o valor que se poderia dar a “*die Grenzenlosigkeit*”. A tradução da Calouste Gulbenkian, por exemplo, registra: “Se o progresso da intuição não fosse sem limites, nenhum conceito de relação conteria em si um princípio da sua infinidade” (*KrV*, A25).

ter ontológico, a saber, ele sustenta que a infinitude potencial de qualquer série pressupõe a infinitude atual do substrato que ela tem de percorrer. É claro que não se poderia dizer que Kant afirma isso de modo explícito, mas é igualmente correto dizer que ninguém encontraria muita dificuldade para extrair essa separação de duas acepções do infinito a partir do texto citado.

Na formulação aqui apresentada jaz a tese mais radical da estética transcendental, que podemos encontrar na Exposição Metafísica 4 da edição B da *Crítica da razão pura*, a qual pressupõe uma desconexão radical entre forma da intuição e intuição formal. Ao menos, é isso que entendemos quando Kant afirma que o espaço tem de ser “representado como um grandeza infinita dada” (KrV, B39-40). Enquanto forma da intuição o espaço é um *quantum*, enquanto intuição formal ele é uma *quantitas*. Pode haver congruência parcial entre *quantum* e *quantitas*, mas jamais correspondência unívoca *in totum*. Isto se dá porque são grandezas polarmente opostas, que contraem, entre si, mais uma das radicais oposições entre sensibilidade e intelecto: o *quantum* tem de principiar de seu todo, e a *quantitas*, de suas partes. Faz parte dessa oposição radical o fato de a *quantitas* nunca poder “alcançar” o *quantum*, ou seja, mensurá-lo por inteiro, uma vez que o procedimento lógico que lhe deu origem sempre pressupõe que toda contagem, composta pela unidade eleita em seu princípio, possa ser reiteradamente propagada em sua série. O fato de que a *quantitas* não pode alcançá-lo nos torna perceptível uma outra propriedade fundamental: a de que não há um procedimento lógico inscrito na originação radical do *quantum*. Isso mostra, igualmente, que o *quantum* é irreduzível a *quantitas*: ele não pode ser obtido por progressão nem reduzido a suas unidades constituintes.

Se tomarmos as formulações anteriores desse problema, como as da *Dissertação* de 1770 aqui exemplificadas, e os itens 1 a 5 da (ainda não nomeada) Exposição Metafísica da Edição A, tudo nos conduz a conceber que Kant já excogitara a direção da boa solução do que estava em questão, mas ainda não conseguira obter a formulação exata da solução que visualizava. Isto é, Kant

ainda não conseguira se desprender da concepção que vinculava o espaço à intuição formal, para conseguir discerni-lo explicitamente como forma pura infinita da intuição, ou seja, para dizê-lo com as notas principais do problema, Kant ainda não conseguira formular a hipótese de um todo que não poderia ser concebido a partir de suas partes. Um todo que seja incongruente com suas partes constituintes: essa é a formulação mais radical da apreensão da infinitude estética. Essa apreensão principia na *Dissertação* de 1770, se organiza de modo internamente claro na primeira edição da KrV de 1781, mas somente atinge uma formulação precisa na segunda edição da KrV de 1787.

BIBLIOGRAFIA

- DAVAL, Roger (1951). *La métaphysique de Kant*. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme. Paris: PUF.
- DIEFENBACH, Lorenz (1968). *Glossarium Latino-Germanicum*. Mediae et infimae aetatis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DIETRICH, Albert Johannes. *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*. [Halle, 1916]. Hildesheim; New York: Olms, 1997 [2. Reprint].
- FALKENSTEIN, Lorne. *Kant's Intuitionism: A commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- FICHANT, Michel (1973). Introduction. In: KANT, Immanuel. *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Paris: Vrin. p. 7-23.
- _____ (1997). "L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée": la radicalité de l'esthétique. *Philosophie*, Paris, Minuit, Décembre, n° 56, p. 20-48.
- _____ (1999). Espaço estético e espaço geométrico em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n° 2, p. 11-32.
- GUEROULT, Martial (1978). La dissertation kantienne de 1770. *Archives de Philosophie*. Paris, tome 41, cahier 1, p. 3-25.
- HUME (1992). *A treatise of human nature*. 2nd ed. by L. A. Selby-Bigge. With text rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (2001). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Edunesp.
- KANT, Immanuel (1923). *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter.

_____ (1983a). De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: _____. *Werke in zehn Bänden*. 5. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 5.

_____ (1985). *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

_____ (2005a). Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Tradução de Paulo Roberto Licht dos Santos. In: _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP. p. 219-282.

_____ (2003). On the form and principles of the sensible and the intelligible world. Tradução de David Walford com colaboração de Ralf Meerbote. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1990). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Raymond Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.

_____ (1987). *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural.

_____ (1994). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

_____ (2007). *Crítica della ragion pura*. Milano: Bompiani.

_____ (2013). *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

_____ (1998). *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução e apresentação de Fausto Castilho. Edição bilíngüe. Campinas: IFCH-UNICAMP; Uberlândia: EDUFU. [Foi aqui utilizada a seguinte edição de referência: _____ (1923). *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*. Bd. 9., S. 11-150. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter.]

_____. (1997) Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 2, p. 61-75. Tradução de Rogério Passos Severo.

_____ (1983b). Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. In: _____. *Werke in zehn Bänden*. 5. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. 5.

_____ (1987). *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa, Edições 70.

_____ (1983c). Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. In: _____. *Werke in zehn Bänden*. 5. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. 2.

_____ (1973). *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Traduction, introduction et notes para Michel Fichant. Paris: Vrin.

_____ (2005b). Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Tradução de Luciano Codato. In: _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP. p. 101-140.

KEMP SMITH, Norman (1979). *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason*. [2ª ed. reimpressa em 1979]. London: The Macmillan Press.

MALTER, Rudolf (1979). L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la *Preisschrift* de Kant em 1763 (1764). *Archives de Philosophie*, tome 42, cahier 4, p. 575-591.

MARCUCCI, Silvestro (1977). *Kant e le scienze*. Scritti scientifici e filosofici. Scelta, introduzione, traduzione e commento de Silvestro Marcucci. Padova: Liviana Editrice.

_____ (1999). *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*. Roma: Editora Laterza.

PHILONENKO, Aléxis (2001). Introduction. In: KANT, Immanuel. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*. Tradução e notas de A. Philonenko. Paris: Vrin. p. 15-82.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos (1985). Apresentação. In: KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de L. R. dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. p. 11-25.

SEVERO, Rogério Passos (2000). *Que significa orientar-se?* Contrapartidas incongruentes e identificação demonstrativa. 226 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

WALFORD, David (2001). Towards an Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* Essay. *Kant-Studien*, 92, S. 407-439.

WALSH, Sean (2007). Incongruent Counterparts and Causality. *Kant-Studien*, 98, S. 418-430.

WILSON, Kirk Dallas (1975). Kant on Intuition. *The Philosophical Quarterly*, v. 25, nº 100, Jul., p. 247-265.

WOLFF, Christian (2006). *Discours préliminaire sur la philosophie en général*. Introduction, traduction et notes par Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser. Paris: Vrin.

Da inclinação humana para a moral nos limites da razão pura prática em Kant

Geane Vidal de Negreiros Lima

Instituto Federal da Paraíba

1. OS LIMITES DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Este estudo consiste em apresentar a inclinação do ser humano à moral mediante o uso da razão pura prática. Para isso, faz-se necessário retrair o percurso das ideias de Kant a partir dos pressupostos fundamentais de sua ética. Trataremos pois, de expor os contornos do pensamento kantiano e os desdobramentos que ele assume no conjunto de sua filosofia prática ao determinar a razão pura prática.

No sistema do conhecimento Kant, como sabemos, faz repousar na razão todo o universo da moralidade e, para tanto, ele demonstra como o mundo moral vai sendo constituído sob a égide da razão pura prática, ou seja, como as ideias regulativas se tornam imperativos necessários à vida moral. Assim ele estabelece dois usos para a razão, um teórico (razão pura) e outro prático (razão prática) porque ele constatou que, de alguma forma, certas ideias ultrapassam o limite do conhecimento da razão causando conflitos por serem incognoscíveis e, por isso, são impossíveis de serem conhecidas, porque não se tem como comprová-las, são elas: a ideia de mundo, *Deus*, *a imortalidade da alma e a liberdade*,

Certamente elas são difíceis de ser explicadas, mas também não podem ser refutadas porque delas nada se sabe; pois, “pensamentos

sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2008c, B76, p. 89). E se nada podemos dizer ao certo em relação a essas ideias, não é pelo fato de a coisa ser desconhecida, pois, se tal coisa não pode nos ser dada, não há solução, porém a tratamos como se fosse real, mas tudo isso não passa de raciocínios sofisticados “que da experiência não tem a esperar confirmação, nem refutação a temer, e cada uma delas não somente não encerra contradição consigo própria, mas encontra mesmo na natureza da razão condições da sua necessidade” (KANT, 2008c, B449, p. 389).

Assim sendo, as contraditoriedades das ideias se dão em razão de um mal entendido, mas que se resolve à medida que o homem pode transitar nos dois mundos: o *sensível* (natureza) e o *inteligível* (liberdade), e que, por conseguinte, se permita uma conciliação do inteligível com o sensível ou do *caráter empírico* e *caráter inteligível* do homem num sentido prático. E se como diz Valério Rohden “[...] o interesse *imediato* da razão é sempre prático” (ROHDEN, 1981, p. 61), essas ideias contemplativas servem aos interesses da moral prática, cujos princípios derivam de máximas construídas pelo próprio sujeito no uso da sua liberdade e da boa vontade.

Eis por que se deve tratar do uso prático das ideias da razão teórica, isto é, da possibilidade de a razão pura ser prática ao determinar a vontade. Ademais, é preciso admitir um mundo suprassensível, para que as teorias da razão se efetuem na prática. Portanto, é neste sentido que Kant vai elaborar a *Crítica da Razão Prática* para definir o alcance do uso prático da Razão Pura e provar que é possível uma Razão pura prática.

A diferença de uma crítica dos limites da razão pura enquanto teórica para uma crítica da razão em seu uso prático, é que na teoria a razão só se preocupava com os objetos da *faculdade* de conhecer enquanto ultrapassava seus limites, mas no caso do uso prático da razão ela tem a “obrigação de impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade” (KANT, 1994, A31, p. 24).

Então, a razão prática deve agora se preocupar com a determinação dos princípios da vontade, que é a *faculdade* de produzir ou determinar sua própria causalidade e, portanto, com o seu objeto, que

não pode se assentar no sentimento de prazer e desprazer, nem nas necessidades, nem nas paixões ou nos apetites, mas somente nas leis objetivas da liberdade, que devem ser diferentes e independentes das leis naturais, pois estas, embora práticas, só dizem respeito às leis mecânicas ou necessidades físicas.

Neste sentido, os princípios da ação prática não podem advir da experiência ou de objetos empíricos. Isto é, as suas regras devem ser sempre determinadas pela razão. As regras da razão, aplicadas à moralidade, exigem uma independência em relação às causas do mundo sensível, mas este não pode se desprender por completo delas, pois é justamente a experiência que nos oferece os objetos para o conhecimento e as condições de aplicação *in concreto*. O que se eleva à razão, ou ao conhecimento racional, diz respeito apenas ao efeito e não a causa da finalidade prática que a razão pura impõe. Por isto, Kant divide a filosofia prática em *filosofia da natureza (teórica)* e *filosofia moral (prática)*. Segue que a vontade é, ao mesmo tempo, legisladora nos mundos *inteligível (teórico)* e *sensível (prático)*. Uma enquanto atua segundo os conceitos do entendimento e a outra de acordo com os conceitos da natureza, e ambas são completamente diferentes no que tange o seu domínio de atuação.

A ideia de Kant então é unir uma a outra sem causar dano nem a razão e nem aos sentidos, portanto, a solução dele é colocar a teoria a serviço da prática, de tal modo que a teoria sozinha não terá aplicabilidade e a prática sem a teoria será incompleta. Segundo Kant, isso é possível porque o ser humano tem essa capacidade de pensar, e pensar é julgar e buscar, através da razão, um uso prático.

Com efeito, o sujeito kantiano pode atuar tanto na esfera do inteligível quanto no mundo prático. Portanto, aquilo que diz respeito ao *dever ser* ao invés do *que é*, ou do que *acontece*, somente pode ser explicado por uma liberdade da vontade. Estamos falando da liberdade prática. Ora, o domínio do *fazer* e do *deixar de fazer* pertence ao arbítrio, causa de todos os problemas da razão prática, porque tem a ver com os apetites e inclinações. Kant fala aqui das propensões e disposição dos seres humano.

2. DAS DISPOSIÇÕES E PROPENSÕES NATURAIS

Em *A religião nos limites da simples razão* Kant mostra que o ser humano é provido por natureza de três espécies de disposição que determinam as suas propensões. A animalidade, que indica o seu amor próprio, o físico, cujos instintos é o de conservação de si próprio (segurança); a da sensualidade, que é a propagação da espécie, e a da propensão à sociedade. O problema, segundo Kant, é que essas disposições carregam consigo a potência para os vícios, ou o germe dos males que ele chama de “grosseria da natureza”, vícios bestiais, como: a volúpia e a anarquia selvagem entre os homens.

A segunda disposição, a humanidade, também diz respeito ao amor próprio, é aquele em que os homens comparam-se entre si, principalmente no que confere a sua felicidade em relação a dos outros. E é daqui que advém toda maldade humana, despertada pelo: ciúme e rivalidade, a inveja, a ingratidão, a alegria com a desgraça do outro, inclusive RLSR Kant cita outro outor, que diz: “há na infelicidade de nosso melhor amigo algo que não me desagrada de todo”. (KANT, 1984, p. 274).

A terceira disposição que ele se refere é a personalidade do ser humano, que é a suscetibilidade para o respeito às leis morais, uma constituição de um bom caráter pelo livre arbítrio, portanto, uma disposição que escapa ao germe do mau, ela é o próprio caráter do ser humano. E é nela que Kant se sustenta para argumentar que o mal radical não está na natureza de cada homem em particular, mas no homem como espécie. Dizer que o homem é mau por natureza significa dizer que ele já nasceu mau, e não é isso que Kant quer dizer, o que ele diz é que o homem tem propensões¹, e que inclinam-se com mais facilidade para o mal por causa dos apetites e dos instintos em busca de um fim, que é a *felicidade*, mas confundem-se com certos prazeres.

O fato é que há nos homens três diferentes propensões decorrentes da corrupção da alma humana, a saber: *fraqueza* do coração ou *a fragilidade* da natureza humana em seguir máximas adotadas em geral; *a impureza* ou a mistura de motivos morais com imorais; e a *maldade*

¹ Kant entende por propensões “uma predisposição para o desejo de um prazer que quando o sujeito tiver feito a experiência disto produz *inclinação*”. KANT. *A Religião dentro dos limites da simples razão*. p. 279.

da natureza *humana* que se corrompe, pois, citando Horácio, diz Kant, “Sem vício ninguém nasce” (*Vitiis nemo sine nascitur*)². Além do mais, ele próprio é responsável por este “*mal radical*, inato na natureza humana (nada menos que por nós próprios contraído)” (KANT, 1984, p. 282).

De sorte que as disposições podem induzir os homens a inclinar-se para o mal ou para o bem. A escolha é do próprio homem porque, segundo ele “contém um princípio primeiro (insondável para nós) de aceitação de boas ou de aceitação de más máximas (contrárias à lei), e isto universalmente como homem, por conseguinte, de maneira que expressa por ela também o caráter de sua espécie” (KANT, 1984, pp. 274-275). Portanto, o mal radical não se encontra na natureza particular de cada homem, mas no homem como espécie, ou seja, na sua condição de ser homem. “Não se diz, porém, que um homem é mau porque pratica ações más (contrárias à lei), mas porque elas são de tal maneira constituídas que deixam entrever máximas más nelas existentes” (KANT, 1984, p. 274).

É mais provável, para Kant, dizer que toda a espécie humana, e não um homem singular poder ser de natureza boa ou má. Kant entende que atribuir a maldade à natureza de um ser racional é prematuro, pois, a malignidade da natureza humana no sentido da intenção, ou seja, “de admitir o mal enquanto mal, para motivo em sua máxima (pois esta é diabólica)” (KANT, 1984, p. 285), não é uma maldade estritamente falando “mas muito antes *perversão* do coração, o qual, portanto, denomina-se também *um coração mau*” (KANT, 1984, p. 285). Pode-se atribuir a fama de mal a um homem que por ventura “tem a consciência da lei moral e admitiu em sua máxima o afastamento (ocasional) da mesma” (KANT, 1984, p. 282). De acordo com Rohden, Kant, na verdade, sugere que:

O fato de o homem não ser necessariamente bom nem necessariamente mau confere-lhe a possibilidade de ser livre. Ele não é espontaneamente santo, mas tampouco é coagido a praticar o mal. A diferença entre um ato de liberdade para o bem e um ato de liberdade para o mal consiste em que neste último o homem desperdiça a oportunidade de realizar a sua possibilidade mais própria, que consiste em auto afirmar-se como fim racional e como sujeito, e não como um simples meio a serviço de interesses (ROHDEN, 1981, p. 138).

² Cf. nota de Kant (1984, p. 282).

Aqui Rohden expressa a possibilidade de escolha do sujeito livre e autônomo. Para Kant, decidir entre ser bom ou mau se determina pela a intenção das suas ações, pois a intenção é “o primeiro fundamento subjetivo da aceitação das máximas, só pode ser uma única e se refere universalmente a todo o uso da liberdade” (KANT, 1984, p. 277). Toda ação praticada tem uma finalidade, um telos que não pode ser outro que não o próprio valor da ação em si mesma, e toda aquela que almeja vantagens, não pode ser considerada justa, nem moral. Ocorre que os seres humanos vivem mergulhados nas necessidades do mundo sensível, portanto, sujeitos às inclinações. Mas, também quer ser feliz, o que é muito natural no ser humano, e mais do que isso, diz Kant, ainda que o próprio homem não saiba o que é a felicidade:

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento como o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres* (KANT, 1995, BA12, p. 29).

Contudo, para Kant, a *felicidade* é o mais condenável de todos os princípios porque uma vez que se trata de um fim hipotético, e se relacionar com o egoísmo e a filautia, e, além disso, o conceito que se toma por felicidade confunde-se com a satisfação dos desejos, com o prazer, que na verdade pode levá-los a sentimentos e atitudes nefastas, que prejudicam toda a humanidade. Em outras palavras, os interesses que aguçam os sentidos de todo ser humano, frutos das paixões, dos vícios, para os quais os homens geralmente se inclinam e que a sua liberdade permite, muitas vezes nem o fim a que se prestam são bons, nem os meios justificam os fins, mas que seguem as suas propensões naturais. Em muitos casos são até absurdos e o resultado danoso à humanidade, como já constatamos em algumas épocas da história da humanidade.

No entanto, a razão permite que os homens reflitam sobre as suas ações e seus desejos e possam a partir do discernimento, atribuir para si certas regras de comportamento perante o destino da humanidade, o que, para Kant, seria “a moralidade perfeita.” Kant acrescenta que, graças a consciência (*Factum da razão*) da moral dos seres racionais, é

que os indivíduos podem se aperfeiçoar, pois, como mostra Luc Ferry em *Kant: uma leitura das três críticas*, tanto para Rousseau como para Kant “a particularidade do homem reside na faculdade de se aperfeiçoar” (FERRY, 2010, p. 95), ou seja, tornar-se moral.

3. DA INCLINAÇÃO À MORAL

Quando Kant afirma: “É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza”, (KANT, 2005, p. 63), ele admite a dificuldade do homem de sair sozinho do estado animalesco, porque “O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a ideia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz in concreto no seu comportamento” (KANT, 1995, BAIX-X, p. 16), ainda que ele saiba que isso pode ser contrário à moral, que são as paixões. E ainda, diz ele na *Antropologia*, “as paixões são cancos para a razão prática pura e na sua maior parte incurável, porque o doente não quer ser curado e se subtrai à ação do princípio unicamente por meio do qual isso pode ocorrer” (KANT, 2006, § 81, p. 164).

Toda dificuldade está no fato de não conseguirem seguir regras e precisam ser educados para tanto. Por isso não é sem motivo que as leis, estabelecidas por eles mesmos, têm caráter de obrigatoriedade. Portanto, a obediência e o respeito às leis devem ser ensinados desde a infância, porque a “disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis” (KANT, 1999, 442i, p. 13). Além disso, diz Kant, em *Sobre a Pedagogia*:

O homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educada entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. [...] O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz (KANT, 1999, pp. 11-15).

Desse conceito também participa Aristóteles, pois para estes filósofos os homens devem ser disciplinados desde a infância “já que, mesmo quando se tornarem adultas, elas terão de pôr em prática as li-

ções recebidas” (ARISTÓTELES, 2001, X, 1180a, p. 207). Mas, não basta apenas ser disciplinado, pois, isso só não livra os homens de se lançarem ao perigo, eles precisam ser instruídos. Para Kant a boa vontade exige tanto discernimento, quanto disciplina e, sobretudo, de caráter. Portanto, dizer que um homem tem um caráter significa dizer que ele tem “[...] aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípio práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão. (KANT, 2006, p. 187-188), que, segundo Aristóteles, “deve de algum modo estar previamente provido de alguma afinidade com a excelência moral, amando o que é nobilitante e detestando o que é aviltante” (ARISTÓTELES, 2001, X, 1180a, p. 207). Kant entende que dessa forma os homens podem superar a inclinação à animalidade.

O que Kant chama de animalidade, Rousseau designa de estado de inocência, daquele do qual o bom selvagem nunca deveriam ter saído. Kant concorda com Rousseau, que “a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade” (KANT, 2010, p. 24), pode ter trazido muitas consequências nefastas aos homens. Contudo, Kant acredita que Rousseau “não queria, no fundo, que o homem *voltasse* novamente ao estado de natureza, mas lançasse um olhar retrospectivo para lá desde o estágio em que agora está”. (KANT, 2006, § 81, p. 164), ou seja, olhar para o passado e ver até onde progrediu, pois nesta marcha do tempo, não importa “se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança” (KANT, 2010, p. 25); não importa, diz Kant, nem mesmo os erros cometidos no passado pelas sucessivas gerações, pois tudo se justifica por um único motivo: “*progredir* rumo à perfeição” (KANT, 2010, p. 24), que é a moralidade perfeita, por isso o homem se inclina á moral.

Contudo, julga-se que todo ser humano quer ser moralmente bom, e que tem em si um interesse num “*reino dos fins*” (KANT, 2010, p. 107), assim, a consciência da moralidade aparece a *priori* como um *factum* da razão, que o conduz a nada mais que “*um mundo moral*”, que é a moralidade perfeita. Pois, escreve Kant CRP,

O espírito humano (como creio que aconteça necessariamente a todo o ser racional) toma um interesse natural pela moralidade, embora esse interesse não seja inteiro, nem praticamente prepon-

derante. Reforçai e aumentai esse interesse e encontrareis a razão muito dócil e mesmo mais esclarecida para unir ao interesse prático o interesse especulativo. Mas, se não tomardes o cuidado, desde o princípio, ou pelo menos a meio caminho, em tornar os homens bons, também nunca fareis deles homens sinceramente crentes! (KANT, 2008c, nota B859, p. 655).

Mas, como é possível esse interesse pela moralidade? Ora, Kant simplesmente não explica, ele apenas indica que “é-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e por que nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e portanto, a moralidade (KANT, 1995, p. 113)”. Tentar explicar isso é o mesmo que querer explicar como é possível a *liberdade da vontade*, pois ambas são impossíveis de explicar, mas uma coisa é certa, que, “é um fato que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral” (KANT, 1995, p. 112), e, disso, diz Kant: “Nenhum ser humano é inteiramente desprovido [...], pois se fosse completamente destituído da receptividade a ele, seria moralmente morto” (KANT, 2008b, p. 242). O fato é que “[...] todo ser humano (como um ser moral) o tem em si originalmente” (KANT, 2008, p. 242).

O que Kant quer dizer é que embora exista uma tendência para o mal, por outro lado, há uma tendência a inclinar-se para o ato moral, na medida em que admite-se plenamente a necessidade de uma lei, pela qual se sente racionalmente coagido a praticá-la. Mas que precisam se convencer desta necessidade, cuja convicção é nada mais que uma crença da sua força na condução do fim supremo, que é o soberano bem, foi por isso, diz Kant,

Tive, pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática (KANT, 2008c, BXXX, p. 27).

Segundo Gadamer, quando Kant limitou o conhecimento a fim de deixar um lugar para a fé, ele o fez precisamente com a intenção voltada às filosofias prática e estética. Uma parte incompreendida por alguns estudiosos do pensamento kantiano. Contudo, Kant explica

que não se trata de qualquer crença, mas de uma crença que gera convicção ou um saber, pois não se pode emitir opinião sobre os princípios morais, ou seja, “não se tem o direito de arriscar uma ação com base na simples opinião de que qualquer coisa é *permitida*, mas é preciso sabê-lo” (KANT, 2008c, B552, p. 651).

Portanto, a crença, da qual Kant fala, é apenas de natureza subjetiva, pode-se chamar de *fé moral*, pela qual se permite postular preceitos como condição para alcançar tal fim que é a felicidade. Aliás, é mais que isso, pois se trata de uma crença totalmente racional, porquanto, sabe-se que jamais o Ser Supremo pode existir para nós como um ser físico, mas apenas no pensamento. Contra isso, não há nada que a razão contemplativa possa fazer. Assim sendo, cada indivíduo, de posse de sua crença, dirá, como se fosse um mandamento da razão que,

[...] acreditarei infalivelmente na existência de Deus e numa vida futura e estou seguro de que nada pode tornar essa fé vacilante, porque assim seriam derrubados os meus próprios princípios morais, a que não posso renunciar sem aos meus próprios olhos me tornar digno de desprezo (KANT, 2008c, B856, p. 654).

Ademais, pensa Kant, se estes princípios, nos quais acredito, surtem o mesmo efeito nos outros e em mim, isto significa que existe uma concordância dos juízos, apesar das diversidades de vontades, que se assentam num princípio comum, (a existência de Deus), que é o objeto com o qual todos os sujeitos concordam e pelo qual se demonstra a verdade do juízo. O que significa que a razão, segundo Kant, tem o poder de influenciar a vontade e torná-la uma vontade boa em si mesma, na medida em que estabelece leis que devem ser obedecidas. Leis morais, que a razão mesma produz, são leis que se fundam no “amor ao dever” que Kant descreve de forma mais completa em a *Crítica da razão prática*:

Dever! Nome grande e sublime, que nada em ti inclui de deleitável, trazendo em si a adulação, mas exige a submissão; no entanto, nada ameaças que excite no ânimo uma aversão natural e cause temor, mas, para mover a vontade, propões simplesmente uma lei que por si mesma encontra acesso na alma e obtém para si, ainda que contra a vontade, veneração (embora nem sempre obediência), lei perante a qual emudecem todas as inclinações,

se bem que secretamente contra ela atuem: que origem é digna de ti e onde se encontra a raiz da tua nobre linhagem que recusa nobremente todo o parentesco com as inclinações, raiz essa da qual descender é a condição indispensável daquele valor que os homem unicamente a si mesmos podem dar? (KANT, 1994, A154, p. 102.).

É, pois, na razão que se encontra tão nobre elemento, pois é a condição de ser racional que faz o homem agir “por amor” ao dever e que o leva a tornar-se um ser moral. Pois, o homem, por ser racional, tem o poder de limitar ou mesmo frear as ações que derivam dos instintos, ou da animalidade de sua natureza. Mas, o *dever* deve ser coercitivo no sentido de uma obrigação à lei, por respeito e não por medo, afinal é o próprio sujeito que estabelece as leis a partir das máximas produzidas pela razão mediante uma boa vontade, e que deverão tornar-se universais, ou imperativos que têm a função de ordenar a ação moral, se revelando de forma hipotética ou categórica. Eis aqui os imperativos (hipotéticos e categóricos).

Os **imperativos hipotéticos** têm um valor prático porque ela não é determinada de maneira absoluta pela lei moral, mas é apenas um meio para atingir um outro propósito e não o fim em si mesmo. Aqui é o sujeito quem determina os fins, por isso não é possível fundamentar uma moral universal. ou seja, nesta ação não há nada de moral, mesmo sendo um meio para alcançar a felicidade.

Os **imperativos categóricos**, por sua vez, representa uma ação objetiva necessária por si mesma, ou seja, não há nenhum outro propósito a não ser a moral em si. A máxima é, portanto, algo subjetivo, uma intenção particular que move a ação do sujeito, enquanto a lei é o que a razão torna objetivo a partir do princípio subjetivo, portanto, universal e *a priori*. Ela tem um caráter de **obrigação** e se exprime na máxima do imperativo categórico: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1995, BA52-53, p. 59), ou ainda “*age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 1995, BA52-53, p. 59).

Para isto, diz Kant, o sujeito não precisa ser uma pessoa muito perspicaz, basta que se pergunte: “Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves

rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal” (KANT, 1995, BA20, p. 35), ou seja, deve-se abstrair de todas as inclinações, porque o prazer e os apetites, antes de tudo, se fundamentam no sentimento do *amor de si mesmo*, ou do amor-próprio³, do egoísmo, e da *filautia*, que não podem ser misturado às leis universais. Sobre opina Luc Ferry: [...] Ora, é justamente esse egoísmo que precisamos combater por nossa vontade livre se quisermos ao menos levar minimamente em conta o interesse geral ou o bem comum.” (FERRY, 2010, p. 102).

É por isso que Kant propõe uma consciência moral comum a todos, que permite a cada um distinguir uma ação praticada “conforme o dever” ou “por dever”, ou seja, de uma ação com intenção egoísta de uma ação pela ação, e que ele pode escolher entre agir de uma forma ou de outra porque possui uma razão prática operante. Assim escreve Kant, “Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com dela se quer atingir, mas na máxima que a determina (...)”. (KANT, FMC, p. 35). Isto é, a vontade de todo ser racional deve ser antes determinada por leis que limitem os seus apetites, leis estas que devem ser erigidas pela razão.

As leis morais são uma espécie de limitadoras dos arroubos humanos, servindo ainda de inibidoras dos apetites, dos impulsos e dos instintos animais (*animal brutum*), dos “vícios bestiais: a gula, a volúpia e a anarquia selvagem (em relação com os outros homens)” (KANT, 1992, p. 278), da natureza humana. Elas, por assim dizer, coíbem toda forma de inclinação, na medida em que o sujeito ao refletir sobre suas ações acha-se coagido pelas leis morais e sente-se na obrigação de respeitá-las.

³ Kant em *Começo conjectural da história da humanidade* (2010, p. 99), relata que Rousseau estabelece uma distinção entre o amor de si e do amor próprio, para Rousseau, diz Kant, o amor-próprio “ficou atrelado à civilização como sentimento artificial, fruto da cultura. ‘Não devemos confundir amor-próprio com amor de si; são duas paixões muito diferentes, tanto pela natureza como por seus efeitos. O amor de si é um sentimento natural, que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem conduzido pela razão é transformado pela piedade, gera a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício, nascido na sociedade, que leva a cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira nos homens todos os males que mutuamente se causam, e que é a verdadeira fonte de honra’”. Sobre isso cf também *Direcours sur l’origine, et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes* de Rousseau.

Neste sentido, o *dever* e o *respeito*⁴ às leis vêm em primeiro lugar, afirma Kant: “*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (KANT, 1995, BA15, p. 31). Respeito esse que é, segundo Kant, a própria moralidade, enquanto já se tem essa consciência *a priori*. Assim, trata-se de “um *tributo* que não podemos recusar ao mérito, quer queiramos ou não; podemos, quando muito, não o manifestar exteriormente, no entanto, não conseguimos impedir de internamente o sentirmos” (KANT, 1994, A137, p. 93).

Portanto, as ações dos seres humanos devem se submeter às condições impostas por estas leis, porque é obrigação de cada um respeitá-las. E com vistas a um fim, que é o conceito do *soberano bem*, como algo existente no mundo prático, as ideias de *Deus*, *imortalidade* e *liberdade* atuam como referência para representação dos objetos para as leis morais e, com isso, postular uma realidade através das ações humanas, coisa que no uso da razão especulativa não podiam postular.

Trata-se de uma realidade que só é possível em seu uso prático, como uma extensão da teoria, porém não como um conhecimento, mas apenas como uma possibilidade que a razão especulativa tem que admitir. Para isto, é preciso existir um fim, que é dado *a priori* como um objeto da vontade que “seja representado como praticamente necessário mediante um imperativo (categórico) determinando imediatamente a vontade, e isso é aqui, o *soberano bem*” (KANT, 1994, A242, p. 153), referência necessária para o fomento das ações morais.

⁴ Kant define a palavra respeito (em nota BA 16) dessa forma: “[...] embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim e especificamente distinto de todos os sentimento do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É, portanto, alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. [...] Todo respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei de retidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. [...] Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei.” Cf. nota de Kant (1995, BA16, 32).

4. OS POSTULADOS PARA A MORAL

Assim, os seres humanos usam, por assim dizer, as ideias contemplativas como postulados para as suas ações e devem se sentir obrigados a obedecê-los. Caso contrário, as leis serão apenas quimeras. A ideia de um ser supremo, ou de uma natureza divina como causa de tudo, se torna verdadeira, não porque são leis morais, mas porque elas nascem da necessidade de uma moralidade. Daí o esforço para se tornar moral e digno de ser feliz, portanto, diz Kant: “Faz o que pode torna-te digno de ser feliz” (KANT, 2008c, B837, p. 642).

Ainda que deste esforço o máximo que se pode ter é o “*autocontentamento*”, que significa o domínio das inclinações pela razão pura prática, a satisfação de nada precisar, porque nesta vida a única coisa possível ao ser humano é a virtude, e virtude, para Kant, é o cumprimento do dever. Mas não significa que a virtude seja a causa da felicidade como pensavam alguns antigos: “[...] As virtudes encontram-se por sua natureza ligadas à vida feliz, e a vida feliz é inseparável delas” (EPICURO, 1985, p. 60).

A virtude, diz Sponville, “é uma disposição adquirida de fazer o bem [...] ela é o próprio bem, em espírito e em verdade. Não o bem absoluto, não o Bem em si, que bastaria para conhecer ou aplicar. O Bem não é para se contemplar, é para se fazer” (SPONVILLE, 2009, p. 9). Ora, para Kant, ambos os conceitos (virtude e felicidade) fazem parte da ideia do Soberano Bem, assim como a *moralidade*⁵. Mas, não significa que o desejo de felicidade seja causa das virtudes ou que as virtudes sejam causa da felicidade.

Essa e a antinomia em que se enreda também a razão prática, quando se tem que conceber uma conexão entre felicidade e virtude para realizar o bem supremo, “conexão essa que, numa natureza que é simplesmente objeto (*Objekt*) dos sentidos, jamais pode ter lugar a não ser acidentalmente, portanto não pode ser suficiente para o soberano bem” (KANT, 1994, A207, p. 134). Mas, é uma antinomia que

⁵ Kant liga o sentimento moral ao da felicidade porque “todo interesse empírico promete uma contribuição para o bem estar por meio de agrado que só alguma coisa nos produz, quer imediatamente e sem intuito de vantagem, quer com referência a esta vantagem.” Assim também concordando com Hutcheson, Kant diz que ter simpatia pela felicidade alheia também é um sentimento moral. Cf. nota de Kant (1995, BA91, p. 88).

pode ser superada na medida em que existe “mesmo na lei moral um princípio determinante puramente intelectual da minha causalidade (no mundo sensível)” (KANT, 1994, A207, p. 134). Segundo Kant, esse antagonismo é apenas um mal-entendido, pois “se tomava a conexão entre fenômenos por uma conexão das coisas em si com o fenômeno” (KANT, 1994, A207, p. 134).

Decerto que a moralidade tem uma conexão com a felicidade, mas apenas como expectativa, como uma esperança, pois, de acordo com Pascal: “é Deus quem ‘proporciona’ a felicidade com a virtude” (PASCAL, 1992, p. 141). Por isso, a *felicidade* como Soberano Bem requer a *santidade* que é a conformidade da vontade à lei moral, impossível a qualquer ser humano existente, por sua condição finita. Assim, como indica Pascal (1992, p. 142), ‘o bem supremo só é praticamente possível na suposição da imortalidade da alma’. Isto imediatamente conduz o ser humano à religião, já que, por exemplo, as leis cristãs exigem uma conduta santa, mediante a obediência aos mandamentos divinos, ou a *religião*.

Com efeito, não há mandamento maior de *santidade* do que “*Ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo*” (KANT, 1994, A147-148, p. 98-99). Tal mandamento não ordena porque a fé não é uma obrigação, nem ninguém é obrigado a amar outra pessoa, o amor que aqui se cogita, diz Kant, “é amor prático e não o amor que é nele regozijo é preciso ser tomado por benevolência ativa e, assim, como tendo a ver com a máxima das ações” (KANT, 2008b, § 26, p. 293). De fato, o Bem, para Kant, apesar de ser apenas um conceito, não é algo meramente contemplativo, mas trata-se de um conceito que preenche o objeto que determina uma prática, um agir. Portanto, a máxima ‘ama ao teu próximo como a ti mesmo’ (KANT, 2008b, § 27, p. 293), segundo Kant, é

[...] a máxima da benevolência (amor prático aos seres humanos) constitui um dever de todos os seres humanos no seu relacionamento mútuo, quer os achemos ou não dignos de amor, pois toda relação moralmente prática com os seres humanos é uma relação entre eles representada pela razão pura, ou seja, uma relação de ações livres em conformidade com máximas que são qualificadas para a produção de lei universal, e, portanto, não poder ser egoístas (*ex solipsismo prodeutes*) (KANT, 2008b, § 27, p. 294).

Isso significa que o amor pela humanidade não é um amor particular. Para Kant, o amor da “benevolência prática” é fazer do “bem-estar e da felicidade dos outros o meu *fim*” (KANT, 2008b, § 28, p. 295), é praticar a beneficência, gratidão e solidariedade para com o outro. Por isso, diz Kant: “Amar a Deus significa, neste sentido, cumprir *prontamente* os seus mandamentos; amar o próximo significa praticar de *bom grado* todos os seus deveres em relação a ele” (KANT, 1994, A148, p. 99). Na verdade, diz ele: “Fazer o bem aos outros seres humanos na medida de nossa capacidade é um dever, quer os amemos ou não. [...]”. (KANT, 2008b, p. 244). A benevolência é altruísmo, mas não é preciso amar a outro de imediato para ser benevolente, mas “se alguém a pratica frequentemente e obtém êxito na conscientização de sua intenção beneficente, acaba por realmente amar a pessoa que ajudou” (KANT, 2008b, p. 244).

Contudo, “não se deve jamais tratar a moral em si como *doutrina da felicidade* [...]” (KANT, 1994, A 235, p. 149), porém, aquela é condição *sine qua non* desta, mas não como um meio para adquiri-la, pois a moralidade já por si só é o bem supremo, o fim de tudo. A felicidade deve ser a consequência da moralidade. A “lei moral é o único princípio determinante da vontade pura” (KANT, 1994, A196, p. 127), pois, tratando-se de vontades particulares “cada qual tem o seu (o próprio bem-estar particular) que pode certamente, e de modo casual, compatibilizar-se com a as intenções dos outros, que também eles reportam a si mesmo; mas não é suficiente para ser lei [...]” (KANT, 1994, A50, p. 39), porquanto os bens particulares geralmente indicam prazer e, para Kant, o prazer não contém atributos para servir de princípio prático, pois, estes não podem ser determinados pelo objeto ou matéria que intencionam o prazer, mas, ao contrário, é a vontade que deve representar para si o seu objeto mediante o uso da razão.

Com efeito, para Kant, há palavras ou expressões que significam apenas ideias que os homens têm no espírito, e que não correspondem necessariamente a algo dado na experiência; são só conceitos, sem conteúdo. Contudo, para Kant, o sujeito é esquemático, cria representações de tudo que pensa. Quanto a isso, diz Gérard Lebrun, “o recurso ao esquematismo impõe-se a nós quando devemos julgar, quer dizer, ‘decidir se uma coisa está ou não submetida a uma regra dada’,

e, para isso, precisamos dar-nos um equivalente representativo dessa regra” (LEBRUN, 2002, p. 293), pois, neste caso, alguns conceitos devem necessariamente se adequar a um objeto *in concreto*. Mas, no caso de um pensamento, uma opinião ou uma fé do ponto de vista moral, estes são apenas postulados, já que não têm no entendimento nenhum esquematismo, assim como acontece com a ideia de Deus.

O fato é que o esquema em geral nem sempre significa uma relação do conceito. Assim, indica Lebrun: “Outros conceitos não sensíveis poderão então ‘ter imagens’ sem tornar-se objetivantes, outros esquemas (os ‘objetos-em-Ideia’) poderão igualmente indicar ‘um procedimento’, sem nunca corresponder a um objeto possível” (LEBRUN, 2002, p. 293). Trata-se de conceitos vazios de conteúdos, mas que são possibilidades para uma máxima da moralidade. Portanto, as ideias de *Deus*, *Liberdade e Imortalidade* servem à conduta racional. Pode-se dizer que se trata de uma *Doutrina da sabedoria*, assim como entendiam os filósofos antigos, ou seja, de como a filosofia pode abranger tanto o conhecimento da ciência, quanto os princípios práticos, de habilidade e de moralidade. No primeiro caso, utiliza-se das próprias crenças que levam a um fim, e por isto, é simplesmente contingente; no segundo caso, a fé é necessária porque não há outras condições para se chegar a este fim.

E mais uma vez Kant reforça a ideia de que os conceitos vazios (liberdade, imortalidade e Deus) só servem apenas para o uso prático, nunca como conhecimento, porque não podemos saber nada deles. O único conhecimento que podemos ter de Deus, por exemplo, é apenas a ideia, somente como conceito e nada mais que isso. Portanto, podemos admiti-lo como uma possível realidade ou “*ens realissimum*” porque este conceito não exige uma comprovação de existência, uma vez que serve a designação apenas de um ideal.

Devemos, então admitir que há um mundo moral ideal, cujos ideais da razão contemplativa atuam como postulados para as ações, isto é, constituem o objeto para o qual se dirige a intenção do ser humano que é a necessidade de agir moralmente, seja pelo que ele julga que é justo, seja pelo proveito próprio. E então compreender que existe, segundo Kant, na natureza humana, uma disposição em que não se possa enxertar nada de mau nela, ou seja, há uma possibilidade de arrefecimento da maldade humana e de bons empreendimentos no agir

prático. Esta disposição é a própria personalidade humana, portanto, o caráter do ser humano.

Assim, sabendo que este é um mundo em que prevalecem os desejos os vícios e as paixões, consideramos que é importante essa reflexão acerca da inclinação, não para o mal, mas para a moral, e que é de suma importância para compreendermos melhor os limites, dilemas e encruzilhadas morais enfrentados por nós no mundo de hoje.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE KANT

KANT, Immanuel. *A Religião dentro dos limite da simples razão*. Traduções de Tânia Maria Bernkopf. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Editora Caloute, 2002. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian Lisboa, 2001

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2 ed. Piracicaba: UNIMEP, 1999.

_____. *La metafísica de los constumbres*. Trad. Adela Corina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como Ciência*. Tradução de Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1988.

_____. **Resposta a pergunta: Que é o esclarecimento?** Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005. Pg. 63-71.

OBRAS DE APOIO

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c1985. 4. ed., 2001.

CONTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Tradução Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três “críticas”*. Tradução de Karina Jannini. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *L'arte de comprendre*. Escrits 2. Herméneutique et champs de l'expérience humaine. Textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schowey. France: Edition Aubie, 1991.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índice*. Tradução de Ênio Paulo Giachini; revisão de tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RG: Vozes, 2002.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção tópicos).

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Introdução e Tradução de Raimundo Vier. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

ROUSSEAU, Jean Jaques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 3. ed. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Os pensadores).

Do interesse puro no sistema prático kantiano

Fábio Beltrami

Centro de Ensino Superior Cenecista de Farroupilha

1. INTRODUÇÃO

Os estudos referentes ao sistema prático Kantiano normalmente se concentram acerca da proposta da fundamentação da moralidade. No Cânone da Crítica da Razão Pura¹ (A813 B841), forma preliminar da doutrina da moralidade Kantiana, Kant sustenta ser necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada às máximas morais, porém, é ao mesmo tempo impossível que isto ocorra, se a razão não unir junto à lei moral uma causa eficiente que determine conforme nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado, seja nessa vida, seja noutra, aos nossos fins supremos. Seguindo, Kant afirma que sem um Deus e sem um mundo invisível, são as magníficas ideias da moralidade objeto de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora da intenção e de ação humana, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente determinado *a priori*. Verifica-se, que já na KrV Kant se mostra preocupado com a questão da motivação moral.

¹ Serão utilizadas no corpo do texto, a partir desta citação, as seguintes abreviações: GMS (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, sendo a versão da academia); KpV (Crítica da Razão Prática); KrV (Crítica da Razão Pura, sendo "A" o referente a primeira edição, e "B" referente a segunda edição).

Esta citação contida no Cântone pode parecer algo destoante do sistema da moralidade elaborado por Kant, onde os fins não se prestam à fundamentação do agir moral. Do trecho descrito acima, surge uma discrepância com os contidos na GMS e na KpV, em especial quanto ao móbil do agir humano, que no cânone parece conter como necessário uma causa eficiente e não apenas as disposições da moralidade, ao passo que na GMS e KpV, em especial nesta última, o sentimento de respeito à lei moral unido com a consciência da lei moral aparecem como móbil, sem necessidade, contudo, de uma causa final eficiente.

Fato é que Kant na Segunda Secção do Cântone da KrV (A805 B833), que trata do interesse da razão, tanto especulativa como prática, formula uma pergunta cuja a resposta parece contraditória com os ditames posteriores da moralidade, tal é a pergunta, “*Que me é permitido esperar?*”

Diz Kant que tal questão é ao mesmo tempo teórica e prática, de modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão especulativa, com efeito, toda *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é, porque alguma coisa deve acontecer*; o saber, à conclusão de que *alguma coisa é porque alguma coisa acontece*. (A806 B834).

Aparece então o termo *felicidade*, como potencial resposta para a terceira pergunta pois, se toda esperança tende para a felicidade, espera-se então encontrar a felicidade. O móbil moral Kantiano parece então ser a felicidade. Antes, Kant já menciona a “dignidade de ser feliz”, ao propor resposta para a segunda das três questões do interesse da razão, qual seja, “*Que devo fazer?*”, sustentando que dita resposta é a seguinte: “*Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz* (KrV A809/B837), lembrando, na medida que dela se tornou digno.

Esta questão da proporcionalidade é debatida por Kant na KrV, e este “esperar a felicidade” quando da dignidade advinda através da conduta, parece contraditório as análises contidas na primeira secção da GMS, aonde o filósofo irá afastar qualquer inclinação para efetivação da moralidade, sob pena de heteronomia. De início, vejamos a razão prática na arquitetônica do sistema Kantiano, e as posições en-

contrados na KrV, na GMS e na KpV. Suporte necessário para esclarecimento acerca do interesse moral.

2. A RAZÃO PRÁTICA NA ARQUITETÔNICA DO SISTEMA KANTIANO

Levando em conta as considerações da KrV e do pensamento de Kant acerca da cientificidade da metafísica, os comentadores constantemente debatem acerca da sistematicidade do pensamento Kantiano. Um ponto central do debate é o referente à relação entre duas obras que tratam do âmbito prático da razão, em especial a Terceira Secção da GMS com os escritos na KpV.

A principal diferença que aqui será tratada é a referente ao próprio modo como Kant expõe a teoria da lei moral, que na GMS III - o qual Allison² define como um dos mais enigmáticos textos de Kant - move-se da vontade à pressuposição da liberdade e desta à lei moral, enquanto que na KpV, a lei moral não mais é deduzida da liberdade, e sim introduzida como fato da razão.

Esta diferença é de suma importância e gera uma necessidade de compreensão do que, de fato, Kant subscreve como sendo a fundamentação da lei moral, bem como se ditas obras possuem ligações entre si e continuidade, com o intuito de melhor entender a obra kantiana como um sistema.

No prefácio da GMS (BAXIII-XIV, p.18-19), Kant diz que com o propósito de futuramente publicar uma Metafísica dos Costumes, faz preceder a esta última a Fundamentação:

No propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma razão pura prática, assim como para a Metafísica o é a Crítica da razão pura especulativa já publicada. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justiça e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialéctica; por outro lado, eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada,

² ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Nova York: Cambridge University Press, 1995, p. 214.

que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis por que, em vez de lhe chamar Crítica da razão pura prática, eu me sirvo do título de Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

A GMS foi publicada no ano de 1785, ao passo que a MS foi publicada em 1797. Neste meio tempo, em especial no ano de 1788, três anos após a publicação da GMS, Kant publica a KpV, que, como dito acima, dá nova roupagem à sistemática da lei moral proposta por ele. Saliente-se que houve a publicação da Segunda Edição da KrV - no ano de 1787, um ano antes da KpV, cujo prefácio não apresenta qualquer menção a uma futura Crítica da Razão Prática.

Como dito no prefácio da GMS acima citado, a GMS surge com intuito de preceder uma Metafísica dos Costumes, e não uma Crítica da razão prática, tanto, que Kant menciona, visando uma melhor compreensão de seu projeto, a necessidade de ter especificamente uma *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e não uma *Crítica da Razão Prática Pura*, denominação, que, como ensina Valério Rohden³, Kant escolheu tendo em vista que o objeto da crítica não necessita ser a razão prática pura, mas simplesmente a faculdade prática em geral, vez que, no âmbito prático, problemático é um certo *uso condicionado* da razão⁴.

Partindo de um entendimento cronológico, parece que Kant dá a entender aos leitores da época, que a GMS abraça a crítica da faculdade prática da razão, e então, depois de elucidado o tema, partir-se-ia para a Metafísica dos Costumes, obra que Kant aspirava realizar posteriormente. Porém, neste meio tempo, surge a KpV (A13-14, p.17) e o novo modo de se fundamentar a lei moral, com menção no prefácio da mesma da pressuposição dos ditames estruturados na GMS.

³ ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 31.

⁴ A questão semântica acerca da nomenclatura é consideravelmente estudada, porém, não será aqui objeto de análise.

Se um sistema tal como o da razão pura prática, desenvolvido aqui a partir da crítica desta última, deu muito ou pouco trabalho, sobretudo para não preterir o ponto de vista verdadeiro a partir do qual possa esboçar-se correctamente o conjunto, é uma questão que devo deixar ao juízo dos conhecedores de um trabalho deste gênero. Sem dúvida, o sistema pressupõe a *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica uma sua fórmula determinada; aliás, ele subsiste por si mesmo. KpV (A13-14, p.17).

Conforme salienta Nodari⁵, da análise das passagens de ambos os prefácios, se tomadas de forma individual e isoladas, se desprende que elas não dão legitimidade e nem sustentação para afirmar ou negar a continuidade ou então a descontinuidade entre as referidas obras, de modo que se pode dizer que o acento dado por Kant não chega a ser suficientemente claro e forte, de modo a não deixar dúvidas e questionamentos no que se refere à relação entre ambas as obras. Surge, então, o problema referente à leitura correta e coerente do sistema moral proposto por Kant, cabendo salientar que o foco principal da controvérsia é a III Secção da GMS quando confrontada com a analítica da KpV.

Tem-se presente, então, que os pressupostos da moralidade se mostram evidentes na GMS e na KpV, obras lançadas após a KrV, assim, os contidos na KrV parecem não compactuar com os novos paradigmas.

3. OS DISPOSTOS NA GMS. ESTRUTURA.

De início, Kant deixa claro no prefácio da GMS (BAXV, p.19), que o objetivo da obra “*nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade*”. Tem-se então que Kant não busca uma relação entre um homem certo com um sistema de moral certo. Kant não pretende ensinar os homens a serem morais, e sim, num âmbito especulativo, tenta buscar o princípio supremo da moralidade. Parte do pressuposto de que já existe algo que os seres humanos têm como moral, e então, busca o princípio supremo deste algo, pode-se dizer. Esta forma de analisar a GMS converge com o método utilizado por Kant na elaboração da mesma.

⁵ NODARI, Paulo César. *Op. cit.* p. 256.

Passagem importante na GMS para o presente estudo, é a referente à análise que Kant faz sobre o próprio fim da natureza num ser dotado de razão e de vontade, pois retorna o embate entre felicidade e fim último.

Inicia a supressão da felicidade quando no uso prático puro da razão, voltado à moralidade, ao qual o alicerce deve advir apenas de conceitos *a priori*. Kant deixa claro, nas GMS (BA06-07), que caso o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão fosse a sua felicidade, então a própria natureza não teria sido feliz em delegar à razão tal missão, sendo muito mais seguro delegar ao instinto tal função.

Percebe-se que o filósofo expurga das atribuições da razão a busca pela felicidade - ou o fim felicidade -, e como explica na GMS (BA06), “a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*”.

Como a *boa vontade* está presente no conceito de *dever*, e o *agir por dever* é independente das inclinações, observado apenas a fórmula do imperativo categórico, tal figura torna-se ferramenta indispensável para a moralidade, resta, pois, que a felicidade caso apareça, assim o faça como influenciadora negativa deste “agir por dever”, vez que, a felicidade depende das inclinações de cada ser humano, e quando observadas inclinações em preferência à moralidade, resta que não há moralidade alguma. O “algo maior” destinado à razão é a própria moralidade em si.

Assim, na GMS Kant relaciona três proposições para fundamentar o dever, contudo, citará especificamente apenas duas, e iniciará a ordem numérica pela segunda. No entanto, da análise do texto, e em especial dos exemplos citados por Kant, como o de assegurar a própria vida, pode-se concluir que a primeira proposição versa como: “temos uma boa vontade se nossas ações são realizadas por dever, não por inclinação. Esta sustentação é explícita por Guido de Almeida⁶ nos comentários da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, aonde esclarece que, de fato, não se encontra especificamente a primeira proposição na obra, contudo, é razoável supor que a mesma verse no sentido da realização da ação por dever.

⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Introdução e comentários de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, Nota 57, p.154.

Então, das três proposições que, em tese, sustentariam as ações *por dever*, poderíamos dizer que a primeira consiste em realizar ações independente de quaisquer inclinações. A segunda já é constante claramente na obra, caracterizada como: “uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto da realidade do objeto da acção, mas somente do *princípio do querer*” (GMS BA13). A terceira, e aqui mais importante, versa que o *dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei*. (GMS BA14).

O *respeito*, diz Kant na GMS, inobstante um sentimento é auto-produzido através de um conceito da razão. Tal característica especial encontra-se somente no sentimento de respeito pela lei. O que eu reconheço imediatamente como lei, reconheço-o como respeito, o qual significa meramente a consciência da subordinação de minha vontade a uma lei, diz Kant (GMS BA15-16).

Muito embora a exposição das proposições e da breve explicação acerca do respeito, uma questão ainda permanece, a de que motivaria os homens, a de fato, seguir à lei moral ao afastamento suas inclinações imediatas, que efeito possibilitaria os homens a possuir interesse pela lei moral, o dito interesse puro. A questão então transcende a fundamentação do princípio moral e se aloca na efetivação dos princípios fundamentados.

Na GMS, como percebido no andamento do estudo, não há uma resposta definitiva para a situação da motivação moral, tanto que Kant inclusive chega a afirmar a “impossibilidade de descobrir e tornar compreensível um *interesse* que o homem possa tomar nas leis morais”.

Contudo, o desenvolvimento acerca da motivação se dará com maior ênfase na KpV, a qual no início do terceiro capítulo da analítica da razão prática pura, intitulado “Dos motivos da razão pura prática”⁷, Kant sustenta que “o essencial de todo o valor moral das acções depende *de que a lei determina imediatamente à vontade*”, e prossegue ao sustentar que nas ações em que a determinação da vontade não estiver relacionada diretamente “de acordo com a lei”, não restará presente o caráter moral, apenas legal, ou seja, ira satisfazer apenas a letra da lei, não seu espírito (KpV A127). Necessário, portanto, analisar os preceitos contidos na KpV.

⁷ *Triebfeder* traduzido como “motivo”. Seguindo tradução de Arthur Morão.

4. A KpV E A TEORIA DO FATO DA RAZÃO. UM NOVO PARADIGMA. CONCEPÇÕES EMBRIONÁRIAS

A KpV é um texto Kantiano de difícil assimilação, com uma certa temática de mudança e com surpreendente aparecimento após a GMS, pois, na época ninguém esperava o lançamento de tal obra por Kant, aliás pouco tempo após a GMS.

De maneira tão surpreendente – pelo menos na opinião de grande parte dos comentadores – quanto a publicação da KpV, é a passagem que Kant cita já no prefácio de referida obra, onde diz que agora o conceito de liberdade resta provado por uma lei apodíctica da razão prática e constitui assim o fecho de abóbada de todo sistema da razão pura, já que obtém agora consistência e realidade objetiva, pelo fato de que a liberdade efetivamente existe, e esta ideia fosse manifestada pela lei moral (KpV 4-5).

Adiante, o texto reforça a nova posição dizendo:

Agora, a razão prática, por si mesma e sem se ter associado com a [razão] especulativa, confere realidade a um objecto (*Gegenstand*) suprasensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade* (embora seja enquanto conceito prático e apenas para uso prático), por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser *pensado* é confirmado por um facto (*Faktum*) (KpV A9, p.14).

O teor destas passagens, arrisco dizer, tocou os leitores e analistas de Kant na época. Os ensinamentos da GMS foram de certo modo superados pela a KpV, que apresenta uma nova figura teórica e garante finalmente realidade à liberdade, o que Kant não conseguiu com a GMS, como bem se depreende das passagens finais da III secção de referida obra citada acima.

O fato é que Kant diz agora que a liberdade realmente existe, e que se manifesta através da lei moral. A lei moral, anteriormente era deduzida a partir da liberdade transcendental, agora ela simplesmente se manifesta através de um fato, fato da razão. O *locus* onde se verifica a existência a liberdade é no reconhecimento da lei moral. Ao “perceber” a existência de uma lei moral, que nos é dada *a priori* por fato da razão, temos então o objeto no qual se verifica a existência da liberdade.

A liberdade prática então fica provada graças à lei moral. Grande passo, mas ainda carece o problema da efetivação dos princípios fundamentados.

Como dito anteriormente, Kant sustenta que “o essencial de todo o valor moral das acções depende *de que a lei determina imediatamente à vontade*”. Inobstante, em algumas passagens Kant sustentará que o sentimento de respeito é o móbil moral, enquanto que outras, como a anteriormente citada, e na passagem em que afirma que “o móbil da vontade humana (e de todo ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, por conseguinte, o princípio objectivo de determinação deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjectivamente suficiente” (KpV A127), sustentará que a própria lei e a consciência dela é o móbil moral, não necessitando de um sentimento para fundamentar o móbil nas ações morais. Seria então a própria lei o móbil da moralidade, não necessitando de quaisquer aspecto sensível? Seria a consciência da lei o móbil moral?

No entanto, em outras passagens, o sentimento de respeito aparece como móbil, como por exemplo, na que diz que o sentimento de respeito “não serve para julgar as acções ou mesmo para fundar a própria lei moral objectiva, mas serve unicamente de motivo para dela em si fazer sua máxima” (KpV A135), também, “*Objectivamente*, o conceito do dever exige, pois, na acção a conformidade com a lei, mas subjectivamente, na máxima desta mesma acção, o respeito pela lei enquanto modo único de determinação da vontade pela mesma” (KpV A144). E disso depende a diferença entre a consciência de ter agido conforme ao dever (legalidade) e a de ter agido por dever (moralidade), isto é, por respeito a lei.

Tal citação converge com o pressuposto na GMS. Resta à pergunta se seria então o sentimento de respeito o móbil moral, não a própria lei, como na passagem anteriormente citada, ou ainda, a consciência da lei?

Valério Rodhen, no clássico *Interesse da Razão e Liberdade*⁸ expõem esta particularidade, e, citando Beck, expõe que a motivação alocada unicamente na lei, é uma expressão mal sucedida, pois, jamais a lei mesma pode ser o incentivo, antes, o incentivo esta na consciência da lei. Se a lei se autoconstituísse como motivo, sem a consciência daquele que a pratica, então ela não se tornaria prática, e não poderia ser livre sob uma tal lei.

⁸ ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981. p. 78.

Parte-se então para a questão acerca da motivação, no sentimento de respeito, e/ou na consciência da lei moral. Contudo, uma análise conjunta de ambos fora desenvolvida, pois, não nos parecia interessante tratar ambos com caráter eliminatório, ou seja, ou o sentimento de respeito ou a consciência da lei moral.

Socorremo-nos em Beck⁹, e na teoria de distinção entre fatores dinâmicos e cognitivos dos princípios determinantes da vontade.

5. INTERESSE PURO. SENTIMENTO DE RESPEITO COMO FATOR DINÂMICO DO MÓBIL MORAL

Beck nos lembrou de que se podem estabelecer dentro dos princípios determinantes da vontade, dois fatores: fator conativo ou dinâmico e fator cognitivo: O primeiro consiste em um impulso, como um fator dinâmico em movimento, no sentido de que as pessoas querem, precisam, desejam, se interessam. O segundo introduz-se tendo em vista que para a realização do aspecto dinâmico, ou seja, dos interesses, depende-se da representação de uma lei para guiar a ação, independentemente do caráter moral ou não desta lei. Caso moral, interesse puro, caso não moral, interesse empírico. O fator cognitivo guia a ação, da à regra que visa a garantir o aspecto dinâmico. Tem-se então, que segundo Beck, poder-se-ia pensar o aspecto dinâmico como interesse para o cumprimento das disposições morais. Pensar-se-ia então, o sentimento de respeito aqui alocado, como um interesse puro.

Vale lembrar que para Kant, muito embora o fato da lei moral determinar o livre-arbítrio através da independência de todos os impulsos sensíveis, o arbítrio, como capacidade de escolha, pode ser afetado pelas inclinações, contudo não determinado, a determinação deve ocorrer somente pela razão, porém resta apenas afetado pelas inclinações. Sustenta, “que a lei moral humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza” (KpV 132).

Desta forma, ao humilhar o agente, ao excluir o princípio, em especial o do amor de si e todas as inclinações que o compõe, a lei moral gera um efeito negativo sobre a faculdade da sensibilidade, vez que exclui a influência das inclinações sobre a vontade, produzindo assim

⁹ BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963. p. 32-33.

um sentimento de dor, ao passo que limita o agente na escolha para a disposição moral, e o humilha ao seguir suas inclinações que lhe poderiam gerar prazeres imediatos.

Contudo, a lei moral e a consciência dela, produzem, além deste efeito negativo, um efeito positivo, ao passo que diz Kant, “no juízo da razão o afastamento de um obstáculo, na medida em que remove uma resistência, é igualmente estimado como uma promoção positiva da causalidade. Por isso esse sentimento pode também denominar-se sentimento de respeito pela lei moral, porém, a partir de ambos os fundamentos em conjunto, sentimento moral” (KpV 133). Esta remoção de resistência implica em elevada estima por Kant, que, na passagem KpV sustenta que “toda a redução de obstáculos de uma atividade é promoção dessa mesma atividade” (KpV A140).

Pode-se dizer que o efeito positivo é oriundo da capacidade autolegisladora dos seres racionais, vez que remove a resistência das inclinações, elevando o homem ao uso das suas atividades racionais em exclusivo, para a determinação da ação, e, ao fazer isso, importa um sentimento, por obvio, ligado a sensibilidade, mas não patologicamente produzido, mas praticamente produzido: o único sentimento produzido pela razão. Diz Kant que, “portanto este sentimento (denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão. Ele não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima” (KpV 135). Parece que o sentimento de respeito então leva vantagem na disputa como caracterizador do móbil moral, e da tentativa de resolução do lapso entre princípio moral *a priori* e vontade humana, vez que seguidamente descrito por Kant como o móbil moral.

Porém, a análise não deve partir de pressupostos eliminatórios, ou seja, ou o sentimento de respeito, ou a consciência da lei, como o móbil moral, e sim, de uma análise sistêmica. Poder-se-ia dizer, que o sentimento de respeito esta como fator dinâmico, enquanto que a consciência da lei, como fator cognitivo. A consciência da lei é o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, enquanto o sentimento de respeito seria o fator dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade, seria propriamente o interesse, neste caso, interesse mo-

ral, pois não consiste no objeto da vontade, mas na ação em si atenta ao imperativo categórico formal.

A partir desta ótica, tanto o sentimento de respeito como a consciência da lei são fundamentais para a motivação da ação moral, contudo em fatores da vontade diversos. O respeito caberia no campo da efetivação da consciência da moralidade.

Que o respeito é figura presente no sistema da moralidade kantiano restou demonstrado no decorrer da dissertação, porém, além da função do respeito, necessário que se entenda a figura do respeito propriamente dita, bem como qual a sua posição no sistema da moralidade Kantiano.

No terceiro capítulo da KpV Kant já deixa claro que nada antecede a lei moral, nisso entram todo e qualquer sentimento, inclusive o especial sentimento moral produzido pela razão. Resulta então, que o sentimento moral não pode ser a origem da moralidade, mas sim, o efeito da consciência da lei moral sobre a sensibilidade do agente, a parte dinâmica.

Kant é claro na KpV ao dizer que “O respeito pela lei moral é, pois, o único e simultaneamente o incontestado motivo, moral, da mesma maneira que este sentimento não se aplica a nenhum objecto [*Objekt*] a não ser unicamente por esta razão.” (KpV A139), bem como ao dizer que o sentimento de respeito é

“um sentimento que unicamente incide no prático e se liga à representação de uma lei apenas quanto à sua forma, não em virtude de um objecto [*Objekt*] qualquer dessa mesma lei; por conseguinte, não pode atribuir-se nem ao prazer nem à dor e, não obstante, produz um *interesse* pela observância dessa lei, que denominamos *interesse moral*; da mesma maneira que a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei) constitui genuinamente o *sentimento moral*.” (KpV A142).

Resulta-se, portanto, que o sentimento de respeito incide unicamente no prático e se liga a representação de uma lei apenas quanto à sua forma, logo, resta afastado qualquer disposição de prazer e/ou dor. O interesse pela observância desta lei é o denominado interesse moral.

6. CONCLUSÃO

De tudo que fora analisado, pode-se resultar a seguinte posição: que o respeito não fundamenta a moral, que a lei moral é fundamento formal da ação, da mesma forma, através da consciência da lei, ela é elemento subjetivo da ação, e provoca um sentimento exclusivamente moral e influente da lei sobre o arbítrio.

Daí pode-se analisar a citação de Kant que versa que “o respeito pela lei não é o móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjectivamente considerada como móbil, ao passo que a razão pura prática, ao recusar, na oposição ao amor de si, todas as suas pretensões, confere autoridade à lei que é a única a ter agora influência.” (KpV A134).

Finaliza-se então, propondo a seguinte conclusão: A consciência da lei é o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, enquanto o sentimento de respeito seria o fator dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade, seria o efeito que a lei, mediante a consciência dela causa na sensibilidade.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963.
- CHAGAS, Flávia Carvalho. The fact of reason and the feeling of respect, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 83-91, 2005.
- ENGSTRON, Stephen. Kant's conception of practical wisdom. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 88/01, p. 16-43, 1997.
- FAGGION, Andréa. The categorical imperative as accomplishment of the logical need of reason, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 5, p. 557-566, 2005.
- GEIGER, Ido. How do we derive moral law?, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 137-147, 2005.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Introdução e comentários de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Int. Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the kingdom of ends*. Nova York: Cambridge University Press, 1996.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: Um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

MALIANDI, Ricardo. Categorical imperative and ethical inflection, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 241-248, 2005.

MARIÑA, Jaqueline. Kant's derivation of the formula of the categorical imperative: How to get it right. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 89/02, p. 167-178, 1998.

MELNICK, Arthur. Kant's Formulations of the categorical imperative. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 93/03, p. 291-308, 2002.

NODARI, Paulo César. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: Educs, 2009.

_____. A lei moral como fato da razão e a liberdade na crítica da razão prática. *Revista Conjectura*, Caxias do Sul, v. 10, n. 01, p. 83-96, jul./dez. 2005.

PATON, H. J. *The categorical imperative: A study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

Felicidade e limites do ser humano na *Crítica da Razão Prática*

Gabriel Almeida Assumpção
Universidade Federal de Minas Gerais

INTRODUÇÃO

Por que falar de felicidade em Kant? Felicidade, como um conceito filosófico, pode ser compreendida como realização pessoal e ainda um fim a se atingir, que seria uma concepção mais grega, a *eudaimonia*. Pode também ser pensada como bem-aventurança, uma concepção mais cristã. Poderia, ainda ser igualada ao prazer (uma visão mais moderna de felicidade, talvez mais próxima do senso comum), ou como um estado de correspondência entre desejo e realidade.

A noção kantiana de felicidade, de certa forma, é uma reconfiguração das quatro que mencionei. Entram em jogo, nessa concepção, elementos morais (finalidade); religiosos (bem-aventurança); psicológicos/antropológicos (prazer) e metafísicos (realidade). O tema da felicidade comumente é considerado como de pouca importância ou mesmo como algo condenado por Kant. Inclusive, atribui-se à sua vida uma postura muito rígida. Kant não era uma personalidade tão rígida quanto tendem a considerá-lo. Ele gostava de carteados e convidava muitas pessoas para jantar com ele. Suas aulas eram divertidas, e o filósofo viveu de forma simples e elegante¹.

¹ PATON, H. G. *The Categorical Imperative*, p. 198.

Talvez os preconceitos em relação à sua posição acerca da felicidade se devam à densa linguagem utilizada na sua escrita e ao fato de que um tratamento mais detalhado da felicidade não se encontra na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – obra comumente adotada nos cursos de ética, quando o assunto é Kant –, mas em outros textos, como a *Crítica da Razão Prática*, texto menos estudado do que a *Fundamentação* (e provavelmente menos lido que as outras duas *Críticas*). Segundo Cecchinato:

A imagem de Kant como filósofo da obrigação, da proibição e até da negação do componente natural do ser humano é ainda muito difundida, tanto no senso comum, como na filosofia; responsáveis por isso são também as interpretações de ilustres filósofos que se confrontaram com a filosofia kantiana, como, por exemplo, Schiller e Hegel. Não que tais interpretações sejam erradas; não é difícil, porém, argumentar que sejam unilaterais².

O que tentamos mostrar com a presente comunicação é como, para Kant, há um lugar importante para a felicidade, e que uma felicidade duradoura só é possível pela via moral, no contexto da produção do sumo Bem.

FELICIDADE E SUMO BEM

Kant, ciente de alguns dos principais temas da tradição filosófica, não ignorou a questão do sumo Bem. Pelo contrário, atribuiu a ele um livro inteiro da *KpV*: a *Dialética* da razão prática pura³. Kant, todavia, não procedeu como Aristóteles, cujo foco no sumo Bem está no livro I da *EN*. Para Kant, é necessário, antes de qualquer coisa, delimitar o critério da moralidade. Somente após se ter empreendido tal tarefa é que se pode falar acerca do sumo Bem⁴. Isso se deve ao fato de que, para o filósofo de Königsberg, a moralidade deve possuir um princípio incondicionado⁵, ou seja, seu princípio não deve ser causado por nada anterior a ele – seja elementos biológicos, históricos, religiosos, etc.

² CECCHINATO, G. “A dimensão universal e intersubjetiva da felicidade em Kant, p. 80.

³ KIENZLE, B. “Macht das Sittengesetz unglücklich?”, pp. 267-269.

⁴ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft* (De agora em diante, *KpV*) A 15ss.

⁵ KANT, I. *KpV* A 48s.

Tendo isso em mente, é importante termos cautela com a expressão ‘deontologia’ para se referir à moral kantiana. Se de fato, o dever é um conceito norteador em sua moral, isso não implica na exclusão de fins, de uma teleologia envolvida na moral kantiana. Tanto que Kant chama o sumo Bem – objeto que a vontade determinada pela lei moral deseja, consistindo num elo necessário e perfeito no qual a moralidade causa a felicidade⁶ – de “fim último da razão prática pura” (*Endzweck der reinen praktischen Vernunft*)⁷ ou ‘fim total’⁸. A centralidade do conceito de dever e da lei moral não implica uma exclusão de um sistema de fins do pensamento kantiano.

Para Kant, é importante perceber que há essa valorização da felicidade condicionada moralmente, inclusive na sua famosa formulação da boa vontade como condição para ser digno da felicidade⁹, ou da moral como doutrina não de como somos felizes, mas de como nos tornamos dignos da felicidade¹⁰.

Em Kant, a filosofia prática lida com a vontade, e a vontade é chamada faculdade de fins¹¹, sendo também denominada faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de se determinar para efetua-los¹². Também é concebida como uma faculdade de se determinar à ação de acordo com representação de leis, só sendo encontrável em seres racionais: o que permite à razão se autodeterminar é a capacidade de ter fins em mente¹³.

Segundo Kant, “Felicidade é um estado em que, para um ser racional, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, dessa forma, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade¹⁴.” Outra definição que Kant oferece é da felicida-

⁶ KANT, I. *KpV* A 198-203; 223.

⁷ KANT, I. *KpV* A 233.

⁸ KANT, I. *KpV* A 239.

⁹ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (De agora em diante, *GMS*), 393

¹⁰ KANT, I. *KpV* A 234.

¹¹ KANT, I. *KpV* A 103.

¹² KANT, I. *KpV* A 29.

¹³ KANT, I. *GMS* 427.

¹⁴ KANT, I., *KpV* A 224. No original: “Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ungleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens”. (tradução nossa)

de como consciência que um ser racional possui do agrado da vida, estado consciencial que o acompanha durante toda a existência¹⁵. Temos, ainda, na primeira *Crítica*, a afirmação segundo a qual “Felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto extensiva, em relação à multiplicidade das mesmas, quanto intensiva, no que tange ao grau, e protensiva, no que concerne à duração)¹⁶”. A lei prática que tem por móbil apenas nos indicar como nos tornar dignos da felicidade é a lei moral (lei dos costumes)¹⁷.

O ser racional finito possui tanto uma faculdade de desejo superior quanto uma faculdade de desejo inferior. À faculdade de desejo inferior correspondem nossos afetos e inclinações, ou ainda, nosso aspecto sensível¹⁸. A felicidade, nesse sentido, se vincula ao princípio do amor de si (*Selbstliebe*), para Kant¹⁹.

A priori, para Kant, não é possível saber se dado objeto me causará prazer, desprazer, ou me será indiferente. Além disso, o que causa felicidade em cada indivíduo varia ao longo da vida²⁰. O que causa felicidade em cada indivíduo varia ao longo da vida. De indivíduo para indivíduo, a variação é ainda maior. A faculdade de desejo direciona a uma multiplicidade de fins, e esse caráter fragmentário da felicidade a impossibilita de ser o móbil primeiro da ação moral²¹. Isso não quer dizer, no entanto, que o ser humano deva desistir de buscar a felicidade²².

Para Kant, também há a faculdade de desejo superior²³. Essa faculdade, por sua vez, é ‘alimentada’ pelo que a vontade determinada pela lei moral aspira, a saber: a integração perfeita entre moralidade e felicidade moralmente condicionada. O filósofo defende que, aos olhos de uma razão imparcial, seria injusto que um ser que agisse de forma moralmente correta não pudesse desfrutar da felicidade²⁴. Podemos

¹⁵ KANT, I. *KpV* A 40.

¹⁶ KANT, I. *KrV* B 834 = A 806. No original: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl intensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)“. (tradução nossa)

¹⁷ KANT, I. *KrV* B 834 = A 806.

¹⁸ KANT, I. *KpV* A 41s.

¹⁹ KANT, I. *KpV* A 40.

²⁰ KANT, I. *KpV* A 39.

²¹ KANT, I. *KpV* A 45-50.

²² KANT, I. *KpV* A 166.

²³ KANT, I. *KpV* A 41-45.

²⁴ KANT, I. *KpV* A 198s.

dizer que a felicidade a que a faculdade de desejo inferior aspira é contingente, é fruto do acaso. A felicidade que é anelo da faculdade de desejo superior, por sua vez, é necessária e distribuída conforme a conduta moral de cada um.

A felicidade que está em jogo no sumo Bem, portanto, não é apenas satisfação de inclinações, é um objeto também da faculdade superior de desejo, e não apenas da inferior, tratando-se de um querer de acordo com a lei moral como princípio fundamental. Quando a virtude (adesão à lei moral) se une de forma necessária à felicidade, temos os dois componentes que constituem o sumo Bem²⁵. A faculdade superior de desejo é da ordem da própria razão prática pura. É como se a faculdade superior de apetição pudesse, devido a seu horizonte mais amplo, ver o vínculo entre moralidade e felicidade como necessário. A moralidade envolve uma progressiva descentralização do eu, um abandono do egoísmo em detrimento de uma perspectiva mais ampla.

Kant encontra obstáculos na argumentação em defesa de sua ideia de sumo Bem, a nosso ver, ainda que a argumentação kantiana apresente passos complexos, eles não implicam em heteronomia, como menciona Beck. O comentador pensa que “Kant não pode ter as duas coisas. Ele não pode dizer que o sumo Bem é fator de motivação para a vontade pura, e logo depois dizer que só o é sob a limitação humana pela qual o homem deve possuir um objeto que não é exclusivamente moral²⁶.” Beck pensa que a esperança é um incentivo, mas que disso não se pode tornar fundamento determinante da vontade, pois isso comprometeria a autonomia da vontade, e o conceito de sumo Bem não seria compatível com a visão de Kant sobre a moralidade, sendo um ideal dialético, e não conceito prático²⁷. Ora, não é o caso, pois o próprio filósofo deixa claro como o sumo Bem só é possível mediante determinação prévia da vontade pela lei moral²⁸.

²⁵ ENGSTRÖM, S. “Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant”, pp. 105-106.

²⁶ BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 244. No original: “Kant simply cannot have it both ways. He cannot say that the highest good is a motive for the pure will, and then say that it is so only under the human limitation that man must have an object which is not exclusively moral”. (Tradução nossa).

²⁷ BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 244-245.

²⁸ KANT, I. *KpV* A 219.

O filósofo já afirmava, na primeira *Crítica*, que o mundo moral (*moralische Welt*) é o mundo, na medida em que é conforme as referidas leis morais. Tal mundo é pensado apenas como mundo inteligível e abstrai dos fins e outros obstáculos à moralidade, entre os quais a **fraqueza ou a desonestidade da natureza humana** (“*Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur*”)²⁹. Esses termos de que Kant se serve são valiosos para se considerar o aspecto antropológico dos postulados práticos: os postulados da razão prática pura são espécie de contrapeso que Kant encontrou para seu pessimismo antropológico. Kemp Smith tem consciência do elemento antropológico que queremos frisar aqui, ainda que não os explore a fundo. “**Devido às limitações de nossas capacidades**, a aquisição completa desse fim supremo é concebível por nós apenas ao supor uma vida futura na qual merecimento perfeito pode ser obtido, e de um Ser Divino onipotente que irá proporcionar felicidade de acordo com o mérito³⁰” (grifo do autor).

Mais do que isso, os postulados da razão prática pura decorrem da lei moral³¹: da liberdade se relaciona com a lei moral como *ratio essendi* desta, que é *ratio cognoscendi* daquela³². O postulado da imortalidade da alma decorre da incapacidade de adequação à lei moral no tempo de uma vida, sendo necessária perpetuação da existência como pessoa; e o postulado da existência de Deus suplanta a incapacidade tanto da natureza quanto da lei moral de fornecer uma conexão necessária na qual a virtude produz a felicidade³³:

Primeiro, Kant demonstrará que não existirá colisão entre necessidade natural e liberdade, se os eventos forem pensados como fenômenos. O homem pensado como *noumenon* pode ser livre determinante de certos eventos. A proposição estoica, de que a virtude promove necessariamente a felicidade, não é falsa de modo absoluto, mas apenas condicional. Kant, porém, pensa esse nexos entre a moralidade e a felicidade mediante Deus, porque a vinculação que nós podemos estabelecer com a felicidade como objetos dos sentidos é contingente e, portanto, insuficiente para o sumo bem. Deus torna-se a base de uma possível vincu-

²⁹ KANT, I. *KrV* B 836 = A 808.

³⁰ KEMP SMITH, N. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 574.

³¹ KANT, I. *KpV* A 233; 238.

³² KANT, I. *KpV* A 5n.

³³ KANT, I. *KpV* A 219-230.

lação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a justa expectativa da felicidade proporcional a ela³⁴.

LIMITES DO SER HUMANO NA BUSCA DA FELICIDADE

O conceito de sumo Bem apresenta, para Kant, uma certa ambiguidade. Pode significar tanto *supremum* quanto *consummatum*. O bem supremo – a vontade determinada pela lei moral – é a condição do bem perfeito, mas não é a totalidade do sumo Bem. A dignidade de ser feliz sem a felicidade, ou o contrário, são coisas incompletas, para Kant, só se totalizando quando unidas³⁵. Para Kant, os estoícos e os epicuristas procederam de forma equivocada na determinação da ideia de sumo Bem, pois trataram essa noção como se fosse analítica. Na verdade, é uma ligação sintética entre o bem supremo e a felicidade, formando o bem consumado³⁶.

O estoíco – sem se preocupar aqui com a exatidão do juízo kantiano sobre os mesmos – pensava que ser virtuosos era, automaticamente, ser feliz, ao passo que o epicurista procedia de forma contrária: para este, ser feliz era ter consciência da virtude. Embora procedessem por vias distintas, estoícos e epicuristas utilizavam ambos o método analítico, pensando virtude e felicidade via lei da identidade. Para Kant, o sumo Bem era uma ligação sintética na qual a moralidade causa a felicidade, visto que se trata de elementos distintos, vinculados segundo a lei da causalidade³⁷.

Outro equívoco das escolas antigas, para Kant, teria sido superestimar as capacidades dos seres racionais finitos, dispensando a necessidade da imortalidade da alma e da existência de Deus, concebendo o sumo Bem realizável nesse mundo sem necessidade de auxílio divino³⁸. O estoicismo, segundo Mariña, “defendeu a possibilidade de se adquirir o sumo Bem nesse mundo ao equacionar a felicidade com a consciência da virtude. Ignorou, portanto, que somos seres racionais finitos de carências, e que, conseqüentemente, a consciência da virtude

³⁴ ROHDEN, V. “A Crítica da razão prática e o estoicismo”, p. 168.

³⁵ HAPPINESS, In. CAYGILL, H. *A Kant Dictionary*. p. 223.

³⁶ KANT, I. *KpV* A 198-200.

³⁷ KANT, I. *KpV* A 199-201.

³⁸ KANT, I. *KpV* A 227ss.

não é a mesma coisa que a felicidade³⁹. Nesse sentido que o filósofo de Königsberg aproxima sua doutrina dos postulados e sua ideia de sumo Bem do Cristianismo⁴⁰.

Para Kant, a doutrina moral do Evangelho (*moralische Lehre des Evangelii*) tem o mérito de (a) fornecer pureza do princípio moral (*Reinigkeit des moralisches Prinzips*) e de (b) conformidade aos limites de seres finitos (*Angemessenheit (...) mit dem Schranken endlicher Wesen*). Além disso, (c) impôs a limitação da humildade ao amor próprio e à presunção humana por meio do conhecimento de si (*Selbsterkenntnis*)⁴¹. O sumo Bem aponta, dessa forma, para a questão da finitude da natureza humana; os postulados da razão prática pura são forma de tentar sanar tal limitação, como diz Düsing.⁴²

Na concepção de Kant, a única via para se discorrer sobre Deus seria como fruto de uma carência da razão pura no uso prático: a incapacidade de se vincular moralidade e felicidade de forma necessária com meio apenas do engenho humano⁴³. Somos todos seres de carências, e elas devem ser satisfeitas. Para isso, inclusive, usamos a razão. Até a razão é carente. Vemos como Kant reconhece os limites dos seres racionais finitos: há satisfação das carências da razão e também das afetivas, que são distintas.

CONCLUSÃO

É uma situação quase trágica que encontramos em Kant: envolve menos pressupostos ser moral do que ser feliz, uma vez que, para se adequar à lei moral, bastam dois postulados (liberdade e imortalidade da alma), mas, para se atingir a felicidade necessária reivindicada no sumo Bem, ainda se precisa da existência de Deus como postulado da razão prática pura. De todo modo, a importância da felicidade fica nítida para Kant, tendo em mente toda a longa argumentação sobre o sumo Bem e os postulados para tornar concebível uma felicidade necessária para os seres racionais finitos que se façam dignos da mesma.

³⁹ MARIÑA, J. "Making Sense of Kant's Highest Good", p. 334.

⁴⁰ KANT, I. *KpV* A 229s.

⁴¹ KANT, I. *KpV* A 153s.

⁴² DÜSING, K. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", pp. 12-17.

⁴³ KANT, I. *KpV* A 257ss.

Observamos que Kant empreendeu grande esforço em tentar conciliar dimensões que julgava distintas do ser humano, a moralidade e a felicidade. Influenciado pelo cristianismo, Kant não considerava justo que o indivíduo moralmente virtuoso não pudesse ser feliz. Tentou oferecer via de integração pela complexa argumentação do sumo Bem. Malgrado as críticas ao dualismo kantiano, é digno de nota seu esforço de tentar conciliar diferentes aspectos dos seres finitos: pessoa e personalidade; sensível e inteligível; faculdade de desejo superior e inferior.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia primária:

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam, 2008.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2008.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

2. Bibliografia secundária:

BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1963.

CAFFARENA, J. G. "Afinidades de la Filosofía Práctica Kantiana con la Tradición Cristiana". *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, Fasc. 2 (2005): 469-482. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40314294>. Acesso em: 16/01/2013.

CAYGILL, H. *A Kant Dictionary*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd., 2000.

CECCHINATO, G. "A dimensão universal e intersubjetiva da felicidade em Kant". *Studia Kantiana*, n. 9 (2009): 78-87.

DÜSING, K. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie". *Kant-Studien*, v. 62, (1971): 5-42.

ENGSTRÖM, S. "Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant". In: ENGSTROM, S. WHITING, J. (Eds.) *Aristotle, Kant, and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 102-138.

KEMP SMITH, N. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: MacMillan and Co., 1918. (Reprint).

KIENZLE, B. "Macht das Sittengesetz unglücklich?". In KERN, U. (Hrsg.) *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, pp. 267-284.

MARIÑA, J. "Making Sense of Kant's Highest Good". *Kant-Studien*, v. 91, (2000): 329-355.

PATON, H. G. *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

ROHDEN, V. "A Crítica da razão prática e o estoicismo." *DoisPontos*, n. 2, (2005): 157-173. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/1967/1633>. Acesso em: 14 Mar. 2011.

Liberdade como eleuteronomia nos Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre de Kant

Emanuele Tredanaro

Universidade Federal de Lavras

Neste trabalho serão desenvolvidas algumas observações sobre a noção de eleuteronomia, utilizada por Kant no final do Prefácio dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*. De modo particular, tentarei ressaltar um significado não unívoco de eleuteronomia, a partir do papel conceitual que esta noção desempenha, quando posta em comparação com a autonomia, isto é, com o princípio de autolegislação. Na tentativa de conseguir uma definição mais exata possível de eleuteronomia, serão analisadas as raras passagens textuais nas quais este termo aparece em Kant, especificamente na versão preparatória do Prefácio e da Introdução da *Doutrina da Virtude*, e no ensaio breve, *Sobre os fabricantes de livros*. Por outro lado, em consideração do alcance deste primeiro objetivo, e como sua imediata consequência, proporei algumas reflexões de caráter sistemático, com a intenção de identificar se – e em que sentido – Kant reintroduz, através da eleuteronomia, um princípio moral de tipo analítico, após tê-lo abandonado na *Crítica da Razão prática*, em prol de um princípio prático sintético. Gostaria, então, de começar exatamente deste último ponto, indicando rapidamente apenas o pano de fundo geral no qual se insere esta reflexão.

Como é sabido, na Segunda Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant divide em dois passos sua análise da relação entre o dever moral e a vontade própria de um ser racional, na medida em que

a origem mesma da filosofia crítica prática se fundamenta na possibilidade de uma vontade pura como condição para termos consciência de nós, enquanto determináveis pela lei moral. Conforme as palavras de Kant,

a questão, portanto, é a seguinte: será que é uma lei necessária para *todos os seres racionais* ajuizar sempre suas ações segundo máximas tais que eles próprios possam querer que sirvam de leis universais? Se houver uma tal lei, então ela já deve estar ligada (totalmente *a priori*) ao conceito da vontade de um ser racional em geral (GMS, AA 04: 426.18-22)^{1*2}.

O primeiro passo investiga a possibilidade da lei moral como lei universalmente necessária, através do consentimento a ela devido por cada ser racional; enquanto o segundo leva ao conceito de vontade pura, isto é, colocando em questão se e em que sentido tal lei pode ser relacionada *a priori* com a vontade de um ser racional em geral. Concedido que a lei moral seja dada como necessária a todo ser racional, a partir dessa premissa, Kant pode também concluir que, conforme a obrigatoriedade incondicionada implícita nesta mesma lei moral, isto é, conforme o imperativo categórico, a vontade a ser atribuída a um ser racional pode ser mostrada completamente *a priori*, ou seja, como vontade pura³. Em outros termos, Kant argumenta que um ser racional dotado de vontade deve ser concebido necessariamente em relação com sua capacidade de universalização de suas máximas, e, portanto, em relação com o imperativo moral. Neste sentido, resultaria exitosa a indicação de que um ser racional dotado de vontade pode ser reconhecido como submetido à obrigatoriedade categórica da lei moral, mesmo que dele só se conheça o caráter racional⁴, e apesar da realização efetiva da determinação de sua máxima em sentido moral.

¹ *As citações dos textos de Kant referem-se à *Akademie-Ausgabe* (AA) e indicam a abreviação do título da obra, o número do volume, o da página seguido por aquele da linha.

² Pela tradução em português da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* refiro-me à de G. A. de Almeida (KANT, 2009).

³ Para uma articulação detalhada desta interpretação, cf. McCARTHY, 1994, p. 1-14.

⁴ Cf. HENRICH, 1975, p. 55-112, cuja reconstrução da dedução da lei moral dá ênfase particular a esta tese.

Kant retoma este problema, quando, na mesma *Fundamentação*, o estrutura a partir da distinção entre demonstração analítica e sintética. Referindo-se à lei moral, ele afirma que:

que esta regra prática seja um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, não pode ser provado por mera análise dos conceitos que nele⁵ ocorrem, porque se trata de uma proposição sintética [...]. Todavia, que o mencionado princípio seja o único princípio moral, [é algo que] se pode muito bem mostrar por mera análise dos conceitos da moralidade. Pois desse modo, descobre-se que seu princípio [da moralidade] tem que ser um imperativo categórico, este, porém, comanda nada mais nada menos do que precisamente essa autonomia (GMS, AA 04: 440.15-25).

Se, de um lado, a relação necessária entre vontade de um ser racional e lei moral não se dá imediatamente, por tal relação não estar contida analiticamente na mera definição de autonomia (apesar de ela ser entendida sob forma de princípio ou do imperativo mesmo que ela fundamenta), de outro lado, o princípio da autonomia torna tal relação implícita, por definição, ao mero conceito de moralidade, e, com isso, ao que se pode e deve obter pela simples decomposição do conceito de sua lei fundamental do imperativo categórico⁶. O caráter problemá-

⁵ No texto kantiano, permanece ambíguo o conceito substituído pela expressão pronominal “*in ihm*”. ALMEIDA entende: “por mera análise dos conceitos que ocorrem no princípio da autonomia (*im Prinzip der Autonomie*)”, princípio mencionado explicitamente poucas linhas acima; enquanto DELBOS entende: “por mera análise dos conceitos que ocorrem na vontade (*im Willen*)”, sendo a vontade citada logo antes (cf. KANT, 2009, p. 340, nota 313). Ambas as leituras são possíveis, pois tanto a análise dos conceitos que ocorrem no princípio de autonomia quanto a dos conceitos que ocorrem no conceito de vontade em geral, não demonstram a necessidade da relação entre vontade de seres racionais e lei moral, ligação, esta, que, então, se torna sintética (de um ponto de vista prático) e não analítica. Neste sentido, talvez seja mais simples – e fiel à estrutura do argumento – entender “*in ihm*” do modo seguinte: “por mera análise dos conceitos que ocorrem neste imperativo”, por a regra prática fundamentada no princípio da autonomia ser definida pouco antes como um imperativo, e por o texto – como visto – continuar: “porque se trata de uma proposição sintética (*ein synthetischer Satz*)”. Tal expressão parece deixar mais cônica esta última leitura, seja por não serem propriamente uma proposição nem o princípio da autonomia nem o conceito de vontade, seja por se manter válido o sentido do argumento kantiano, isto é, a impossibilidade de inferir analiticamente do imperativo categórico sua relação necessária com a vontade de um ser racional.

⁶ Para uma análise desta primeira tentativa cumprida por Kant para entender o caráter racional da moralidade de um ponto de vista meramente teórico, cf. HENRICH, 1960, p. 77-115.

tico dessa passagem parece encontrar certo esclarecimento se pensarmos naquela que será a solução geral proposta por Kant na *Crítica da Razão prática*, através do fato da razão. Mais especificamente, no fim da Anotação do §7 sobre a *Lei fundamental da razão prática pura*, a consciência da lei moral é apresentada como algo que

se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* [...], se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade (KpV, AA 05: 31.24-27)⁷.

Se tentarmos reler, à luz desta indicação posterior, aquela dupla caracterização da relação entre vontade de um ser racional e lei moral, assim como exposta na *Fundamentação*, é possível reconduzir a pretensa analiticidade desta relação a uma mera hipótese lógica e teórica, desprovida de fundamentação do ponto de vista prático. Em outras palavras, a torção do processo cognitivo da lei moral, através da mudança de perspectiva e da passagem de uma investigação de tipo teórico – como ainda Kant levava a sério na *Fundamentação* – para uma de tipo prático – como evidente e assertoricamente Kant adota na segunda *Crítica* –, agora permite tornar a relação entre vontade de um ser racional e lei moral completamente inerente antes de tudo ao âmbito da deliberação, e, só a partir disso, também a um âmbito mais propriamente de conhecimento. De contramão, essa mesma chave de leitura permite reconsiderar o sentido do argumento da *Fundamentação*, que pode ser encontrado sem contradição, também de um ponto de vista teórico, só assumindo a liberdade da vontade, como condição que desde logo implique, por definição, a relação entre vontade de um ser racional e lei moral, pois, se pressupormos a vontade como faculdade essencialmente livre, isto é, como faculdade pura, esta se torna, por si mesma, garantia da validade da relação entre a racionalidade de um ser apetitivo e a lei que regra tal ser. Só graças a essa premissa, a noção de liberdade pode resolver se e em que sentido um ser racional pode, *eo ipso*, ser reconhecido ao mesmo tempo também como um ser cuja vontade é necessariamente sujeita à obrigatoriedade do imperativo categórico.

⁷ Pela tradução em português da *Crítica da Razão Prática* refiro-me à de V. Rohden (KANT, 2003).

Daí, a intenção desta proposta de leitura, como tentativa de compreender em que sentido é possível mostrar, pela noção de eleuteronomia, a reintrodução de um princípio moral de tipo analítico, após tê-lo abandonado na *Crítica da Razão prática*, a favor de um princípio prático sintético. Voltando, então, à noção de eleuteronomia, sua definição é apresentada por Kant quando, ao fim do Prefácio dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, se trata de identificar o princípio que tenha legítimas pretensões de fundamentação da moralidade, pois

quando se erige como princípio a eudemonia (o princípio de felicidade) em vez da eleuteronomia (o princípio de liberdade da legislação interior), a consequência é então a eutanasia (a morte suave) de toda a moral (MS, AA 06: 378.13-16)⁸.

Parece-me importante ressaltar, antes de tudo, a peculiaridade do contexto. A contraposição entre o princípio de felicidade (*das Glückseligkeitsprinzip*) e o de liberdade (*das Freiheitsprinzip der inneren Gesetzgebung*) é colocada por Kant ao fim de uma retomada – amplamente irônica – dos resultados obtidos em suas obras críticas de filosofia moral. Mais especificamente, se trata de reafirmá-los contra aquele subjetivismo em que ainda, obstinadamente, continuam se perdendo – e se prendendo! – os filósofos populares⁹, ao pretender legitimar o sentimento como princípio fundacional da moral. De modo particular, entre eles, o eudemonista¹⁰ acaba desabando num sofisma circular e contraditório: sendo a expectativa da felicidade derivante do cumprimento do dever que, segundo ele, move ao cumprimento mesmo do dever, ele não entende que, *strictu senso*, a noção de dever exclui o de felicidade que daí resultaria, pois, para cumprir o dever estreitamente falando, a felicidade teria que ser ou desconsiderada (mas, então, não

⁸ Pela tradução em português da *Metafísica dos Costumes* refiro-me à de J. Lamego (KANT, 2004).

⁹ O alvo polêmico de Kant são aqui, de modo geral, todos aqueles filósofos que representam a assim chamada de *Populärphilosophie*, tais como Feder, Garve, Mendelssohn, Sulze, os quais – como é notório –, identificando o princípio de determinação da vontade com a sensibilidade, acabam, segundo Kant, destituindo a fundamentação da moralidade de qualquer valor objetivo e necessário.

¹⁰ De modo particular, é Garve a tornar-se o destinatário da ironia de Kant, o qual reafirma sua posição anti-eudemonista em resposta ao ataque que seu adversário fizera-lhe em 1792 através do *Ensaio sobre assuntos vários de moral, literatura e vida social* (*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und den gesellschaftlichen Leben*).

seria a felicidade a mover a ação, mas o dever mesmo) ou compatibilizada (mas, então, propriamente, não seria nem o dever nem a felicidade a mover a ação).

A felicidade, notoriamente, não pode, para Kant, constituir-se como princípio objetivo e universal da lei de determinação da vontade de um ser racional, pois ela se apresenta essencialmente ligada a um conteúdo material, isto é, determinado empiricamente e, portanto, condicionado. Conforme a lição da segunda *Crítica*, Kant não despoja a felicidade de toda função, mas apenas da de princípio de fundamentação da moral, como ele, de resto, aponta também neste Prefácio dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, e, mais ainda, desde o esboço de sua preparação, no qual, explicitamente trata da felicidade como consequência (quase natural) da eleuteronomia:

se chama de dever de agir bem – assim fala o princípio eleuteronômico – quando, por ter feito teu dever, encontras dentro de ti a prova consoladora de tua consciência moral (*deines Gewissens*), e assim gozas de uma paz da alma e de uma satisfação que se pode chamar de felicidade, pois tudo o que se pode desejar, em comparação [com esta] não é nada” (VAMS, AA 23: 374.15-19)¹¹.

Além de reiterar a subordinação da felicidade ao dever, Kant nos oferece também uma ulterior especificação de eleuteronomia, que, enquanto princípio de liberdade da legislação interior, se apresenta como coincidente também com o princípio da ação boa, isto é, com o princípio de cumprimento do dever pelo mero dever. A felicidade – como dito – nada é senão a consequência que deriva deste princípio, o qual, por sua vez, se torna condição e causa dela. Na verdade, seguindo o andamento desta versão preparatória do Prefácio dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, a felicidade nem é por Kant considerada consequência imediata de uma ação determinada pela simples lei moral, pelo simples imperativo do dever; mas ela, a felicidade, consiste naquela paz e tranquilidade interior que imediatamente está ligada apenas com aquela consciência moral a qual confirma – ela, sim, de maneira imediata – termos agido conforme a lei moral. O eudemonista, então, estaria confuso em todo caso, pois ele ou grosseiramente

¹¹ Tradução minha.

inverte princípios (o do dever e o da felicidade), cuja ordem de procedência para Kant está evidente, ou não consegue distinguir qualidades morais próximas (como a consciência moral e o sentimento moral de prazer e desprazer)¹².

De qualquer modo, fica de pé uma pergunta de fundo: por que Kant recorre à noção de eleuteronomia, em vez de àquela de autonomia? Pelo visto, tudo deixaria apontar para uma identidade conceitual entre o princípio de autonomia e o de eleuteronomia: de um lado, o contexto no qual o princípio de eleuteronomia recorre, sempre se refere à sua contraposição com o princípio da felicidade, isto é, com o princípio heterônomo por excelência; de outro lado, o princípio da eleuteronomia é explicitamente identificado por Kant com aquele que fundamenta a ação moral, enquanto cumprida por mero dever. Todavia, se autonomia e eleuteronomia simplesmente indicassem o mesmo conceito, provavelmente seria impossível justificar como sensata a escolha de Kant por substituir um termo consolidado, quanto a seu papel conceitual, por outro termo completamente insólito. Se, ao contrário, levarmos a sério a distinção entre autonomia e eleuteronomia, dever-se-ia dizer que a questão estaria enfrentando a possibilidade de a vontade ser determinada pela razão não apenas de acordo com o princípio da autonomia, mas também de acordo com o princípio da eleuteronomia. Mas, sendo único o princípio da moralidade – se não fosse assim, ele deixaria de ser princípio – a pergunta repropor-se-ia sob outra forma: em que sentido a vontade de um ser racional pode ser determinada pela lei moral cujo princípio é, ao mesmo tempo, de autonomia e de eleuteronomia?

¹² Cf. as observações que Kant propõe nos mesmos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, de modo particular nas passagens da seção XII sobre as *Noções estéticas preliminares da receptividade do espírito aos conceitos de dever em geral*. Ele afirma que “há certas qualidades morais em relação às quais, se não se possuem, não pode também existir um dever de chegar à posse delas. São elas o sentimento moral (*das moralische Gefühl*), a consciência moral (*das Gewissen*), o amor ao próximo e o respeito por si próprio (autoestima)” (MS, AA 06: 399.01-04). No item a., *O sentimento moral*, Kant afirma: “Este [o sentimento moral] é a receptividade para o prazer ou o desprazer, que surge meramente da consciência (*aus dem Bewußtsein*) da concordância ou discrepância da nossa ação com a lei do dever” (MS, AA 06: 399.12-13). Mas mais importante para o presente discurso, o que pode se ler no item b., *Da consciência moral*: “Pois que a consciência moral é a razão prática mostrando ao homem o seu dever em cada caso concreto de uma lei, absolvendo-o ou condenando-o. A sua relação não é, pois, com um objeto, mas unicamente com o sujeito (afetando o sentimento moral com o seu ato)” (MS, AA 06: 400.21-24).

Para tentar esclarecer, talvez seja oportuno analisar a outra passagem em que Kant se serve da noção de eleuteronomia. Trata-se da nota de rodapé posta por volta da metade da *Primeira carta ao Sr. Frederigo Nicolai, escritor*, a qual, juntamente com a *Segunda carta ao Sr. Frederigo Nicolai, editor*, compõe o opúsculo *Sobre os fabricantes de livros*, publicado em 1798¹³. Nesta primeira carta o que está em questão é exatamente o princípio conforme o qual o povo deliberará a propósito da legitimidade política da existência de uma classe social intermediária entre o soberano e o povo, subordinada ao soberano, mas, ao mesmo tempo, superior por nascença a respeito do povo, isto é, uma classe que tenha por hereditariedade certos privilégios¹⁴. É a propósito desta questão que Kant repropõe a contraposição já vista entre princípio da eudemonia e princípio da eleuteronomia.

De acordo com o princípio da eudemonia (a doutrina da felicidade), em que não se encontra nenhuma necessidade e universalidade (pois cabe a cada indivíduo determinar o que ele, conforme sua inclinação, quer considerar felicidade), o povo poderá, no entanto, escolher tal constituição de governo hereditária; mas, de acordo com o princípio eleuteronômico (do qual a doutrina do direito é uma parte), o povo não estabelecerá nenhum legislador externo subalterno, pois deve aqui considerar-se como ele mesmo legislador e, ao mesmo tempo, sujeito a estas leis (ÜBuch, AA 08: 434.19 Anm)¹⁵.

¹³ Representa a resposta de Kant aos ataques que Nicolai lhe faz na *História de um homem gordo* (*Geschichte eines dicken Mannes*), de 1794, e, sobretudo, no romance *Vida e opiniões de Sempronius Gundibert* (*Leben und Meinungen Sempronius Gundibert*), do mesmo 1798, em que Nicolai tenta ridicularizar a filosofia crítica. Mais precisamente, o alvo polêmico da primeira carta é Justus Möser, do qual Nicolai publica, em 1797-98, uma coletânea de escritos póstumos (*Vermischte Schriften mit seiner Lebensbeschreibung*). Nicolai amplia tal edição dos escritos de Möser anexando não só uma narração da vida do historiador, publicista e humorista, mas, no intuito de reiterar a polêmica contra Kant, também o tratado fragmentário e inacabado *Sobre a teoria e a prática* (*Über Theorie und Praxis*), no qual Möser critica o análogo ensaio kantiano de 1793, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto em teoria mas nada vale na prática* (*Über den Gemeinpruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*), pretendendo justificar, contra Kant, a nobreza hereditária.

¹⁴ Cf. o item .D da *Anotação geral. Dos efeitos jurídicos que decorrem da natureza da união civil nos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, em que Kant trata, de maneira mais ampla, exatamente a mesma questão (MS, AA 06: 329.04-29).

¹⁵ Tradução minha.

Enquanto não acrescenta nada significativo para a definição de eudemonia, a partir da qual – como novamente Kant evidencia – não se alcança nenhum princípio que possa valer necessária e universalmente, esta passagem oferece, no entanto, certa possibilidade ulterior para contornar a noção de eleuteronomia. De modo particular, é possível ressaltar uns aspectos, não explicitados nas outras duas formulações. No caso específico, é o povo inteiro que é o autor daquelas mesmas leis (*Gesetzgeber*) às quais, pois, livremente escolhe obedecer. Neste sentido, parece ganhar mais consistência a hipótese da identidade real entre eleuteronomia e autonomia: a capacidade de escolher livremente, quando se tratar de legislar *in foro interno*, nada seria se não a mesma capacidade de legislar por si mesmo para si mesmo. Em segundo lugar, o princípio da eleuteronomia é referido agora a uma dimensão menos abrangente, mas, portanto, mais específica, ao se focar nas relações públicas: a dimensão própria do direito. Neste, o ser racional que manifesta sua vontade é um ser coletivo, ou melhor, um ser complexo, pois o povo, mesmo concebido como um todo, não é mais pensado nos termos de um ser individual propriamente dito, apresentando-se, ao contrário, como um ser dotado de uma subjetividade plural e até internamente em conflito consigo mesma, mas capaz de manter sua unidade e identidade.

É a partir destas observações ligadas à mudança de perspectiva, agora mais especificamente jurídico-política, que me parece possível conseguir uma determinação mais adequada para a noção de eleuteronomia, em consideração da dúplici relação, de fundamentação e de alteridade, que – como é sabido – para Kant a moral estabelece com o direito. O mesmo andamento do argumento kantiano, imediatamente anterior à passagem à qual se refere a nota de rodapé acima apresentada, nos indica o deslocamento de ponto de vista cumprido pela investigação (ÜBuch, AA 08: 433.23-434.19). Segundo Kant, há duas opções para o povo se orientar quanto à questão sobre a legitimidade política da existência de uma classe social privilegiada por mera hereditariedade: ou o princípio pragmático (*das pragmatische Prinzip*), próprio de um método baseado na experiência (*Erfahrungsmethode*), que ensina *a posteriori* através dos altos custos dos erros da prática política e, portanto, nunca de maneira definitiva; ou o princípio moral (*das moralische*

Prinzip), que, fundamentado *a priori* na razão, não aponta para o modo em que o povo escolhe, mas para o modo em que ele tem que escolher.

Os pressupostos do raciocínio kantiano são evidentemente os mesmos daqueles que se encontram na oposição entre eudemonia e eleuteronomia. Tanto na nota de rodapé, quanto ao longo do texto, a fundamentação do direito na moral é deixada clara e indubitável: o único princípio capaz de garantir necessidade e universalidade também nas questões jurídico-políticas é o princípio moral, pois a doutrina do direito representa outra expressão do mesmo princípio de liberdade próprio da moral. E, já que se trata não do *quid facti*, mas do *quid juris*, pois em questão é a busca de um critério objetivo de legitimidade, e não de mera constatação do dado, conforme o princípio do direito (*nach dem Rechtsprinzip*), então, tal critério não pode ser inferido da aleatoriedade dos juízos da experiência, mas, ao contrário, da necessidade que deriva de juízos *a priori*. O princípio do juízo (*das Prinzip der Beurtheilung*) envolvido na doutrina do direito tem que ser, então, ele também *a priori* e necessário, coisa que ocorre apenas com os juízos da razão (*Vernunfturtheile*), não afetados empiricamente. Parece-me inegável que o raciocínio aqui proposto por Kant se articule seguindo uma linha argumentativa que poderia ser aplicada, sem o mínimo problema, à esfera da moralidade, uma vez que tanto a doutrina da virtude quanto a do direito pretendem ser justificadas por princípios, isto é, *a priori*, necessária e universalmente¹⁶. Neste sentido, excluída a legitimidade da contribuição da experiência, o raciocínio apenas analisado encontra sua premissa no princípio moral de liberdade, que, também quando declinado em âmbito jurídico, não pode ser representado senão por um juízo da razão, e, neste caso, por um juízo da razão prática, ou seja, uma proposição que exprime uma regra para a vontade.

Recuperando agora o dito no início desta análise, a autonomia, como princípio da lei moral, é por Kant tomada para explicar, tanto num sentido sintético (conforme a investigação de tipo prático cumprida na segunda *Crítica*) quanto num sentido analítico, ao menos sob forma de hipótese lógica não contraditória¹⁷ (conforme a investigação

¹⁶ Sobre a aplicabilidade da lei moral ao âmbito jurídico, com particular ênfase na análise da estrutura e do andamento argumentativo do raciocínio de Kant, cf. RIEDEL, 1989, p. 27-50.

¹⁷ Para uma exposição problemática da relação em termos de correspondência analítica ou de identidade entre lei moral e liberdade da vontade, cf. KÖRNER, 1967, p. 193-217.

ainda de tipo teórico proposta na *Fundamentação*), a necessidade de conceber a vontade de um ser racional como faculdade pura, isto é, determinada, em sua condição de possibilidade, pela razão. Mas, se aceitarmos a leitura que identifica autonomia e eleuteronomia, conforme as passagens dos textos até agora examinados, a eleuteronomia também aponta para o caráter da vontade como faculdade essencialmente livre, isto é, pura, que pertence a um ser racional, individual ou coletivo, capaz de reconhecer em si mesmo a obrigatoriedade e necessidade do imperativo incondicionado. Autonomia, como princípio de autolegislação, e eleuteronomia, como princípio de liberdade da legislação interior, acabam se tornando ambas expressão da liberdade da vontade como condição de possibilidade, como princípio transcendental da relação entre racionalidade e moralidade. Ou, em outros termos, a autonomia, enquanto capacidade da vontade de autodeterminação incondicionada, e a eleuteronomia, enquanto capacidade da vontade de determinação interna conforme a liberdade, permitem ambas conhecer a natureza numênica própria do ser racional, individual ou coletivo, quando posto em relação com o princípio moral, ou seja, de um ponto de vista puro prático.

No entanto, me parece que, justamente a partir desta afinidade entre as duas expressões do princípio transcendental da liberdade prática, isto é, da vontade pura como condição de possibilidade da moral, se dá a possibilidade de indicar um sentido mais próprio para a eleuteronomia, uma vez reconhecido o âmbito jurídico como lugar em que a mesma encontra sua especificação ulterior. Trata-se, em outras palavras, de entender de que modo se caracteriza a relação entre o princípio que subjaz à lei moral e a vontade de um ser racional, desta vez, concebido não mais como ser humano, mas na sua dimensão de indivíduo coletivo, o povo. Este também, assim como o ser humano em geral, é transcendentalmente determinado como vontade pura, pois, em caso contrário, sequer seria pensável ele ser capaz de reconhecer a necessidade racional do princípio de obrigação moral e de orientar-se nas escolhas políticas, aliás jamais seria possível fundamentar o direito na moral. A capacidade de autolegislação do povo, nada representa senão seu caráter numênico de um ser absolutamente autônomo, assim como ocorre para o ser humano, quando considera a si mesmo de um ponto

de vista prático. Neste sentido, também o ser racional representado pelo povo, para entender que sua vontade está necessariamente ligada à lei moral que se baseia no princípio de autonomia, deve recorrer a um juízo prático sintético e *a priori*. Mas será que a este ser racional, de alguma maneira, não é permitido acessar também analiticamente à própria vontade pura, isto é, reconhecer esta mesma relação entre a lei moral e a sua vontade como dada de saída? Para fazer isso, o povo deveria poder pressupor a liberdade de sua vontade. E é nessa direção que penso que leva a noção de eleuteronomia, enquanto ela não só apela para o princípio moral, mas, como visto, também para o princípio do direito, entendido com princípio de liberdade da legislação interna de um ser racional coletivo.

É o próprio conceito de povo que garante um acesso de tipo analítico à necessidade da relação da vontade deste ser racional coletivo com a lei moral, isto é, ao conceito de vontade pura que o caracteriza como ser unitário. É no conceito de povo que a eleuteronomia encontra sua especificação mais própria, enquanto literalmente “lei de Êleyjer^{TMa}”, isto é lei daquela liberdade própria dos Êleújeroi, os homens livres de nascença, em oposição aos *doûloi*, os escravos, ou também dos Êleyjærioi, os homens que têm o direito de palavra pública. Eleuteronomia se refere ao povo, então, antes de tudo, como o princípio de legislação interna daquela comunidade de homens por definição livres, que nascem livres e que se reconhecem como tais pelo direito de expressão pública, isto é, política. Tal conceito de liberdade é analiticamente contido no conceito de povo, pois só existe o povo no sentido de sujeito jurídico capaz de legislar, na medida em que ele seja constituído de homens livres: estreitamente falando, não se pode definir povo como um conjunto de homens que não sejam livres. A relação que intercorre entre a lei de liberdade e a vontade do povo, então, tem que pressupor a liberdade da vontade do povo, pena a impossibilidade de iniciar o raciocínio, faltando o sujeito desta vontade¹⁸.

¹⁸ A ausência do sujeito da vontade deixaria inviável, tanto em âmbito moral quanto em âmbito jurídico, qualquer possibilidade de considerar a razão prática por si mesma, apesar de ela respeitar e realizar – ou não – o imperativo conforme o princípio de liberdade. Embora não referidas estreitamente ao direito, algumas observações nesta direção se encontram em PRAUSS, 1989, p. 252-263.

Se lida dessa maneira, a eleuteronomia, como princípio de liberdade da legislação interna do povo, isto é, como princípio que determina a vontade pura das relações intersubjetivas concebidas como um todo jurídico, resulta compatível com quanto Kant escreve na Introdução dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, na seção X., intitulada *O princípio supremo da doutrina do Direito era analítico; o da doutrina da virtude é sintético*.

Que a coerção externa, na medida em que é uma resistência que se opõe àquilo que obstaculiza a liberdade exterior em consonância com leis universais (um obstáculo que se opõe ao obstáculo à mesma), pode coexistir com fins em geral, é algo que está de acordo com o princípio de não contradição e não é preciso ir mais além do conceito de liberdade para o compreender (MS, AA 08: 396.1-5)

Esta passagem pode nos auxiliar para recapitularmos e encaminharmos à conclusão. De um lado, conforme o título desta seção, o princípio de liberdade, único e idêntico, se declina a partir do âmbito de sua aplicação específica, a moralidade ou o direito, admitindo assim, sem contradição, uma sua definição não unívoca. O princípio de autonomia, como princípio da liberdade considerado em relação com a moral, afirma sinteticamente, de um ponto de vista prático, a relação entre a lei moral e a vontade do ser humano, enquanto o mesmo princípio de liberdade, sob forma de eleuteronomia, mostra analiticamente que a vontade dos seres racionais que se constituem como povo não pode ser que aquela de um ser livre. De outro lado, dado que a liberdade que caracteriza o povo como tal se apresenta como escolha, mútua e universalmente aceita, de autolimitação nas ações exteriores daquela originária liberdade, absoluta por natureza, essa liberdade jurídica e política não precisa de outro modo para ser explicada, senão o da simples análise do conceito de povo, como sujeito eleuterônomo, por definição livre e capaz, então, desta autolegislação limitativa.

REFERÊNCIAS

KANT, I. (1910 et seq.), *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd.23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bd. 24-29).

[GMS: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; KpV: *Crítica da Razão Prática*; MS, *Metafísica dos Costumes*; ÜBuch: *Über die Buchmacherei*; VAMS: *Nachlaß: Zur Metaphysik der Sitten. I. Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre*]

KANT, I. (2009), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. em port. de G. A. de Almeida). São Paulo: Barcarolla/Discorso Editorial.

KANT, I. (2003), *Crítica da Razão Prática* (trad. em port. de V. Rohden). São Paulo: Martins Fonten.

KANT, I. (2004), *Metafísica dos Costumes* (trad. em port. de J. Lamego). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

McCARTHY, R. (1994), *Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency*. In: "Kant-Studien", 85, pp. 1-14.

HENRICH, D. (1960), *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: HENRICH, D. (Org.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Tübingen: Mohr. p. 77-115.

HENRICH, D. (1975), *Die Deduktion des Sittengesetzes*. In: SCHWAN, A. (Org.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. p. 55-112.

KÖRNER, S. (1967), *Kant's Conception of Freedom*. In: "Proceedings of the British Academy", 53, p. 193-217.

PRAUSS, G. (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

PRAUSS, G. (1989), *Für sich selber praktische Vernunft*. In: HÖFFE, O. (Org.), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main, 1989, p. 252-263.

RIEDEL, M. (1989), *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes*. In: "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 14/1, p. 27-50.

O agente e o paciente: duas perspectivas kantianas sobre a ação humana

Darley Alves Fernandes

Universidade Federal de Goiás

INTRODUÇÃO

É bastante conhecida a concepção kantiana dos dois pontos de vista, concepção que permite apreciar uma ação de perspectivas diferentes, isto é, podemos conceber a ação enquanto agentes ativos e diretamente envolvidos num ato e enquanto observadores meramente passivos que apenas contemplam a ação de outro agente¹. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmática*² Kant caracterizou como “ator” o agente que toma consciência das próprias percepções e como “espectador” aquele que investiga a ação fisiologicamente, isto é, busca conhecê-la e explicá-la por meio de um fio condutor causal. Tal concepção foi bastante difundida e expandida pelo persuasivo e eloquente livro de Lewis White Beck “*The actor and the spectator*”³ que, embora não seja um comentário especificamente sobre Kant faz importantes referências a obra kantiana como uma importante fonte de pesquisa da teoria

¹ PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. University of Pennsylvania press, 1947, p. 214. “Conforme Kant há dois pontos de vista do quais as ações podem ser consideradas. Podemos chamar, provisoriamente, o ponto de vista do observador e o ponto de vista do agente”.

² KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. – São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 21-34.

³ BECK. Lewis White. *The actor and the spectator*. Yale University press, 1975.

do agir racional. Também é importante lembrar que no comentário da *Crítica da razão prática*⁴ Beck já apresentara brevemente essa metáfora.

Neste artigo, nos propomos a investigar a teoria kantiana do agir a partir de outra metáfora que tomamos emprestado do contexto filosófico de Leibniz – que é o agente e o paciente. Neste caso, porém, os dois pontos de vista são direcionados especificamente a atividade do agente e visa demonstrar a relação deste com suas volições e com os apetites que o atraem e o despertam a agir, isso inclui tanto apetites sensíveis quanto os racionais. O objetivo subjacente é compreender normativamente o que configura ser exclusivamente o agente da ação, isto é, aquele que contém o princípio determinante da ação, e o que significar ser paciente da ação, que é quando a força determinante da ação encontra-se externamente àquele que age, digo, no objeto desejado.

A exposição do argumento será feita em duas etapas que consistem em; (i) apresentar o núcleo da questão no pensamento leibniziano, o contexto que a questão é colocada e expor resumidamente seus argumentos para resolvê-la; (II) vê o desdobramento da questão no pensamento kantiano tomando por fonte principal de pesquisa a *Crítica da razão pura*.

1. LEIBNIZ E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA ALEMÃ

Uns dos principais interlocutores de Immanuel Kant na discussão acerca do problema da liberdade da vontade e dos problemas relacionados à filosofia prática e especulativa são Leibniz, Wolff e Crusius. As discussões e as referências a esses filósofos nem sempre são explícitas e diretas nos seus escritos, com a exceção de Leibniz que mesmo no período crítico é frequentemente abordado e confrontado por Kant. O relacionamento com as posições desses filósofos predecessores é marcado, às vezes, por aproximações conceituais e, outras vezes, por distanciamentos – em alguns casos, as concepções destes pensadores tornaram-se paradigmas a serem superados. No caso do problema da liberdade da vontade e de questões relacionadas ao agir prático podemos perceber diferenças significativas entre as posições

⁴ BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago press, 1984, p. 29.

defendidas pelos quatro autores do cenário filosófico Alemão⁵. No entanto, interessa-nos neste artigo confrontar as posições de Leibniz e Kant acerca de aspectos relacionados à liberdade da vontade e à determinação do agir, tópico que foi colocado como desafio a Leibniz por Samuel Clarke, numa correspondência de 26 de Junho de 1716. Na verdade, veremos brevemente o posicionamento de Leibniz frente às objeções de Clarke e veremos também como a questão pode ser tratada no pensamento kantiano.

Numa série de correspondências feitas entre 1715 e 1716 Leibniz e Clarke discutiram temas relacionados à filosofia especulativa, tais como o espaço e os princípios matemáticos etc., e à filosofia prática, por exemplo, a vontade, o motivo, a presciência divina etc. Insatisfeito com as explicações leibnizianas a respeito da liberdade de agir, compreendida especificamente como espontaneidade e deliberação, e intrigado com o modo como o filósofo articula a relação entre vontade e motivo, Clark faz a seguinte objeção a Leibniz:

A verdadeira e única questão em filosofia concernente a liberdade é se a causa física imediata ou o princípio da ação está de fato nele, a quem podemos chamar o agente, ou se o princípio da ação provém de alguma outra razão suficiente que é a causa real da ação, operando sobre o agente e fazendo-o ser, não um agente de fato, mas um mero paciente. (LC, 5. 1-20)⁶.

A objeção de Clarke é elaborada a partir da percepção de algumas das fragilidades da filosofia leibniziana no que diz respeito ao agir humano, ela é incisiva e visa saber qual é o princípio da ação. A questão suprema concernente a liberdade do agir humano, conforme afirma Clarke, consiste em determinar o princípio da ação, isto é, a força propulsora que leva o agente a agir, e requer determinar se o princípio da ação advém de faculdades internas ou de influências externas. Leibniz lida com a questão a partir de uma série de distinções, como por exemplo, entre leis mecânicas e leis morais, causas eficientes e causas finais. No entanto, Leibniz encontra dificuldades de, por um lado, dissociar a liberdade humana da presciência e da sabedoria divina – pois

⁵ Ver Allison, 2006, p. 382.

⁶ Abreviação de Leibniz-Clarke, acrescido do número da carta e dos parágrafos.

Deus é o único ser absolutamente livre⁷ - e, por outro lado, de separar a “disposição para agir” (o motivo) do objeto desejado. Problemas, que tornam a concepção de vontade, conforme apresentada nessas correspondências, bastante passiva, de modo que, numa situação em que as disposições para agir são equivalentes ocorre uma situação de absoluto repouso, por não haver fundamento para a escolha. No contexto geral, a concepção de Leibniz a respeito da liberdade humana é centrada na deliberação,⁸ de modo que podemos compartilhar da conclusão de Clarke quando afirma que Leibniz: “confundiu o motivo com o princípio da ação, negando que a vontade tenha qualquer princípio de ação além do motivo” (LC, 5. 1-20). O problema é que Leibniz identifica o motivo – “as disposições para agir” – unicamente com o fundamento mais forte, de modo que, agir por um motivo mais fraco significaria uma contradição⁹. Noutros termos, agir por motivos mais fracos seria agir sem “razão” – fundamento. É também encontra dificuldades de demonstrar que as razões para agir não derivam de entidades externas ao agente.

2. KANT: A NORMATIVIDADE DO AGIR

Transportando a questão para a filosofia kantiana podemos identificar algumas semelhanças filosóficas deste com a posição crítica que Clarke estabeleceu em relação à filosofia leibniziana. No entanto, se colocarmos a questão normativamente i.e. do ponto de vista daquilo que confere autoridade, correte e legitimidade a ação, fica difícil de estabelecer uma distinção crucial entre agente e paciente, pois se identificarmos que o incentivo (*Triebfeder*) da ação é exterior ao agente, nós temos que identificar também em que medida ele por si só é suficiente para a ação, quero dizer, sem nenhuma contribuição daquele que age. A questão é saber o que ou quem é o fundamento determinante da ação (*Bestimmungsgrunds*). Podemos então, explorar o problema por dois caminhos diferentes: (i) demonstrar quais são as possíveis fontes que disputam a legislação do agir humano, explicando o modo como

⁷ Leibniz, 1990, p. 133

⁸ Ver. Parkinson, 1970, p.19

⁹ LC, 5. 15. “Se a vontade preferisse uma inclinação fraca ao invés de uma inclinação forte, ela agiria contra si mesma e ao contrário do que ela está disposta a agir”. Ver também Leibniz, 1990, p. 137. “[O que] chamamos de arbítrio consiste em querer as mais fortes razões ou impressões que o entendimento apresenta a vontade”.

esses incentivos se impõem perante a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*); (ii) explorar a estrutura prático-racional do agente visando compreender do ponto de vista estrutural qual é a diferença substancial em agir por princípios da razão ou por impulsos da sensibilidade.

Na *Crítica da razão pura* Kant explica que podemos compreender o mundo de dois modos diferentes. Enquanto mundo ele é o “conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese” e na condição de natureza ele é “considerado um todo dinâmico” (KANT, 1994, p. 387 – B446). Tal distinção é preponderante para os dois tipos de antinomias que são apresentadas na sequência, as matemáticas e as dinâmicas. A diferença primordial dos dois modos de conceituar o mundo é a respeito da espécie de síntese que eles envolvem¹⁰. No primeiro caso, os elementos são concebidos como que homogeneamente interligados e considerados temporalmente¹¹, enquanto que, no segundo caso, conforme explica Allison, “eles são ligados dinamicamente, o que significa que eles podem ser heterogêneos no sentido de **não serem, necessariamente, entidades espaços temporais ou eventos**” (ALLISON, 2004, p. 365, grifo nosso). Allison nos dá algumas indicações importantes do quão relevante essa distinção – mundo e natureza - pode ser, pois indica que podemos conceber elementos que não são eventos espaços-temporais. No entanto, acreditamos que o mais importante não fica ainda bem explícito.

Por isso, podemos aqui recorrer à explicação de Peter Van Inwagen que deixa bastante evidente a importância desta distinção, pois ao nos referirmos às leis da natureza nós concebemos “leis psicológicas, que incluem leis sobre o comportamento voluntário de agentes racionais” (INWAGEN, 1982, p. 48), principalmente porque agentes racionais são seres de natureza. Ao passo que as leis físicas ou mecânicas são leis invariáveis da natureza que não comportam aspectos contingentes. Portanto, quando pensamos em leis ou causas externas que incidem sobre a faculdade de desejar estamos nos referindo às leis da natureza que disputam com a razão o comando da legislação do nosso agir.

Na concepção de Kant, todos os impulsos sensíveis que incidem sobre a faculdade de desejar podem ser considerados naturais. A natureza sensível do ser racional é uma fonte bastante profícua de incenti-

¹⁰ Allison, 2004, p. 365

¹¹ Ibidem

vos. Neste caso, agir por impulsos é seguir o curso natural das coisas, não conferindo valor moral às ações. Podemos então indagar sobre o modo como as inclinações da sensibilidade podem influenciar as ações humanas buscando compreender o que isso significa. Como podem, então, as inclinações influenciar o agir? Agir por inclinações sensíveis significa agir por coerção, quase que mecanicamente? Que tipo de força as inclinações lançam sobre a faculdade de desejar para tornarem-se as regras/cursos de ação? Explorar a relação entre o agente e as suas inclinações nos permite reconhecer a inaplicabilidade da ideia de ação passiva (paciente) no pensamento crítico kantiano.

Na *Crítica da razão pura* (B562) por diversas vezes é sublinhado que o arbítrio humano, enquanto sensível, é patologicamente afetado pelos móveis da sensibilidade, porém, é livre. Pois, os móveis da sensibilidade não determinam e não tornam a ação necessária. Percebemos que, apesar do arbítrio estar num nível análogo ao dos móveis sensíveis por causa da sua condição sensível ele não pode ser determinado por esses móveis. Pois, o arbítrio pode determinar o curso da ação optando por outras regras de ação que quer aderir e além daquelas que são apresentadas pela sua condição sensível existem regra que provem da própria razão prática. Isso indica que esses móveis não são tão ‘fortes’ a ponto de determinar infalivelmente o arbítrio, digo, isso indica a insuficiência normativa desses móveis sensíveis, pois não se constituem como fonte de autoridade e legitimidade do agir. Neste ponto, é importante destacar que a compreensão da influência das inclinações no agir humano por meio da noção de força não é a alternativa mais apropriada, visto que “força” não denota os elementos psicológicos e afetivos envolvidos numa ação feita por impulso – pelo contrário, apenas nos induz a pensar que a ação é o resultado de um conjunto de forças ou que o motivo da ação é o pêndulo mais pesado de uma balança¹². Por isso, preferimos aqui compreender a influência das inclinações a partir do caráter valorativo, isto é, do valor que o agente supõe que tais inclinações possuem. Uma vez que estamos falando de arbítrio é preciso compreender o porquê o arbítrio escolhe agir conforme móveis sensíveis.

¹² Ver. Reath, 2006, p. 13

Conforme explicita Kant na *Religião nos limites da simples razão*, uma inclinação nunca pode determinar diretamente o arbítrio – “a liberdade do arbítrio tem a qualidade peculiar de não ser determinada para a ação por nenhum móbil, apenas na medida em que o homem o adotou/incorporou¹³ a sua máxima” (KANT, 1977, p 670). Aqui, Kant expressa a ideia de que nenhuma inclinação ou móbil se torna uma regra efetiva da ação sem o crivo do arbítrio. Perspectiva que é compatível com a afirmação Kantiana contida na *Fundamentação da metafísica dos costumes* onde explica que uma inclinação pode no máximo ser aprovada¹⁴. Agir por inclinações ou móveis sensíveis é aceitá-los e elevá-los à condição de máxima que se deseja tornar universal, de modo que essas inclinações sejam apontadas pelo agente como justificativas plausíveis perante o escrutínio público. Isto é, o agente crê num suposto valor objetivo de sua ação e acredita também que as razões pelas quais agiu - as razões subjetivas - são razões suficientes para justificar seu ato.

A ação cujo conteúdo da máxima é material deve se conformar aos critérios de possibilidade e legitimidade do imperativo hipotético, que é um princípio objetivo da razão. Os imperativos hipotéticos são princípios objetivos da razão, também considerados juízos de segunda ordem, cuja função é testar a razoabilidade das máximas. Os juízos de segunda ordem “expressam as condições de possibilidade e de legitimidade de se fazer juízos de primeira ordem” (FRIERSON, 2010, p. 89) - são princípios que justificam a obrigação de agir de uma determinada maneira. A máxima é um princípio de primeira ordem e tem características descritivas e explicativas¹⁵. Ao agir por inclinação incorpora-se o incentivo à máxima, porém, essa máxima deve se enquadrar as exigências do imperativo, como a máxima é material o imperativo é o hipotético. O imperativo hipotético designa analiticamente que quem

¹³ Aufgenommen

¹⁴ Kant, 1970, p. 31 – BA15

¹⁵ Frierson, 2010, p. 88. “Os juízos de primeira ordem incluem algumas afirmações descritivas e explicatórias sobre o mundo. Quando alguém explica a corrida das pessoas saindo de um edifício dizendo que a causa imediata é um alarme de fogo ou explica que a causa da sirene do alarme de fogo é uma dupla de garotos que procurava causar problemas faz-se juízos de primeira ordem [...] o conteúdo de pelo menos alguns desses juízos teóricos de primeira ordem estará presente em pelo menos alguns juízos práticos de primeira ordem; “o soar de um alarme de fogo causa pânico” poderia ser, dependendo do contexto, ou um juízo teórico ou um juízo prático”.

quer os fins deve querer também os meios necessários para promovê-los. Portanto, a ação incorpora um fundamento prático que é capaz de justificá-la, não é meramente uma resposta imediata a atração sensível. A escolha de qual máxima adotar como regra leva em consideração todos os elementos contidos na máxima, os incentivos e as razões que o justificam.

O arbítrio é a faculdade responsável por determinar o curso da ação aderindo ou preterindo as regras que lhes são apresentadas ou por inclinações sensíveis ou por imperativos da razão. O arbítrio é definido por Kant na *Metafísica dos costumes* como a faculdade de fazer ou deixar de fazer cujo “fundamento que determina a ação reside nela mesma e não em seu objeto” e cujo exercício “está unido à consciência de cada um a capacidade de realizar seu objeto” (KANT, 1977, p. 317 – AB5). Portanto, a adesão a uma regra de ação constitui uma avaliação acerca dos fundamentos desta regra, avaliação das possibilidades de efetivação e do porque seria plausível agir de tal maneira, bem como da consistência das razões envolvidas na deliberação. Neste caso, é aquele que age que fornece o “complemento de suficiência”¹⁶ às inclinações na medida em que aceita agir por aquele valor que ele julga que elas têm. Assim, fornece a autorização necessária para que a inclinação seja adotada como regra de ação fundamentada por princípios práticos. Podemos aqui, compartilhar com a posição de Andrews Reath que afirma que “toda escolha ocorre em fundamentos quase-morais, ou procede de razões que parecem razões morais na sua forma, no sentido que elas fornecem justificações para as ações” (REATH, 2006, p. 18). É em virtude desta compreensão que podemos tornar inteligíveis concepções importantes como a imputabilidade das ações.

Contudo, nem toda ação ocorre em virtude de uma afecção patológica, digo, por meio de um contado direto do objeto de apetição com aquele age. É importante destacar também que apesar do arbítrio ser sensível, a sensibilidade não é uma condição necessária para a escolha, isto quer dizer que o arbítrio pode escolher e se auto-determinar perante regras de ação que não são empíricas¹⁷. Referimos especificamen-

¹⁶ Allison, 1996, p. 131

¹⁷ Kant, 1994, p. 637 – B830. “aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se livre arbítrio (*arbitrium leberum*)”; Ver também KANT, 2008, p. 63.

te aos imperativos e princípios práticos que mandamentos da razão às faculdades ativas. As ações por princípios da razão são derivadas da razão prática e expressadas por meio de proposições ou imperativos na forma de dever – imperativos categóricos e hipotéticos. Neste caso, a diferença substancial é que a representação proposicional pode estar voltada a uma máxima com conteúdo material, caso dos imperativos hipotéticos, ou não, caso do imperativo categórico, que é simplesmente formal. Os imperativos, no entanto, por serem comandos da razão prática são proposições valorativas acerca do que é bom, útil ou razoável fazer, bem como do que deve ser feito. Os imperativos podem ser tanto normativos, na medida em que expressam autoridade, quanto motivadores, quando expressa um dever para com a bondade inerente a ação. Isto significa que eles são bases suficientes para fundamentar e justificar a ação.

Portanto, as diferenças que podemos estabelecer entre as ações que são feitas por influências dos móveis sensíveis e ações feitas por imperativos da razão ficam restritas ao conteúdo moral de cada uma. Tanto no primeiro, quanto no segundo caso nós podemos perceber a importância central da estrutura prático-racional e deliberativa do ser racional. Isso significa que se colocarmos a questão problematizada por Clarke a respeito do princípio ou razão suficiente da ação como uma indagação a respeito dos fundamentos práticos da ação que determinam a ação, não podemos identificar um estado em que o ser racional possa ser paciente ou meramente passivo em relação ao fundamento ou motivo da ação (*Bewegungsgrund*). Isso porque toda ação humana requer o reconhecimento daquilo que está em jogo e julgar é tomar consciência do valor daquilo que se julga. No caso de Kant, agir corresponde a incorporar um fundamento prático inteligível a todos os seres racionais, a validade desta justificativa (no caso de ações cujas máximas são materiais) depende do sistema normativo qual ela é confrontada, jurídico, moral, social.

Talvez seja possível conceber uma situação em que se é “paciente” da própria ação nos casos em que existe algum tipo de debilidade das faculdades cognitivas, visto que neste caso não há o reconhecimento dos princípios e normas sociais, legais, bem como do dever. Neste caso, ser paciente da própria ação seria deixar que os móveis sensí-

veis determinassem o agir à revelia das outras faculdades humanas, isso. Contrapondo ao pensamento kantiano, ser agente seria responder cegamente às inclinações sem nenhum critério de julgamento e adesão. No âmbito da filosofia kantiana¹⁸ podemos constatar por meio da estrutura prático-deliberativa, bem como dos aspectos normativos do agir, que a questão não pode ser colocada do mesmo jeito.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Robert Merrihew. *Moral Necessity*. In_ Leibniz: Nature and Freedom. Donald Rutherford and J. A. Cover. Oxford University press, 2005.
- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge University press, 1990.
- _____. *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge University press, 1996.
- _____. *Kant's transcendental Idealism*. Yale University press, 2004.
- _____. *Kant on Freedom of the will*. In Kant Companion. Cambridge University press, 2006.
- BECK, Lewis White. *The actor and the spectator*. Yale University press, 1975.
- BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago press, 1984.
- FRIERSON, Patrick. *Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology*. In Kant's moral Metaphysics: God, freedom, and immortality. Ed. Benjamin J. Bruxvoort and James Krueger: Walter de Gruyter, 2010.
- LEIBNIZ, Gottfried W: CLARKE, Samuel. *Correspondence*. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge, 2000.
- _____. *Nouveaux essays sur l'entendement humain*. Paris – Flammarion, 1990.
- INWAGEN, Peter Van. *The incompatibility of free will and determinism*. In Free Will. Ed. By Gary Watson: Oxford University press, 1982.

¹⁸ Adams, 2005, p. 181. “É difícil escapar de notar que [...] Leibniz em alguma maneira é um precursor da teoria da liberdade de Kant. Na visão de Kant, liberdade é um tipo de causalidade, e como tal exige uma lei. Sua lei é a lei moral. Ser livre é ser capaz de fazer alguma coisa apenas porque a lei moral exige. A visão de Kant, contudo, é menos determinista que a de Leibniz: Kant não pensa que a lei moral determina a escolha infalivelmente; nós podemos e a violamos”.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuele Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Suhrkamp. 1977.

_____. *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp 1977.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad: Paulo Quintanella. Edições 70 – Lisboa, 1960. (p. 93 – BA97/98).

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. – São Paulo: Iluminuras, 2006.

PARKINSON, George Henry Radcliffe. *Leibniz on Human Freedom*. Steiner, 1970.

PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. University of Pennsylvania press, 1947.

REATH, Andrews. *Agency e Autonomy In Kant's Moral Theory*. Clarendon Press – Oxford, 2006.

O controle das paixões como condição para a prática moral em Kant

José Francisco Martins Borges
Universidade de Passo Fundo

I – BREVE INTRODUÇÃO AO TEMA DAS PAIXÕES NA ÉTICA ANTIGA

Desde os primórdios da investigação ética sobre as ações dos homens, os filósofos chamaram a atenção para um tipo de componente da natureza humana que costuma se chocar contra os mandamentos ou orientações oriundas da razão, a saber, a Paixão. A paixão é encarada, desde os antigos filósofos gregos, como causadora de uma perturbação, isto é, de uma desordem naquilo que deveria estar sempre ordenado na natureza humana, a saber, a capacidade de raciocinar. As paixões são inimigas da tranquila reflexão, estado permanente sempre buscado pelo filósofo, assim como por todas as pessoas que buscam livremente raciocinar, e que se caracteriza pelo pensar correto, base fundamental de uma ação também correta.

Qual a razão das paixões serem vistas tradicionalmente como inimigas da Razão? A resposta está em que as paixões podem ser vistas como obstáculos ou como cárceres. A paixão é um obstáculo quando a razão ordena fazer algo e a paixão não quer consentir, ela quer se apegar ao seu desejo, só quer saber de si mesma, só conhece sua própria vontade e lei. E é justamente essa lei passional que tem o tremendo poder de encarcerar, de aprisionar a razão no calabouço dos seus mais

ardentes desejos. Quando isso acontece, a Razão torna-se simplesmente uma serva da paixão. Nesse momento, a razão perde sua força, sua luz, e trabalha, ou funciona, somente para atender aos desejos apaixonados, presa que está nesse cárcere sombrio.

Aqui se tornam oportunas as seguintes questões: O que deve fazer o filósofo para não deixar-se escravizar pelas paixões? Existe antidoto eficiente contra esse elemento interior sempre disposto a se manifestar e prejudicar a atividade racional? A paixão pode ser extirpada da alma humana ou a tarefa do homem consiste somente de domá-la, isto é, de procurar manter sempre as rédeas dos desejos apaixonados em suas mãos?

Uma das primeiras investigações sobre o papel e o poder das paixões em dirigir as ações humanas foi feita por Aristóteles, em seu livro *Ética a Nicômaco*. De acordo com o filósofo estagirita, a paixão (*páthos*, em grego) é aquilo que impulsiona o ser humano para a ação, aquilo que o move na direção de algo e que é acompanhado de uma sensação de prazer ou dor. É um princípio interno de determinação que está relacionado com a moralidade de cada agente, isto é, com a virtude (*areté*) ou o vício (*kakia*) de cada um. No dizer de Aristóteles: “Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão e em geral os sentimentos que são acompanhados por prazer ou dor”¹. A virtude se manifestaria na vontade do homem que domina suas paixões, que busca fazer o bem, ao passo que o vício residiria na vontade impotente de resistir aos impulsos negativos, o que conduz à prática do mal. Podemos perceber assim, que para Aristóteles o homem é responsável por seguir ou rejeitar seus próprios impulsos, ser um mero servo ou um poderoso mestre de suas paixões.

Além da visão aristotélica sobre a paixão, outra importante investigação sobre o tema da paixão foi feita pelo Estoicismo, uma importante escola de filosofia grega antiga, que se notabilizou mais pelos seus estudos em Ética. Segundo o pensamento estoico, o filósofo deve desenvolver ou buscar uma *Apathia*, isto é, um estado de ausência de paixões. E como é possível desenvolver esse estado? Simplesmente,

¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, São Paulo: Nova Cultural, 1982, Livro II, cap. 5, p. 69.

mediante o fortalecimento do uso da razão. Apesar dos ataques, obstáculos, ou entraves, oriundos do desejo passional a razão deve manter as suas rédeas sempre em mão. A razão deve se autogovernar, deve ser sempre aquela que dita o que deve ser perseguido pela vontade humana e não ao contrário, isto é, que a razão seja usada para buscar o que a vontade irrefletida meramente deseja. Se o filósofo consegue atingir o estado de apatia, isto é, de extirpação das paixões, ele consegue então encontrar a *ataraxia*, isto é, o estado de imperturbabilidade da alma, fim último dos esforços realizados pelos estoicos.

II – CONCEITUANDO INCLINAÇÃO, PAIXÃO E AFECÇÃO EM KANT

Pois bem, dada essa breve apresentação do pensamento grego antigo sobre a discussão em torno das paixões, podemos agora entrar na abordagem kantiana sobre o referido tema. Qual foi a atenção dispensada por Kant às paixões?

Kant trata das paixões, mais especificamente², em sua obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*³, escrita entre 1796 e 1797. A *Antropologia* foi escrita e dividida por Kant em duas partes. Na primeira parte encontramos uma *Didática Antropológica*, com um subtítulo que já anuncia um projeto, no mínimo, audacioso, a saber, o de tratar “da maneira de conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano”. Para realizar tal empreitada, o autor dividiu essa didática em três livros, tratando cada um deles de uma faculdade humana. O primeiro livro refere-se à faculdade de conhecer, o segundo aborda o sentimento de prazer e desprazer, e o terceiro, que nesse momento mais interessa aos nossos propósitos, trata da faculdade de desejar. A segunda parte da *Antropologia* apresenta uma *Característica Antropológica*, e visa tratar, como o subtítulo anuncia, “da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior”. Nessa segunda parte não há divisões em livros, e Kant vai mudando de um assunto para outro, indo desde o caráter das pessoas, passando por estudos de temperamento e

² Kant também conceitua paixão na *Metafísica dos costumes* e na *Crítica do juízo*.

³ Adotamos aqui a tradução da *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, de Clélia Aparecida Martins, realizada a partir da edição da Academia e sua paginação original (“kants gesammelte Schriften”, organizado pela Preussischen und Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss.).

feições individuais, até concluir apresentando as linhas fundamentais que pretendem descrever o caráter da espécie humana.

O parágrafo inicial, do livro terceiro, começa já apresentando a definição de apetite (*appetitus*, em latim) (**Ver o significado latino de apetite**), que segundo Kant “é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu”⁴. O que devemos entender por essa enigmática definição? Vamos tentar entendê-la, parece que as palavras de Kant querem dizer que o apetite designa a força que um sujeito possui de se autodeterminar com base na representação de uma coisa capaz de ser alcançada por si próprio. O homem representa para si um almoço, ou uma refeição, por exemplo, a força que o impela a sair de seu estado com base nessa representação para conseguir esse almoço é o apetite.

Na continuação do parágrafo, já temos outra definição que afirma que “o apetite sensível habitual chama-se *inclinação*”⁵. Essa definição liga inclinação à sensibilidade, ao desejo sensível. A inclinação seria o hábito ou a tendência constante que o sujeito possui de se autodeterminar com base em representações sensíveis. Essa tendência revelaria o enorme poder que a sensibilidade possui junto ao arbítrio humano, sendo capaz de fornecer-lhe sempre a direção a ser seguida, o objeto a ser conquistado, a meta a ser atingida. A inclinação revela ao homem o mundo que está a sua volta e tenta seduzi-lo como a serpente do Éden. Sussurra ao seu ouvido, para se direcionar a isto, provar aquilo, apreciar esse universo imenso de atrações e que se revela como sendo tão bonito, colorido e sobretudo convidativo.

Mas, como é sabido dentro do sistema ético kantiano, no plano da determinação para a ação moral as inclinações não servem como fundamento. Somente a forma de uma pura legislação universal é o que deve determinar seu arbítrio na condução de sua conduta. Talvez Kant tenha se apercebido do grande entrave que representa para a autonomia moral o papel jogado pelas inclinações. Constituem elas a fonte da qual nasce toda heteronomia da ação⁶. Todo móbil (e **não mo-**

⁴ Conforme *Antropologia*, 251.

⁵ Cf. *Antropologia*, 251.

⁶ Ver Montaigne: “Nossa prática comum é seguir as inclinações de nosso apetite, à esquerda, à direita, morro acima e morro abaixo, conforme nos carregue o vento das circunstâncias”, citado em Greenblatt (2012, p. 205).

tivo) nasce daqui. Se fôssemos perguntados, acerca do grande inimigo enfrentado por Kant na sustentação de sua teoria ética, não seríamos capazes de nomear outro a não ser a inclinação. Pois se a teoria kantiana postula que a ação genuinamente moral é aquela que o sujeito realiza determinando-se a partir de si mesmo, com base na representação da lei moral presente em sua consciência, não vemos obstáculo maior para essa autodeterminação do que a inclinação sensível que se converte, ou pode vir a se converter, em paixão.

Pretendemos sustentar o que acabamos de dizer, com base na afirmação kantiana de que “a inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é *paixão*”⁷. Por conseguinte, a paixão designaria toda inclinação que a razão por si mesma se vê incapaz de dominar, ou a inclinação que só se consegue dominar com muita dificuldade, com muito esforço.

Após ter apresentado a definição de paixão, Kant oferece-nos outro conceito para exame, a saber, o conceito de afecção. Segundo ele, “o sentimento de prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito (a representação da razão, se se deve entregar ou resistir a ele), é *afecção*”⁸. Em outras palavras, na afecção o componente que se contrapõe à determinação da razão é o sentimento de prazer ou desprazer no qual o sujeito se encontra. Melhor dizendo, é o sentir prazer, deleitar-se com algo, ou desprazer, descontentar-se com algo, que justamente impede o próprio sujeito de representar a si mesmo a lei moral e por conseguinte agir de forma autônoma.

Partindo dessa peculiaridade em comum, de excluírem a atuação da razão, Kant afirma que estar submetido a elas, à paixões e afecções, é encontrar-se enfermo mentalmente. Ou seja, tanto a paixão como a afecção funcionam como sendo doenças que atacam a mente, entendida aqui como a capacidade de raciocinar livremente. Em outras palavras, afecções e paixões tem seu funcionamento ligado à aversão do controle ou remédio produzido pela razão prática pura, daí a expressão “cancros incuráveis”⁹ quando o assunto é as paixões¹⁰.

⁷ Cf. *Antropologia*, 251.

⁸ Cf. *Antropologia*, 251.

⁹ “As paixões são cancos para a razão prática pura e na sua maior parte incuráveis, porque o doente não quer ser curado e se subtrai à ação do princípio unicamente por meio do qual isso pode acontecer” (Cf. *Antropologia*, 266).

¹⁰ Kant divide as paixões em dois gêneros: as da inclinação natural, que são inatas, representadas pela inclinação à liberdade e a inclinação sexual e as inclinações procedentes da civilização dos seres humanos, portanto adquiridas, sendo elas “a ambição, desejo de poder e cobiça” (Cf. *Antropologia*, 267).

Porém, além dessa característica em comum, de excluir a razão, também existe uma diferença considerável entre a afecção e a paixão e essa diferença consiste em que a paixão não é como afecção, uma disposição infeliz da mente, ou nas palavras de Kant “algo pueril e débil, que é capaz efetivamente, de coexistir com a melhor vontade”¹¹. As paixões, segundo ele, “...também são, sem exceção, *más*, e o desejo em sua melhor índole (...) tão logo redunde em paixão, não é apenas (segundo a forma) *pragmaticamente* ruinoso, mas também *moralmente* reprovável”¹². Vê-se novamente a visão negativa kantiana sobre as paixões, pois além de impedirem o uso livre da razão elas não ajudariam em nada a moralidade, parecem não possuir um efeito positivo sobre a escolha humana.

III – A RELAÇÃO EXISTENTE ENTRE AS PAIXÕES E O ARBÍTRIO

A afirmação feita por Kant, de que as paixões são más e que até mesmo um desejo bom tornando-se paixão é moralmente reprovável, pode ser mais bem compreendida se levarmos em conta o poder que as paixões possuem sobre o arbítrio humano. O arbítrio é a capacidade de escolha, que difere da faculdade da vontade no sentido de que a vontade não está sujeita a nenhum constrangimento, lida apenas com a lei moral produzida por si mesma. Já o arbítrio está relacionado com a escolha de máximas, isto é, com princípios subjetivos do desejar que estão relacionados à ação, por isso a afirmação kantiana de que “leis procedem da vontade, máximas da escolha”¹³. Isso significa que a vontade mesma não é afetada pelas paixões ou impulsos sensíveis, posto

que se relaciona apenas consigo mesma, somente o arbítrio humano, enquanto capaz de escolher máximas que se relacionam com o seu querer, é que pode ser determinado pelas paixões.

Nessa determinação do arbítrio pelas paixões é que se torna mais claro o caráter nocivo da paixão. É justamente nessa ocasião que encontramos a ligação entre o conceito de paixão e o conceito de mal moral. Utilizando a paixão do ódio como exemplo, Kant afirma na *Me-*

¹¹ Utilizamos aqui a tradução da *Metaphysik der Sitten*, feita por Edson Bini, p. 250.

¹² *Antrop.*, § 81, p. 267.

¹³ *MC*, p. 250.

tafísica dos Costumes que a calma com a qual alguém se entrega a essa paixão, faz com que a reflexão construa princípios sobre ela e permite assim que “a inclinação se ilumina sobre alguma coisa contrária à lei, incubá-la, enraizá-la profundamente e assim erigir o mal (como algo premeditado) em sua máxima. E o mal é então *propriamente* mal, isto é, um verdadeiro vício”¹⁴. Essa passagem esclarecedora mostra que a paixão tem o poder de dar uma regra para o uso da razão (mediante a reflexão) em relação à consecução de seus próprios fins malignos, em outras palavras, ela consegue fazer com que um certo princípio “enraíze-se”, utilizando o termo de Kant, no arbítrio fazendo com que o mal manifeste-se por intermédio da máxima adotada.

Em relação a isso, Kant afirma na *Religião*¹⁵ que “o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação ,(…), mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i. e., numa máxima” (Kant, 1992, p.27). Podemos inferir dessa declaração kantiana, que o fundamento do mal se encontra no próprio homem, na sua própria capacidade de escolha¹⁶, não nas inclinações mesmas, mas sim na capacidade que o arbítrio humano possui de se viciar em escolher máximas que estão em franca contradição com o supremo imperativo moral. Nesse sentido, somente o homem, através de seu arbítrio, é que pode ser considerado culpado ao promover ações baseadas em máximas desqualificadas pela razão prática pura.

Reafirmando o que dissemos anteriormente, tanto a paixão quanto a afecção se configuram como entraves, como obstáculos, que devem ser superados pelo agente racional se o que está em jogo é agir moralmente. A razão deve manter o seu domínio em todo o império da vontade humana, pelo menos é esse o objetivo de Kant quando trata da moralidade das ações. É a razão quem deve governar e estender o seu poderio, para tanto se faz necessário o enfrentamento, o confronto com as paixões e afecções, pois o estar submetido a elas revela “sempre uma *enfermidade da mente*, porque ambas excluem o domínio da

¹⁴ MC, p. 250.

¹⁵ Adotamos aqui a tradução de Artur Morão da *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, escrita por Kant em 1793.

¹⁶ Levamos em conta aqui a tese da incorporação, apresentada por Henry Allison em seu livro *Kant's Theory of Freedom*, escrito em 1990.

razão”¹⁷. Podemos encontrar aqui mais um traço do discutido e famoso “rigorismo kantiano”, em uma lógica do terceiro excluído só é possível pensar dentro do seguinte dilema, ou Razão ou Paixão. Se uma ordena, a outra inevitavelmente obedece, seja lá quem for. Ou soberana ou serva, não há um governo em conjunto.

IV – DEVER DE APATIA E VIRTUDE

Se somente o homem, através de seu arbítrio, é que pode ser considerado culpado ao promover ações baseadas em máximas desqualificadas pela razão prática pura, é de se esperar que dele mesmo deva partir uma conduta, tática ou estratégia, que permita ao menos minimizar a influência da paixão sobre o seu arbítrio. A pergunta agora se torna óbvia: Em que consiste, mais precisamente, essa conduta ou estratégia? De acordo com Kant, ela estaria no dever de apatia, isto é “na proibição de não deixar-se dominar pelos seus sentimentos e inclinações (...); pois sem que a razão tome em suas mãos as rédeas do governo, aqueles se tornarão mestres do ser humano” (MC, 251).

Em outras palavras, a liberdade interna do arbítrio só é garantida e preservada se os afetos e as paixões acham-se sob o domínio da razão, o que leva ao agente moral “ser *mestre* de si mesmo em um caso dado (...) e ser *senhor* de si mesmo (...) isto é, domar seus afetos e dominar suas paixões” (MC, 250). Interessante notar a diferença entre a visão de Kant e a dos Estoicos no que se refere ao trato com as paixões, o primeiro fala em “dominar” enquanto os segundos falam em “extirpar” as paixões da alma humana. Nessa preservação da liberdade interna é que se funda o conceito de virtude.

Como afirmado anteriormente, a paixão designaria toda inclinação que a razão por si mesma se vê incapaz de dominar, ou a inclinação que só se consegue dominar com muita dificuldade, com muito esforço. A palavra esforço utilizada aqui não é em vão. É nesse esforço da sua razão (ou vontade) que se revelaria toda a virtude do agente moral. Pois para Kant a virtude significa precisamente “a força moral da vontade de um ser humano no cumprir seu dever, um *constrangimento* moral através de sua própria razão legisladora, na medida em

¹⁷ Cf. *Antropologia*, 251.

que esta constitui ela mesma uma autoridade executando a lei¹⁸. Assim, a virtude corresponderia à força necessária, e única, de que dispõe a vontade (entendida como razão prática) para dominar as paixões e determinar-se pela simples forma da lei moral. Sem a virtude o arbítrio cairá inevitavelmente vítima da paixão, posto que é só aquela que é capaz de fazer-lhe frente.

Percebemos aqui uma espécie de interconexão íntima entre os conceitos de paixão, apatia, liberdade do arbítrio e virtude. A apatia torna possível a liberdade do arbítrio, base da virtude, que por sua vez se mostra como sendo a força necessária do próprio arbítrio em não se deixar subjugar pelos apelos afetivos ou passionais.

Isso nos leva a afirmar que, sem que haja um domínio racional sobre as diferentes paixões, que são essencialmente más (na visão de Kant), não se pode alcançar uma prática moral válida universalmente, de acordo com a teoria moral kantiana. Melhor dizendo, dentro do modelo ético kantiano, as paixões devem ser conhecidas e controladas pela razão, se o que está em jogo é a possibilidade da realização de uma ação moral e meritoriamente correta.

V – CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do presente trabalho foi o de mostrar a visão de Kant sobre as afecções (ou afetos) e as paixões, bem como o papel que elas desempenham dentro de sua teoria moral. Os afetos e as paixões, enquanto capazes de determinar, e até mesmo viciar, o arbítrio mostram-se como elementos perniciosos para a sua liberdade. Entretanto, o homem é afetado porém não determinado, de uma maneira necessária,

por esses elementos que habitam nele próprio. Faz-se necessário que ele encontre em si uma força (a virtude) capaz de subjugar esses movimentos irracionais da alma, posto que ele possui deveres e

tais deveres, assim como a dignidade do gênero humano, exigem que o homem se despoje de toda paixão e afeto; esta é a regra, mas outra coisa é que os homens possam chegar realmente tão longe. O homem deve ser honrado, metódico e constante em seu

¹⁸ Cf. *A Metafísica dos Costumes*, 248.

trabalho, sem cair no extremo da paixão, já que um homem apaixonado se deixa cegar pela inclinação e é incapaz de manter a dignidade própria do ser humano. Essa é a razão pela qual devemos evitar o apaixonamento, tal e como pretendiam os estoicos¹⁹.

Dessa maneira, podemos concluir que, se quisermos garantir uma postura autônoma de nosso arbítrio e de nossa razão, torna-se imperiosa a máxima de evitarmos todo apaixonamento e de cumprirmos com o nosso dever de apatia. Melhor dizendo, no confronto com suas próprias paixões o homem acaba encontrando-se como o único responsável pela sua própria liberdade moral frente aos obstáculos passionais, sendo que esses obstáculos devem ser vencidos e superados. Nas palavras de Schönecker e Wood, "... somos *nós mesmos*, através da nossa razão e independentemente de interesses empíricos, aqueles que são a fonte de princípios a priori, a partir dos quais nós agimos" (SCHÖNECKER/WOOD, 2014, p. 33).

Em outras palavras, se não houver um esforço voluntário do agente moral para essa superação, ele próprio se aprisionará no cárcere da paixão. Mas isso não seria um indício revelador de uma espécie de contínuo agir irracional da natureza humana? Pois, como afirma Kant, "quem quer se deixar colocar na prisão, quando pode ser livre"²⁰?

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1982

GREENBLATT, Stephen. *A Virada: o nascimento do mundo moderno*. Tradução de Caetano W. Galindo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos costumes*. Tradução com textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

_____. *Antologia*. Edición con Introducción y selección de Roberto Rodriguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península, 1991.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

¹⁹ KANT, I. *Lecciones de ética*. Traducción castellana de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 2002, p. 187.

²⁰ Cf. *Antropologia*, 253.

_____ *A religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____ *Crítica da razão prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____ *Lecciones de ética*. Traducción castellana de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *A "Fundamentação da metafísica dos costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Tradução de Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

O representante da humanidade: notas sobre o sujeito-ajuizador e o agente moral em Kant

Rômulo Eisinger Guimarães

Universidade Federal de Santa Maria

Quando se pretende estudar a obra de Immanuel Kant há que se ter em vista que uma simplificação pode implicar (e, na maioria das vezes, de fato, implica) em uma falsificação de sua argumentação. É em vista disso que me parece imprescindível, desde já, elucidar o que propõe presente análise. Conforme o título sugere, buscam-se **possíveis pontos comuns** tanto ao sujeito-ajuizador da *Crítica da Faculdade do Juízo* quanto ao agente moral da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Não obstante, o que deve ficar claro, antes de qualquer coisa, é que **não se trata de uma equivalência em absoluto** e que, apesar do paralelismo aqui proposto (o qual, por vezes, pode soar excessivamente artificial), **o juízo moral não é um juízo reflexionante**, diferindo, assim, de um juízo estético. Somente tendo em vista isso é que podemos avançar nesta análise sem risco de incorrer no erro de uma aproximação demasiada entre ética e estética em Kant e, conseqüentemente, em uma deturpação de seu raciocínio.

Com sua terceira *Crítica*, Kant buscou construir uma espécie de ponte para o, até então, “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade,

com o suprasensível”¹. Até que ponto Kant logra realizar essa passagem com sucesso não cabe aqui verificar, mas sim que, este empreendimento busca a **possibilidade de um juízo estético universalmente válido, a priori e necessário**, isto é, como a faculdade de juízo-estético reflexiva parte de juízos de experiências particulares (de validade subjetiva) para chegar a juízos universalmente válidos, ou seja, de pretensão de validade universal.

Neste contexto, em uma abordagem sistemática do juízo-de-gosto estético, o **sujeito-ajuizador** kantiano aparece como um **representante da humanidade**, o qual profere seu juízo a partir da crença de ter a seu favor uma **voz universal**, reivindicando (ou ainda, imputando) a adesão de qualquer outra pessoa. Tal voz universal, Kant mesmo aponta, não existiria de fato, mas apenas como **ideia**. Isso significa que no juízo-de-gosto, a regra de ajuizamento segundo uma voz universal não pode ser senão **postulada**.

Se ao proferir um juízo-de-gosto o sujeito ajuizador pede anuência dos demais, i.e., **quer** que qualquer outra pessoa concorde com ele no seu juízo “Isso é belo” e o que justifica seu “querer” é a **convicção de agir segundo uma regra universal** (a qual, contudo, não pode ser indicada – e isso pelo fato de que não podemos coagir ninguém ao nosso juízo-de-gosto, justamente por que **tal juízo não repousa sobre um conceito determinado**), o que significa, ou ainda, o que justificaria tal convicção?

Ora, como tal voz universal é um postulado necessário (de uma regra universal que, como dito, não pode ser indicada) para o juízo-de-gosto, a pressuposição de tal regra, implica, também na **pressuposição de um sentido universalmente humano**. Este último deixa todos os seres-humanos – enquanto seres dotados de são entendimento – em situação de **igualdade**. O sujeito-ajuizador, então, “age sob o pressuposto [necessário, aliás] de que **todos os homens têm por assim dizer a mesma constituição**”².

Desse modo, quem quer que julgue apenas segundo sua **condição de homem** (i.e., segundo **aquilo que partilha com todos os demais**

¹ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 6.

² KULENKAMPFF, J. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética. In.: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. Porto Alegre: UFRGS, 1992, p. 79. (grifo meu)

e não de acordo com suas condições privadas, o que implica dizer, também, segundo um caráter de **subjetividade universal** do observador) pode pedir anuência dos demais. A opacidade desta “subjetividade universal” desaparece (assim o crê Kant) quando tomado em consideração que o sentimento de prazer no ajuizamento estético do belo provém do **jogo-livre das faculdades do conhecimento** em um juízo não mais determinante, mas reflexionante do sujeito.

De acordo com Kant, coisas que afetam nossa percepção sensível nas formas puras Espaço e Tempo o fazem de modo imediato, i.e. passivo, sem uma intervenção propriamente dita do sujeito. Se esse, contudo, deseja transformar tais “afetações” em conhecimento, deve assumir uma postura ativa (sintética), classificando tais percepções sensíveis segundo as categorias (a priori) do entendimento. Disso, segue-se que nem tudo que afeta nossa sensibilidade é transformado em conhecimento (conceito) e que, se o conhecimento depende, por um lado, da percepção sensível de um determinado objeto por parte do sujeito, depende também, por outro, de uma atividade do próprio sujeito na realização de um **juízo determinante** fazendo uso de suas faculdades de conhecimento (propriamente o **entendimento**, que classifica as intuições em categorias gerando, assim, conceitos; e a **imaginação**, faculdade que permite pensar além da intuição sensível). É dessa forma que os homens, enquanto seres plenamente dotados de entendimento e imaginação, obtêm conhecimento empírico de um determinado objeto.

Porém, até a terceira Crítica, Kant não concebia outro uso da faculdade de julgar e, em virtude disso, surpreende-se ao descobrir a possibilidade de um **juízo reflexionante** em que **o sujeito, afetado por um objeto em sua sensibilidade, evoca suas faculdades de conhecimento, mas não da mesma maneira – ao menos, não com o mesmo fim**. Ele próprio, o sujeito-ajuizador, interrompe o percurso do conhecimento empírico do objeto (sua determinação através de conceitos) e inicia um juízo reflexionante, o qual consiste no jogo-livre do entendimento e da imaginação, i.e., o próprio sujeito, assim o propõe Kant,

toma consciência (uma autoconsciência) deste estado mental reflexivo (e do qual provém o sentimento de prazer) **refletindo a própria forma de conhecer e perceber as coisas.**

Desse modo, o juízo reflexionante, próprio da complacência do belo, consiste em **uma concordância das faculdades do conhecimento parecida com aquela estabelecida no conhecimento empírico**³, mas sem alcançar, contudo, um conceito determinado – diferenciando as duas modalidades de juízo.

Pertinente é salientar que ambas as formas de juízo atribuem-se ao fato (à pressuposição necessária supracitada) de que os indivíduos têm, entre si, uma constituição em comum. Negar tal caráter implicaria negar que os indivíduos partilham das mesmas faculdades de conhecimento; não apenas negar a possibilidade do juízo reflexionante, mas também do juízo determinante, visto que “o estado mental, que produz a mera contemplação do objeto belo [...], instancia um estado de coisas genérico, que caracteriza todos os sujeitos do conhecimento empírico”⁴.

Algo semelhante à pressuposição de um sentido universalmente humano aparece já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde Kant afirma que *de cada homem, mesmo do mais vulgar, pode-se pressupor de antemão o conhecimento daquilo que deva-se fazer*⁵. Em sua busca e fundamentação do princípio supremo da moralidade, Kant caracteriza a verdadeira ação moral como aquela em conformidade à uma lei universal das ações em geral. Isso significa que um pretense agente moral deve antes perguntar-se se a máxima de sua ação poderia tornar-se lei universal (não só para ele como para todos os outros) Significa, conseqüentemente, que tal agente concorda com tal lei não por motivos particulares, mas a partir de um **ponto de vista universalmente válido.**

Moral, para Kant, é o agente dotado de uma vontade boa em si mesma, o qual pratica suas ações não em conformidade ao dever, mas **por dever**, i.e. constrangido por uma lei prática da razão. Em uma

³ Cf. Ibid., p. 71.

⁴ Ibid.

⁵ Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2011.p, 37

argumentação de caráter teleológico desenvolvida na primeira seção da *Fundamentação*, Kant pondera que, se todos os órgãos são próprios à finalidade a qual se destinam, e se para alcançar nossa própria felicidade⁶ somos mais bem servidos pelo instinto do que pela razão, então a razão não pode ser o que dispomos de mais adequado para atender nossas inclinações particulares. Cabe, então, à esta – razão – outra função, a saber, a determinação de uma vontade boa em si, i.e., desprovida de qualquer móbil particular e motivada apenas por uma lei da razão.

A assim chamada “sublimidade da Lei Moral”⁷ reside no fato de que o princípio da moralidade não deriva de “uma disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências [pessoais]”⁸. O agente moral age não simplesmente segundo uma máxima qualquer (i.e., um princípio subjetivo da ação), mas segundo uma máxima em conformidade com uma lei prática (princípio objetivo válido para todo ser racional). Implica dizer que **sua qualidade de pretense representante da humanidade baseia-se do fato de que julga (ou crê julgar) sua ação pelo crivo de uma lei universal, por um princípio da razão, pressuposto em todos os homens (inclusive nele mesmo)**, e não por móveis exclusivamente particulares.

Se o cânone, a regra segundo a qual julga sua ação como moral é “poder querer que a máxima que determina sua ação transforme-se em lei universal (válida pra qualquer um)”, isso só é possível mediante uma exclusão de inclinações meramente idiossincráticas, **restando apenas a conformidade da máxima da ação com uma lei da razão**. E é justamente porque aquilo que serve de motivo (princípio objetivo) à autodeterminação da vontade (que por sua vez, determina a ação) é dado **unicamente pela razão** (i.e., não por móveis externos, tendências ou sentimentos particulares) que este mesmo motivo é **válido igualmente para todo ser racional**.

O agente moral – enquanto pretense representante da humanidade – assume que todos os indivíduos, uma vez destituídos de inclinações particulares e guiados unicamente por uma lei prática universal, concordariam (ou deveriam concordar) com seu juízo, agora de

⁶ Entenda-se aqui “satisfação de nossas inclinações”.

⁷ Grandiosidade, magnanimidade, superioridade – não no sentido sublime da CFJ.

⁸ Cf. KANT, 2011.p, 68

interesse puramente moral, pelo fato destes indivíduos serem, como ele crê a si próprio, seres racionais.

Para fins de dar seguimento à argumentação e evitar-se complicações futuras creio importante salientar, rapidamente, como Kant emprega os termos *inclinação* e *interesse*.

Em nota, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, define-se **inclinação** como “dependência em que a faculdade de desejar está em face das **sensações**”. **Interesse**, por sua vez, seria a “dependência em que uma vontade contingentemente determinável [i.e., uma vontade que não é boa em si, pois se fosse este o caso, não haveria a necessidade de um imperativo categórico para determiná-la] se encontra em face dos **princípios da razão** [podendo o interesse ser prático (puro) – na ação boa – ou patológico (mediato) – no objeto da ação, o qual me é agradável]”⁹.

Porém, de acordo com Caygill, “interesse é um termo que está presente em cada uma das três críticas, mas com significados ligeiramente diferentes”¹⁰. Visando esclarecer possíveis e prováveis pontos de conflito entre a terminologia empregada na *Fundamentação* e na terceira *Crítica*, assumiremos que **inclinação** refere-se, como dito, só às sensações – ao **prazer dos sentidos**–, e **interesse** pode fazer referência tanto a um interesse **puro** (pelo bom) quanto **patológico** (pelo agradável), muito embora tal distinção, como dito, não é feita por Kant de forma absoluta – tampouco de forma totalmente explícita – dentro de seu sistema crítico (isso fica claro quando, por exemplo, na *Analítica do Belo* Kant aponta o comprazimento no agradável – de sensações meramente subjetivas– ligado a interesse). Não obstante, creio digno de nota ter em mente essa **sinuosidade da terminologia** empregada por Kant para uma diferenciação – e eventual aproximação – entre sujeito-ajuizador e agente moral.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 51.

¹⁰ Cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 198.

Ainda que dentro do sistema crítico da razão - contemplação estética não possa ser identificada (embora talvez haja alguma ligação) com concordância moral, fato é que o sujeito-ajuizador da terceira *Crítica* exibe **algumas características compatíveis** com o agente moral descrito na *Fundamentação*, a saber, por um lado uma postura distanciada, “desinteressada” (livre de inclinações), i.e., não-idiossincrática; por outro lado, a capacidade de assumir uma perspectiva universalmente válida, tendo em vista não a sua condição privada, mas a de todos os demais.

A fim de aclarar esta familiaridade, voltemos, antes, à questão do juízo-de-gosto estético como juízo reflexionante. Muito embora um sujeito-ajuizador em seu juízo-de-gosto parta de sua experiência meramente subjetiva diante de um objeto (dito belo), profere seu juízo com a mesma pretensão de verdade – e validade universal – de um juízo lógico. Surge aqui, então, uma aparente contradição. Se partimos precisamente de condições idiossincráticas (subjetivas), que tipo de coisa não-individual tal juízo expressa? Se o sentimento de prazer que provém de tal juízo diz respeito à relação do particular do ajuizador diante do objeto, como se pode abstrair justamente das condições privadas para chegar a um ponto de vista universal?

De fato, o juízo-de-gosto parte da experiência subjetiva que diz respeito ao observador individual, mas não à sua natureza privada. Em outras palavras, refere-se a um caráter de universalidade do observador. Mas ainda o que significaria isso?

Ora, se o juízo-de-gosto é um juízo reflexionante o qual, por vez, como visto, tem a ver com um juízo determinante, então **o juízo-de-gosto tem algo a ver com conhecimento** (embora não um conhecimento empírico, determinado por conceitos), mas com **conhecimento em geral**, ou seja, aquele estado de concordância entre a faculdade de imaginação e entendimento de modo livre e não intencional (i.e., sem o direcionamento das categorias do entendimento), mas “no qual todos os sujeitos **devem estar** quando logram produzir conhecimento¹¹”

Assim sendo, a livre concordância das faculdades de conhecimento revela o lado subjetivo do conhecimento em geral. O juízo estético do belo dá a conhecer um “subjetividade universal dos seres ca-

¹¹ Cf. KULENKAMPFF. op. cit., p. 71 (grifo meu)

pazes de conhecimento¹²". São destes seres-capazes-de-conhecimento que o sujeito-ajuizador se vê como representante, pois seu juízo "Isso é belo" está vinculado a um sentimento de prazer que não é produzido por sua subjetividade privada, mas por aquilo que crê compartilhar com todos os seres-capazes-de-conhecimento (mais uma vez, a pressuposição necessária da regra universal). É desse modo que o sujeito-ajuizador, apto a desconsiderar condições meramente particulares em seu ajuizamento, profere um pretense juízo-de-gosto estético universalmente válido.

Não podemos deixar de ver, aqui, uma **certa aproximação com o agente moral** o qual age não por móveis particulares, mas por motivos da razão (universais). Necessário se faz, todavia, esclarecer que **essa aproximação não equivale a uma identificação**. De fato, tanto o agente moral quanto o sujeito-ajuizador realizam seus juízos de modo a não considerar exclusivamente suas condições idiossincráticas. Mas enquanto o sujeito-ajuizador profere seu juízo livre de interesse – seja esse interesse de inclinações ou por conceitos do que o objeto deva ser – o agente moral, ainda que livre do interesse por suas inclinações, mantém um interesse (moral) em um princípio da razão e naquilo que sua ação deva ser (ação boa).

A diferença reside no fato de que a complacência do sujeito-ajuizador repousa sobre um juízo (reflexionante) subordinado a princípios (conceitos) não-determinados – do conhecimento em geral –, ao passo que a concordância do agente moral é atribuída a um juízo necessariamente subordinado a princípios determinados pela razão.

A partir disso pode-se pensar a postura de um sujeito-ajuizador (capaz de proferir juízo-de-gosto estético puro de validade universal) como condição que antecede – ou como um **pré-requisito** – à condição de um agente moral (capaz de orientar-se em suas ações unicamente segundo um princípio da vontade – boa em si – em conformidade à lei universal das ações em geral). E isso pelo fato de que o agente moral deve, primeiro, restringir suas inclinações privadas e interesses (ao menos aqueles que não são conformes a um princípio da razão), i.e., pôr-se em condição de sujeito-ajuizador universal – desconsiderando as particularidades de suas condições subjetivas – para só então, uma

12 Cf. Ibid, p. 72.

vez que despojada “a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade [produzido pela razão]¹³”.

Por fim, tal pré-condição, creio eu, pode lançar luz à problemática da analogia entre beleza e moralidade apontada por Kant no §59 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, segundo a qual a beleza não se identifica com a moralidade, mas **a regra de reflexão de um objeto** (dito belo) **remete a outro totalmente distinto**, do qual o primeiro é símbolo (a moralidade). O juízo-de-gosto do belo provocaria, então, sensações¹⁴ análogas à “consciência de um estado-de-ânimo produzido por juízos morais¹⁵”.

Kant afirma que em uma sensificação analógica, i.e., na apresentação simbólica sensível de “um conceito, que só a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada¹⁶” **compatibiliza-se a forma da reflexão dos objetos, i.e., o procedimento mental realizado pelo sujeito**, não o conteúdo propriamente dito dos objetos (objeto-símbolo e objeto-simbolizado). A identificação proposta no §59 entre beleza e moralidade se dá unicamente pelo modo como o sujeito aproxima-se de um objeto belo, **o modo como realiza seu juízo-de-gosto estético coincide com a forma com que realiza um juízo moral**.

Disso **não se segue que beleza é equivalente à moralidade** (do contrário, não faria sentido a distinção feita entre sujeito-ajuizador e agente moral). Implica, sobretudo, “que ‘**como belo, do mesmo modo bem**’, mas não que ‘**se belo, então bem**’¹⁷”.

O desvendamento da analogia entre beleza e moralidade poderia ser apontada de duas maneiras: **lógica e teleologicamente**. Atentemo-nos aqui à primeira solução, sem entrar no âmbito da segunda parte da terceira *Crítica* (a *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica*) a qual, assim entendo, os parágrafos finais da *Crítica da Faculdade de Juízo Estética* tangenciam.

¹³ Cf. KANT, 2011, p.34.

¹⁴ Aqui não referente aos sentidos, mas ao **sentimento de prazer**.

¹⁵ Cf. KANT, 2012, p.218.

¹⁶ Cf. IDEM, p.214.

¹⁷ Cf. SATIE, L. Estética e ética em Kant. In.: *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo: UNISINOS. v.10, n.01, jan-abr. 2009. p.28-36 (grifos itálicos do autor; negritos meus).

Aproximando e, ao mesmo tempo, discernindo beleza e moralidade, Kant aponta **quatro propriedades comuns (ao menos em certos aspectos)** a juízos morais e juízos-de-gosto estéticos, i.e., ao belo e ao moralmente bom:

- a) ambos aprazem **imediatamente**, por si mesmos (o belo no juízo reflexionante – sem um conceito determinado –, e o moralmente bom segundo um conceito – bom em si);
- b) o fazem de modo **independente de todo interesse** (embora o moralmente bom seja desinteressado exclusivamente quanto às inclinações particulares; entretanto, frente à lei moral e ao princípio supremo da moralidade a atitude do agente não é outra senão de respeito e, conseqüentemente, de interesse moral);
- c) ambos são **universalmente válidos** (sendo que a universalidade do juízo-de-gosto não pode ser cognoscível por um conceito determinado, diferente do que ocorre com a universalidade de uma lei prática da razão);
- d) por fim, tanto juízo-de-gosto quanto juízo moral envolve **liberdade**¹⁸. A diferença, aqui, reside em que a liberdade do juízo-de-gosto está relacionada à livre concordância das faculdades de conhecimento (que não atingem um conceito determinado), ao passo que a liberdade moral significa, grosso modo, guiar uma ação unicamente por uma lei universal da razão e de modo independente de causas estranhas, implicando, assim, na autonomia da vontade boa em si.

É desse modo que Kant aborda que o juízo-de-gosto estético do belo não coincide em conteúdo, mas em forma com o juízo moral; o agente moral e sujeito-ajuizador coincidem em seu estado de auto-afecção, i.e., **há uma similaridade de estados-de ânimo** entre o sujeito-ajuizador ao proferir juízo-de-gosto estético puro de validade universal e o agente moral ao orientar-se em suas ações unicamente segundo um princípio da vontade – boa em si – em conformidade à lei universal das ações em geral.

¹⁸ Este ponto, aliás, é objeto de discussão entre autores, os quais atribuem – de maneira equivocada, creio eu – à liberdade do “jogo livre” o mesmo significado de liberdade moral.

É possível, com base em uma argumentação puramente lógica, perceber como Kant torna viável crer que o gosto possibilitaria uma “passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral¹⁹”, partindo da experiência sensível para alçar-nos à esfera da razão.

E finalmente é, também, em vista das **qualidades em comum** atribuídas tanto ao ajuizador da terceira *Crítica* quanto ao agente da *Fundamentação* (à diferença que o segundo, em sua atitude desinteressada mantém um interesse pela lei moral), e da **analogia entre os estados-de-ânimo** supracitados, que pode-se sugerir que **o agente moral deve, antes (ou também), estar em condições de realizar um juízo-de-gosto estético.**

REFERÊNCIAS:

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2011.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KULENKAMPFF, J. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética. In.: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. Porto Alegre: UFRGS, 1992.

SATIE, L. Estética e ética em Kant. In.: *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo: UNISINOS. v.10, n.01, jan-abr. 2009. p.28-36.

WOOD, A. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

19 Cf. KANT, 2012, p. 218.

O Sumo Bem como unificador do sistema crítico-metafísico kantiano

Rafael Cortes

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

O Sumo Bem é um dos conceitos mais controversos da filosofia kantiana. São bem conhecidos os debates travados por autores como Beck e John Silber, por exemplo, acerca da importância e função sistemática desse conceito. As contendas se justificam talvez pelo fato de que através do Sumo Bem Kant reúne outros elementos muito caros para a totalidade de seu programa filosófico: liberdade, moralidade, felicidade, Deus e imortalidade. Ciente disso, doravante sustento a tese de que o Sumo Bem cumpre uma função decisiva na filosofia de Kant, a saber, a de unificar o sistema crítico direcionado à metafísica.

Esta comunicação divide-se em duas partes: na primeira traço um panorama da discussão de Kant sobre as ideias da razão (Liberdade, Deus e Imortalidade da alma), percorrendo desde a Dialética da CRP até a Dialética da CRPr. Concluo a parte inicial ao discorrer sobre o Sumo Bem e sua relação com as ideias, mas sem entrar nas objeções à constituição daquele conceito e no embate Beck *vs* Silber. Consequentemente, analiso o contexto argumentativo da terceira *Crítica*, mais especificamente acerca do juízo teleológico reflexionante e do princípio da finalidade. Por fim, procuro sustentar a tese que intitula essa comunicação articulando os resultados da terceira *Crítica* sobre o princípio da conformidade e de um fim terminal do mundo com o conceito de Sumo Bem.

DA DIALÉTICA DA CRP À DIALÉTICA DA CRPr.

Creio ser de fundamental importância para compreendermos corretamente a teoria crítico-transcendental a interpretarmos como um rigoroso sistema filosófico, no qual os elementos ocupam seus respectivos lugares, formando um todo orgânico. Um bom sistema que se preze precisa se pautar em princípios suficientemente consistentes, e que sejam capazes de assegurar a concatenação de sua organicidade apreendida, e Kant está ciente disso. Por esse motivo, não raras vezes nos deparamos com passagens de suas obras que destacam a preocupação em determinar princípios (*Grundsätze*). Mas não se tratam de princípios quaisquer os que Kant julga necessário estabelecer, mas dos princípios mais caros à metafísica, quais sejam, os juízos *a priori*. No entender do autor esses são os únicos capazes de fornecer fundamentos universais e necessários para as diferentes faculdades de conhecimento.

Na primeira parte da Doutrina transcendental dos elementos da CRP, a Estética transcendental, Kant estabelece os princípios *a priori* da intuição, espaço e tempo. Na segunda, a Lógica transcendental, Kant determina os princípios *a priori* do entendimento, as categorias. Dessa maneira, i.é, em posse dos princípios puros da intuição e do entendimento ele delimita o terreno cognitivo humano e, com efeito, o terreno da metafísica. Dito com outras palavras, significa que não obstante a razão humana ter o ímpeto de conhecer objetos que escapam a intuição, nós só podemos conhecer aquilo que apreendemos no espaço e tempo e que pode ser manipulado pelas regras puras do entendimento. Ou ainda, numa só palavra, conhecemos apenas aquilo que se apresenta às faculdades da intuição e do entendimento.

Tais resultados servem de matéria-prima para Kant, em primeiro lugar, direcionar seus contra-argumentos tanto aos metafísicos dogmáticos de influência leibniziana-wolffiana que pensavam ser possível conhecer certos objetos localizados fora da experiência, quanto aos céticos humeanos; e, em segundo lugar, para preparar o terreno, digamos assim, para sua própria proposta metafísica. Afinal, embora demonstrada a impossibilidade da metafísica dogmática, não se segue a impossibilidade de qualquer metafísica¹.

¹ Prefácio da tradução portuguesa, p. XIX.

Contudo, mesmo ciente de suas limitações, a razão humana levada por seu interesse natural se vê “[...] atormentada por questões que não pode evitar”, mas que, por outro lado, não pode responder positivamente suas pretensões por conhecimento porque se assim o fizesse então ingressaria no terreno do supra-sensível, do transcendente (CRP, A VII). A Dialética visa não só expor os conflitos gerados por ilusões transcendentais oriundas daquele insaciável interesse da razão, como visa também solucionar os equívocos gerados por tal interesse. Por isso a Dialética, enquanto lugar de escrutínio dos poderes da maior faculdade cognitiva humana, a razão, é considerada como uma lógica da ilusão, se opondo assim à lógica da verdade (Analítica). Frente ao exposto levantam-se as seguintes perguntas: por que a razão é a sede da ilusão? E no que consiste a ilusão dialética?

Kant percebe que é preciso justificar a razão como sede das ilusões transcendentais e, diferente do que poderíamos pensar, não a faculdade sensível de conhecimento ou o entendimento. Ele *desresponsabiliza* os sentidos como causadores da ilusão porque “os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum” (CRP, B 350). O que ocorre, por exemplo, quando submergimos um bastão na água e ele aparenta estar quebrado é um “desvio” do juízo, influenciado pela imaginação e não um erro de nossa faculdade sensível (a visão). Dessa forma, Kant é bastante enfático ao descartar os “erros empíricos” como sede da ilusão transcendental. Ora, se a sensibilidade não pode ser responsabilizada pelas ilusões e os juízos despontam como responsáveis, então se delineia o entendimento a ter que responder por tais enganos. Contudo, ao nos depararmos com as ilusões dialéticas percebemos que a faculdade do entendimento também não é a causadora. Ao contrário, o uso descomedido de suas regras puras, as categorias, as quais se aplicam apenas à experiência, é que consiste na própria ilusão. É a tentativa de fazer uso transcendente das categorias – para além da experiência possível – que certos princípios² conduzem a ilusões. Por assim dizer, o entendimento e suas regras são vítimas da atitude inadequada da faculdade cognitiva mais elevada. Portanto, é a razão a responsável por sempre e inevitavelmente tentar extrapolar os limites da experiência postulando

² Entre B 356/A 300 e B 358/A 302 Kant explica o que entende por “princípios” e porque a razão é a faculdade desses.

princípios metafísicos como se fossem cognoscíveis *a priori*. Devido a sua natureza, a razão assume o seguinte princípio supremo: “[...] encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” (B 364). Ou seja, em sua tarefa unificante a razão procura subsumir o conhecimento condicionado do entendimento em conceitos incondicionados. Nessa busca, ela identifica não uma, mas três ideias as quais, diga-se de passagem, já haviam sido adiantadas pela metafísica especial wolffiana (HÖFFE, 2005. P. 143), a saber: a unidade absoluta do sujeito pensante; a unidade absoluta da série das condições do fenômeno; e a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral (CRP, B 391/92). Kant aborda os raciocínios dialéticos – ou seja, acreditar que as ideias podem ser conhecidas e que, dessa maneira, ampliam os limites da experiência – respectivamente, nos Paralogismos da razão pura, nas Antinomias da razão pura e no Ideal da razão pura. Os resultados desses estudos da Dialética demonstram que a metafísica dogmática era impossível enquanto ciência porque apregoava o conhecimento daqueles objetos, mas cujas afirmações não se sustentaram quando submetidas à minuciosa investigação. Portanto, ao mesmo tempo em que a Dialética tem uma função negativa para a razão, pois delimita o campo de atuação dessa faculdade, tem, por conseguinte, uma função positiva haja vista que ela aponta um âmbito legítimo para os conceitos genuinamente metafísicos, como afirma Höffe: “as ideias da razão são princípios regulativos da pesquisa empírica, de modo que mesmo os estudos sobre as três ideias do Absoluto (*das Unbedingte*) se relaciona essencialmente com as ciências” (HÖFFE, 2013, p. 43).

Diante desses resultados, é necessário encontrar um substituto que preencha o espaço vazio deixado pela metafísica dogmática. Ciente disso, a razão pura deposita no domínio prático suas esperanças pela obtenção de melhores resultados, afinal, seu interesse em conhecer aquelas ideias se mantém inabalável, não obstante as delimitações de suas capacidades teórico-especulativas.

Em 1784 Kant publica a *Fundamentação* com o objetivo de estabelecer um princípio supremo moral sendo que, para tanto, a ideia de liberdade torna-se decisiva. O autor identifica o princípio supremo da moralidade com a autonomia da vontade, ou seja, a lei moral fundamen-

ta-se na capacidade do sujeito de determinar as máximas de seu agir mediante orientação exclusivamente racional de sua própria vontade. Isso significa que o princípio supremo moral que se origina exclusivamente da razão é, portanto, *a priori*, e por isso também universalmente válido. Dessa maneira Kant reabilita a ideia da razão pura cujo conhecimento foi negado pelo seu uso teórico-especulativo. Noutras palavras, a razão pura alcança o uso legítimo de uma representação incondicionada que consiste num de seus interesses maiores e inevitáveis.

Sem adentrar na polêmica sobre o caminho tomado por Kant para, a partir do conceito de autonomia da vontade, chegar ao princípio supremo moral – até porque não é meu objetivo aqui – o resultado é que as fontes da lei moral são apontadas na *Fundamentação*. Segue-se disso o notório esforço do autor para ratificar os resultados acerca da determinação das bases da moral na Analítica da segunda *Crítica*. Essa empresa efetiva-se através do conceito de *factum* da razão ou, numa só palavra, a consciência da lei moral. Assim fica também estabelecido o primeiro e mais importante elemento do Sumo Bem, a moralidade.

Segundo Kant, o sujeito que pratica ações mediante o princípio supremo moral age moralmente porque as máximas sob as quais seus atos se fundam podem ser universalmente válidas. Dessa maneira, i.é, em agindo moralmente, o sujeito se torna digno de ser feliz. Contudo, ser digno da felicidade não garante a efetivação dela. Noutros termos, ser um sujeito moralmente correto não assegura que sejamos felizes, pois a ligação entre merecimento de felicidade e a própria felicidade não é analítica, quer dizer, a felicidade não se segue imediatamente da moralidade. Por isso, conforme assevera o autor, é necessário postular a ideia de um ser suficientemente poderoso, incondicionado, capaz de distribuir a felicidade conforme dela nos tornamos dignos e, assim, efetivar o Sumo Bem. Trata-se, evidentemente, da ideia de Deus. Dessa forma, assim como em relação à ideia de liberdade, é demonstrado que em seu uso prático a razão pura também obtém melhores respostas as suas reivindicações por uma representação da unidade absolutamente incondicionada do mundo fenomênico. Por conseguinte, é preciso considerar que a alma humana deve ser imortal para que moralidade, enquanto dignidade de ser feliz, e felicidade sejam unidas por Deus, formando assim o Sumo Bem.

Portanto, na Dialética da segunda *Crítica* Kant demonstra que é através de seu uso prático que a razão pura satisfaz seu interesse pelas três ideias da totalidade incondicionada das condições. O Sumo Bem é decisivo nessa tarefa porque mediante ele Kant unifica as três representações do incondicionado num único conceito. Contudo, deve destacar que a resposta positiva aos interesses da razão pura pelo domínio prático não amplia em nada os limites do conhecimento possível. Ao contrário, através do uso prático da razão pura e do Sumo Bem Kant deixa claro aos defensores da metafísica dogmática (especial) que liberdade, Deus e imortalidade da alma dizem respeito ao conhecimento moral e não ao científico.

O SUMO BEM COMO UNIFICADOR DO SISTEMA CRÍTICO-METAFÍSICO KANTIANO

Apresentado até aqui o arcabouço sob o qual assenta o conceito de Sumo Bem e sua relação com as ideias da razão pura – agora postulados práticos –, passemos à etapa crucial desta comunicação, a saber, a defesa da função unificante do sistema crítico-metafísico que aquele conceito (o Sumo Bem) possui.

Primeiramente, urge esclarecer que por “sistema” ou “unidade sistemática” utilizo a definição empregada por Kant desde a *Crítica da razão pura*, onde se lê o seguinte: sistema, ou unidade sistemática, “[...] é o que converte o conhecimento vulgar em ciência [...]” (B 860), sendo que “a arte” de elaborar sistemas se chama arquetônica, a qual unifica uma multiplicidade de conhecimentos mediante uma ideia. A ideia se realiza no sistema através de um esquema. O esquema pode ser empiricamente determinado, formulando assim uma unidade técnica, mas também pode surgir de maneira *a priori* e fundar uma unidade arquetônica (B 861). Em acordo com Kant, a filosofia da razão pura divide-se numa crítica, quando analisa a faculdade da razão a respeito do conhecimento puro *a priori*, e num sistema da razão pura (ciência), i.é, “todo o conhecimento filosófico [...] derivado da razão pura, em encadeamento sistemático [...]” que, por conseguinte, se chama metafísica. Ademais, conclui o autor, o nome de metafísica pode ser atribuído “[...] a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger

tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie [...]” (CRP, B 869).

Em segundo lugar, ao defender que o Sumo Bem consiste no elemento unificador do sistema crítico-metafísico de Kant quero com isso dizer que esse conceito deve ser visto como que tendo um papel fundamental para a relação entre uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes, conforme projeto originário do autor. Se assim o fizer, i.é, se doravante conseguir sustentar o que aqui proponho, então estará aberta uma via para contra-argumentar à diversos autores da literatura especializada que defenderam a inexpressiva importância, ou mesmo a irrelevância do Sumo Bem para a filosofia de Kant.

Em diversas passagens da segunda *Crítica* Kant afirma que o Sumo Bem é o fim último da razão pura em geral, tanto de seu uso teórico-especulativo quanto do uso prático, e que através dele a razão alcança representações do incondicionado às quais lhe despertam constante interesse. Por isso Kant afirma que no uso prático a razão possui certa primazia em relação ao uso teórico. Não porque os postulados reunidos no Sumo Bem ampliam os limites do conhecimento possível, mas porque atribuem “realidade objetiva às ideias da razão especulativa em geral [...] e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar” (CRPr, A 238).

Ao atribuir o *status* de fim último da razão pura ao Sumo Bem Kant está assim adentrando noutra terreno de sua filosofia: o da teleologia moral. Todas as principais obras de Kant guardam espaço para investigar a teleologia, o que revela atenção do autor a esse campo de estudo (HÖFFE, 2005, p. 292). Não obstante, é somente em sua última *Crítica* (1790) – principalmente na segunda parte, a *Crítica da faculdade de julgar teleológica* (CFJ, A 265) – que Kant se concentra em perscrutar a teleologia, buscando fundamentar um princípio *a priori* sob o qual possa entender o constante interesse da razão humana por fins. Em outras palavras, a investigação teleológica levada a cabo por Kant na terceira *Crítica* visa satisfazer os anseios da razão humana por uma unificação das duas instâncias da causalidade: a da natureza e a da liberdade. Assim, é legítimo ver esse trabalho de Kant como que encerrando a filosofia crítica na medida em que por meio da análise da

faculdade de julgar o autor visa conectar os dois usos da razão pura: o teórico-especulativo, que compreende o domínio da natureza, e o prático, que compreende o terreno da liberdade (CFJ, A XII).

Kant define a faculdade de julgar como “a faculdade de pensar o particular como contido no universal” (CFJ, A XXV). Essa faculdade divide-se em duas: faculdade de julgar determinante e faculdade de julgar reflexionante. A primeira subsume o particular em um universal dado (uma regra, um princípio ou uma lei), ao passo que a segunda deve encontrar o universal para o particular fornecido (CFJ, A XXVI). Em outras palavras, a faculdade de julgar determinante, a partir de leis *a priori* fornecidas pelo entendimento subsume (admite, integra) casos particulares sob uma lei, uma regra ou um princípio, subordinando assim aqueles particulares da natureza num universal. Por outro lado, a faculdade de julgar reflexionante “tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal” e, para tanto, precisa que ela mesma se dê (heautonomia) um princípio *a priori* da unidade do múltiplo (CFJ, A XXVI).

Cabe salientar, que o juízo reflexionante não é universal já que, se assim fosse, seria determinante (CAYGILL, 2000, p. 209). Contudo, ele é objetivo, não subjetivo, haja vista que é o sujeito racional que o projeta na experiência (na natureza) (FERRAZ, 2009, p. 94). O princípio de finalidade, “que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexionante” (CFJ, A XXVIII), outra coisa não é do que a conformidade a fins da natureza. O princípio de conformidade a fins nos permite pensar a natureza como se tudo ocorresse segundo um fim. Além disso, de acordo com Ferraz (2009, p. 102), a distinção entre os dois tipos de juízos, determinante e reflexionante, demonstra claramente que a faculdade de juízo teleológica não integra a ciência da natureza, “visto que esta [a ciência natural] faz uso de princípios determinantes que, em última instância, fundamentam-se objetivamente na própria natureza”. Portanto, a *Crítica da faculdade de julgar* se ocupa, primordialmente, dos juízos reflexionantes. Tais juízos dividem-se em estético e teleológico. Passo agora à análise do juízo reflexionante teleológico e sua relação com a tese principal desta comunicação.

JUÍZO REFLEXIONANTE TELEOLÓGICO E O SUMO BEM.

Na primeira parte da Analítica da Crítica da faculdade de julgar teleológica Kant discorre sobre os dois âmbitos de causalidade, a natural e a teleológica. Enquanto que a causalidade natural é considerada como que “operando” a partir de um simples mecanismo, por outro lado, mediante “um tipo especial de causalidade”, a teleológica, ajuizamos a respeito da natureza como se ela tivesse um fim, como se fosse organizada. Ou, dito nos termos de Kant, “pensamos a natureza *tecnicamente*” (CFJ, B 270). Extrapolamos explicações meramente descritivas (sobre o “como”) e atribuímos uma intencionalidade, um propósito (“o porquê das coisas”) à natureza devido a nosso ímpeto de estabelecer uma unidade explicativa da natureza e, dessa forma, “completar a insuficiência” das leis mecânicas (natureza) (CFJ, B 308). Isso decorre por ajuizarmos de modo reflexionante, i.é, sob o ponto de vista de um princípio regulativo, e não mediante um juízo determinante, constitutivo (CFJ, B 301). A situação se compara aquela do terreno do uso teórico em que a razão pura irrevogavelmente tenta conhecer objetos localizados para além dos limites da experiência, as ideias ou postulados. Assim como o referido contexto da primeira *Crítica*, no qual a razão redundou em antinomias e necessitou de uma Dialética para desfazer suas ilusões, agora na terceira *Crítica* ocorre o mesmo, i.é, a razão (CFJ, B 315) precisa esclarecer que,

[...] entre as máximas de explicação mecânica e teleológica (técnica) da natureza repousa assim na confusão de um princípio da faculdade de juízo reflexiva como a da determinante, e da *autonomia* da primeira (que possui validade meramente subjetiva para ao nosso uso da razão a respeito das leis particulares da experiência) com a *heteronomia* da outra, a qual se tem que orientar segundo as leis (universais ou particulares) dadas pelo entendimento (CFJ, B 318/19).

A solução da Dialética da faculdade de julgar teleológica também é similar às soluções das Dialéticas das *Críticas* anteriores, pois ao invés de refutar a tese ou a antítese Kant demonstra que é possí-

vel a coexistência de ambas. Afinal, tese e antítese³ dizem respeito à faculdades de julgar diferentes, respectivamente: à determinante e à reflexionante. No caso específico da Dialética da terceira *Crítica* tanto o ajuizamento mecânico do mundo quanto o teleológico são possíveis. Na verdade, eles se complementam (CFJ, B 351 – 354 e § 78, B 361), desde que considerados sob o ponto de vista da faculdade de julgar reflexionante (CFJ, B 358). Sobre isso, diz Kant:

Ora na verdade o princípio do mecanismo da natureza e o da causalidade da mesma segundo fins articulam-se, num e mesmo produto da natureza, num único princípio superior e dele decorrem em conjunto, porque doutro modo não poderiam subsistir em conjunto na consideração da natureza.

A esse único princípio unificador de ambas as causalidades Kant denomina “supra-sensível” ou, noutras palavras, o princípio da conformidade a fins da natureza (CFJ, B 358, 361). Contudo, segue o autor, como tal princípio da conexão entre as dimensões causais não está fundado “nem no mecanismo, nem na ligação de fins, mas sim no substrato supra-sensível do qual nós nada conhecemos” (CFJ, B 362), ele só pode estar assentado num entendimento superior ao humano. (Deve-se abrir um parêntese aqui para lembrar que o princípio da conformidade a fins não amplia nosso conhecimento da natureza, pois é apenas um princípio regulativo).

Ora, como demonstrado acima o princípio reflexionante da finalidade, conformidade a fins, permite a conexão entre a natureza e sua finalidade. Além disso, dessa unificação entre causalidade natural e causalidade teleológica deriva, segundo Kant, um fim último da natureza, a saber, o homem (CFJ, B 382/83). Cabe destacar que, de acordo com o autor, o homem é o fim último da natureza. Todavia, é da capacidade do homem de pôr para si mesmo fins, através de sua liberdade, que ele se torna o fim último da natureza, i.é, de utilizar a natureza como meio de cultura. Ademais, o homem é também o fim terminal do mundo: “Um *fim terminal* é aquele que não necessita de nenhum outro

³ Cf. CFJ, B 314/15: “Tese: toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas. Antítese: alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis simplesmente mecânicas”,

fim como condição de sua possibilidade” (CFJ, B 396). Ou seja, o fim terminal é incondicionado (CFJ, B 397).

Ora, para ser um fim terminal da criação o homem precisa agir moralmente a ponto de se tornar digno da felicidade, podendo, com efeito, vislumbrar que tal dignidade seja efetivada, ou seja, que o Sumo Bem seja realizado. De acordo com Kant, o fim subjetivo humano (a felicidade [o Sumo Bem]) é a “condição única sob a qual a sua existência pode coexistir com um fim terminal” (CFJ, B 412).

Assim, Kant considera que a teleologia conduz à teologia. Porém, não se trata de uma teologia qualquer, mas sim de uma teologia moral.

Por conseguinte, como afirma Kant (CFJ, B 414), postulamos a existência de um ser supremo, onisciente, sumamente bom e justo, eterno e onipresente. Trata-se, nada mais nada menos, do que a ideia do sumo bem originário (destacado por Kant no Cânone da CRP). Postulamos essa ideia a partir da autonomia da vontade. Ou seja, a liberdade, enquanto única ideia cuja realidade é objetiva (embora prática), nos faz postular a existência de Deus e de um mundo futuro como condições de possibilidade do Sumo Bem. Nesse sentido, cabe destacar por fim, que Kant admite a possibilidade de existirem outros fins terminais físicos no mundo, como o Sumo Bem. Portanto, agora torna-se mais inteligível a afirmação da *Religião dentro dos limites da simples razão*, onde se lê que “a moral conduz, inevitavelmente, à religião” (AK VI, 5).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste ensaio buscou-se demonstrar que o Sumo Bem possui uma relevante função na totalidade da filosofia crítica de Kant. Pois, ao mesmo tempo em que esse conceito dá sentido às ideias da razão pura – respondendo o “para que tais ideias?”, i.é, propondo um fim a elas – ele abre caminho para que a filosofia de Kant passe da fase crítico-metafísica à fase que denominarei aqui, por falta de melhor termo, de “doutrinal”. Entendo pelo que chamo de “fase doutrinal” da filosofia de Kant como aquela observada em seus trabalhos sobre história, teologia moral e pedagogia, por exemplo. Nesses trabalhos Kant não está mais colocando as coisas em seus devidos lugar (crítica), mas a partir daquelas determinações e esclarecimentos ele passa

a construir sua própria visão de mundo, ou seja, sua doutrina filosófica. Nesse sentido, conforme penso ter esclarecido acima, o conceito de Sumo Bem é fundamental, pois é através dele que a razão pura satisfaz seus interesses em conhecer (mesmo que prático) uma totalidade incondicionada e, por conseguinte, avançar a outros níveis de investigação metafísica (prática).

REFERENCIAS

BECK, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The university of Chicago Press, 1966.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral e revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2000.

FERRAZ, Carlos Adriano. "Acerca do papel do juízo teleológico na realização do sumo bem moral em Kant". In: *Studia Kantiana*, nº 9, dez. 2009.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1990.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1992.

SILBER, John. "The importance of the Highest Good in Kant's ethics". In: *Ethics*, vol. 73, nº 3. 1963.

Os Dois Momentos da *Alfklärung* em Kant

Regina Lúcia de Carvalho Nery

Universidade Federal do Pará

A *Alfklärung* ou o Esclarecimento em Kant constitui dois grandes momentos em seu sistema de pensamento: o esclarecimento intelectual e o esclarecimento moral. Essas duas formas de esclarecimento se completam e constituem uma unidade teórico-prática que é formada pelas duas primeiras críticas kantianas: a crítica da razão pura e a crítica da razão prática. Demonstrar como o esclarecimento intelectual e moral, aparecem, respectivamente, nessas duas primeiras críticas, estabelecendo suas relações e distinções, evidenciando esses dois momentos como uma unidade teórico-prática da *Alfklärung* em Kant, é o desafio nesse trabalho de mestrado em filosofia.

Assim, o trabalho começa com a constatação de que em seu opúsculo *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento? (Alfklärung)”*, Kant não distingue com precisão entre o esclarecimento teórico e o esclarecimento moral, ainda que essa distinção esteja implícita na elucidação que faz da maioridade no homem, e que ele apresenta em dois momentos: 1. Exortando à “decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!*” (*ousar saber*), o que exige “fazer uso de teu próprio entendimento”, e isso, como ele diz, “é o lema do esclarecimento [Aufklärung]; e, 2. Ressaltando a condição para o exercício maduro do entendimento, afinal: “Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre

tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões”. (Kant, 1974, p. 104).

Em um ensaio intitulado “Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?”, Rubens Rodrigues Torres Filho afirma que a questão tratada não é “apenas de teoria”, embora o Esclarecimento seja diretamente ligado à popularização da ciência no século XVIII, mas é, também, uma questão “de ética”. Assim, há um desdobramento daquilo que Kant chama de *Aufklärung*, fato que se pode observar no uso de dois termos que às vezes parecem sinônimos, embora não tenham o mesmo sentido: entendimento e razão. Deve-se fazer uso do próprio “entendimento” sem a tutela de outrem, e fazer um uso público da própria “razão”.

Portanto, por mais que Kant não distinga claramente entre esclarecimento teórico e moral, essa distinção existe e precisa ser compreendida corretamente como condição para o entendimento da *Aufklärung*, pois, ao contrário do que se possa pensar, o esclarecimento teórico não implica, necessariamente, no esclarecimento moral. Assim, a questão da *Aufklärung* em Kant, como mostra sua intenção ao escrever sobre o assunto, não é algo tão simples de ser compreendido, afinal, como diz o filósofo, há uma diferença entre esclarecimento [*Aufklärung*] e ser esclarecido [*Aufklärer*]: “Se for feita então a pergunta: vivemos agora em uma época esclarecida (aufgeklärt)? a resposta será: não, vivemos em uma época de esclarecimento (Aufklärung)”. (Kant, 1974, p. 112). Por essa razão, é preciso definir, da forma mais precisa que permitem os textos de Kant, o que é “Esclarecimento” e como seu conceito se desdobra em Esclarecimento teórico e moral.

Por essa razão, é preciso definir, da forma mais precisa que permitem os textos de Kant, o que é “Esclarecimento” e como seu conceito se desdobra em Esclarecimento teórico e moral.

Os textos que nos falam sobre o conceito de Esclarecimento (*Aufklärung*), por levar em conta principalmente a necessidade de combater a superstição e a ignorância, associam esse movimento intelectual, antes de tudo, à ciência. No começo de seu livro *A filosofia do Esclarecimento*, Ernst Cassirer cita uma passagem do *Ensaio sobre os elementos da filosofia*, de D’Alembert em que este escreve:

“Nossa época gosta de ser chamada a *época da filosofia*. De fato, se examinamos sem preconceito algum a situação atual de nossos conhecimentos, não poderemos negar que a filosofia realizou entre nós grandes progressos. A ciência da natureza adquire dia por dia novas riquezas; a geometria amplia suas fronteiras e leva sua tocha aos domínios da física, que lhe são mais caros, etc” (Apud Cassirer, p. 17).

Em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer seguem a mesma tendência quando desenvolvem “O conceito de Esclarecimento” ao encontrarem sua origem no projeto filosófico-científico de Francis Bacon (Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 19 a p. 52).

Apesar disso, Cassirer, ao falar da obra de Rousseau, diz-nos que ele é “um autêntico filho da Ilustração quando a combate e a supera”, e que Rousseau faz oposição à visão intelectualista dos iluministas de sua época, inclusive ao seu amigo D’Alembert, sendo por essa razão que influenciou filósofos como Kant. Assim, escreve Cassirer: “Rousseau não destruiu o mundo da Ilustração, e sim deslocou seu centro de gravidade. Com essa façanha intelectual preparou, como nenhum pensador do século XVIII, o caminho para Kant” (p. 303). O deslocamento do centro de gravidade de que fala Cassirer é a passagem da visão intelectual à visão moral de Esclarecimento, tendência que não seria apenas de Rousseau, e sim de Kant, também.

No escrito de Kant sobre o assunto, *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* (*Aufklärung*), percebemos a presença desses dois sentidos, embora, como já nos aponta Cassirer, a ênfase kantiana nesse texto seja moral. Por isso, distinguir esclarecimento teórico e moral em Kant é fundamental para compreender o que ele, mas também os pensadores de sua época têm em mente quando tratam dessa corrente de pensamento. Além disso, ajuda a entender como ele mesmo se sente ligado à corrente iluminista, uma vez que sua imagem já era, naquele tempo, a de um pensador iluminista.

Na obra de Cassirer sobre o Esclarecimento o autor destaca sempre a dificuldade de abordá-lo em função de sua heterogeneidade. Primeiro porque estamos falando de um movimento que se enraíza em vários países que, por sua vez tem uma tradição intelectual diferenciada. A Inglaterra, por exemplo, que era a terra do maior inspirador do

movimento tem uma tradição empirista historicamente consolidada, enquanto isso, a França e a própria Alemanha de Kant, deram outro rumo à história de seu pensamento. Além disso, como se sabe, cada filósofo costuma desenvolver sua obra de um jeito próprio, mesmo que pertença a uma mesma linha geral de pensamento. Por isso, Cassirer afirma que o Esclarecimento não pode ser reduzido a uma “suma de doutrinas particulares” já que é um “movimento de vai-e-vem, de flutuação incessante” (p. 13).

A mesma coisa pode ser dita sobre o problema que está sendo proposto, afinal, embora na *Aufklärung*, a questão teórica e a questão prática estejam relacionadas, não são a mesma coisa e, portanto, precisam ser devidamente compreendidas para que se tenha um correto entendimento, em particular, no pensamento de Kant. Se, em todo caso, essa distinção tem que ser feita em um mesmo autor, e por isso não pode ser desconectado do mesmo sistema por ele concebido, podemos mostrar que a diferença corresponde a momentos de um mesmo processo, em que um (moral) envolve e determina o outro (teórico). E abordar o esclarecimento teórico e moral em Kant como dois momentos distintos dentro de sua concepção de *Aufklärung*, é fundamental para entender o seu sistema de pensamento.

Kant foi o filósofo do esclarecimento, da *Aufklärung* e como tal, confiava no poder da razão humana para retirar o homem de sua menoridade intelectual e moral, conforme ele mesmo expressa na abertura de seu texto:

Esclarecimento [<Aufklärung>] *é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [<Aufklärung>]. (Kant, 1974, p. 100).

Ser menor intelectualmente significa não pensar por si mesmo, o que para Kant quer dizer, viver na total heteronomia, tanto intelectual quanto moral. No primeiro caso, isso se deve a uma subordinação do entendimento na determinação das coisas do mundo e, no segundo,

a fraca disposição para fazer escolhas e deliberar com independência sobre nossas ações, exercitando a liberdade. A menoridade intelectual, portanto, é não fazer uso do entendimento e a menoridade moral é não fazer uso da liberdade sob a regência da razão.

Nesse sentido, a razão em Kant é, como em Aristóteles, uma forma livre de pensar a que está imediatamente ligada a vontade. Isso torna o homem responsável e exige dele bem mais do que se espera de um animal, um animal racional. Por isso Kant afirma:

O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*<Aufklärung>*]. (Kant, 1974, p. 100).

Assim, Kant expressa também a menoridade moral pela falta de vontade, medo, preguiça ou covardia de exercitar a capacidade de pensar livremente, sem tutelas, de escolher por si mesmo, fazendo uso público da razão como ele afirma: “o uso *público* de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [*<Aufklärung>*] entre os homens”. (Kant, 1974). Por isso, Kant explica que ainda não vivemos em uma época esclarecida, mas:

“... vivemos em uma época de esclarecimento [*<Aufklärung>*]. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [*<Aufklärung>*] geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [*<Aufklärung>*]” (Kant, 1974, p. 112).

Se a *Aufklärung*, o esclarecimento, é um processo de emancipação intelectual e moral, o fato é que não há uma relação automática entre uma coisa e outra, afinal, diferente do que pensavam muitos de

seus contemporâneos, Kant não crê que o simples desenvolvimento do intelecto e da ciência produza o aperfeiçoamento moral dos homens. Isso nos exige uma investigação especial, mostrando o lugar particular ocupado por Kant na história do Esclarecimento moderno.

Por essa razão, a Aufklärung em Kant será tratada nesse trabalho em dois momentos distintos: O Esclarecimento Teórico, com base nas obras *Crítica da Razão Pura* e *Os Progressos da Metafísica* e O Esclarecimento Moral, com base na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tendo como chave dessas leituras as obras de Ernest Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo* e de Rubens Rodrigues Torres Filho, *Ensaio de Filosofia Ilustrada*.

A questão do Esclarecimento em Kant é abordada por seus principais interpretes pela importância que tem na obra do autor e na filosofia. Contudo, o desdobramento do Esclarecimento em teórico e moral não é examinado por seus interpretes, mas aparece em suas obras como pano de fundo. Esse é o caso dos autores que são chave de leitura nessa pesquisa, eles tocam na questão, referem-se a ela, mas não a examinam como se pode verificar na obra “*Ensaio de Filosofia Ilustrada*” de Rubens Rodrigues Torres Filho, em uma passagem em que ele comenta a concordância de pensamento de Kant e Mendelssohn em resposta à pergunta o que é Ilustração?

“A concordância que de fato se verifica no essencial (sobretudo na ênfase dada ao caráter ético, não simplesmente teórico, do esforço de ilustrar, na sua vinculação com a destinação da totalidade da humanidade e na distinção crucial entre o homem como ser humano e como cidadão), não é, entretanto ditada pelo acaso. Está inscrita, de antemão, no próprio sentido da pergunta. O que se quer saber, de fato, é *quem* é a Ilustração: em que nome ela fala” (Torres Filho, 1987, p. 86).

Do mesmo modo, verifica-se na obra de Ernest Cassirer *A Filosofia do Iluminismo*, no texto “*A Ideia de Religião*”, em que ele, ao tratar da filosofia do Iluminismo, destaca o papel da razão dizendo:

“Por esse lado, uma vez mais se manifesta, portanto, que os valores intelectuais puros são progressivamente sentidos como insuficientes. A verdade da religião não pode ser estabelecida

segundo critérios puramente teóricos: não se pode decidir sobre o seu valor pondo de parte a sua eficácia moral” (Cassirer, 1994, p.230).

Em outro texto, intitulado “A Tragédia da Cultura”, Cassirer, a respeito da influência que Rousseau exerceu sobre Kant e da questão da felicidade, afirma:

“Através de Rousseau, Kant vê-se liberto do puro intelectualismo e dirige-se para um novo caminho. Não acredita mais que o desenvolvimento e o refinamento da cultura intelectual possam resolver todos os enigmas da existência e todos os males da sociedade humana. A simples cultura do entendimento não consegue fundamentar o valor mais alto da humanidade; ela tem de ser regulada e refreada por outras forças. Mas mesmo quando o equilíbrio moral-espiritual é alcançado e o primado da razão prática é assegurado em detrimento do da razão teórica, permanece vã a esperança de que, por esse meio, possa ser apaziguada a ânsia de felicidade do homem” (Cassirer, 2004, p. 137).

Assim, como se vê, o exame do desdobramento do Esclarecimento em teórico e moral é uma lacuna nos principais interpretes de Kant, aparecendo em suas obras apenas como dimensões distintas do Esclarecimento sem, no entanto receber um estudo cuidadoso.

Nesse sentido é importante determinar historicamente o conceito de Esclarecimento em Kant para que se possa situar a visão teórica e prática desse movimento intelectual do século XVIII, distinguindo e definindo de um modo preciso, na concepção filosófica de Kant, o que o liga teoricamente e, em seguida, moralmente, ao Esclarecimento.

Para tanto, o conceito de Esclarecimento em Kant, bem como seu desdobramento teórico e moral precisa ser determinado histórica e sistematicamente, pela leitura e análise de suas obras e de alguns dos seus principais interpretes, como os já citados. Isso fornece a base necessária para situar os dois momentos da Aufklärung na concepção filosófica de Kant, definindo e distinguindo esses momentos de modo a mostrar como Kant se liga a eles.

Assim, inicialmente, as leituras de Kant e de alguns representantes clássicos do pensamento moderno, como Hume, Voltaire e Rousse-

au, formam o quadro histórico e filosófico em que emerge o Esclarecimento, cotejando as passagens que melhor permitam determinar com precisão o seu conceito e as indicações para as perspectivas teóricas e prática desse movimento intelectual no século XVIII.

A relação de Kant com a tradição do Esclarecimento e seu desdobramento teórico e moral será tradada em duas etapas: primeiro, nas obras que enfatizam o reconhecimento kantiano da importância da ciência moderna para a renovação das discussões metafísicas (*Crítica da razão pura*, *Prolegômenos e Os progressos da metafísica*, principalmente) e, posteriormente, nas leituras das obras de interesse moral, que além da *Crítica da razão prática e da Fundamentação da metafísica dos costumes*, inclui *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?* constituindo o trabalho em quatro capítulos: I- Kant e o Conceito Moderno de Esclarecimento; II- O Esclarecimento Teórico; III- O Esclarecimento Moral e IV- A Unidade dos Dois Momentos da *Aufklärung* em Kant.

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 1994.
- _____. *A Tragédia da Cultura*. Philosophica, 23, Lisboa, 2004, pp. 137-158
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Textos Seletos*. Petrópolis. Editora Vozes, 1974.
- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985.
- TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1987

Pensando a legitimidade na lei jurídica na filosofia política kantiana

Rodrigo Luiz Silva e Souza Tumolo
Mestrando pela FFLCH/USP

I. INTRODUÇÃO

Minha intenção aqui é tecer alguns breves comentários sobre os elementos mais básicos que necessitamos para pensar o problema da legitimação da lei jurídica nos seguintes termos: como conciliar a aparente tensão entre a lei jurídica fruto do republicanismo (portanto fruto de uma necessária representatividade política) ao princípio de autonomia? Esta breve exposição é uma seleção dos pontos mais significativos da questão¹.

II. ELEMENTOS BÁSICOS PARA SE PENSAR A POLÍTICA²

Em primeiro lugar, creio que seja coerente mapear o lugar da política dentro da filosofia prática kantiana: a política «*Politik*» deve ser entendida como a doutrina do direito em sua aplicação, isto é, enquanto sua prática «*praxis*». A moral «*Moralität/Moral*», ramo puramente teórico, é composta pela articulação da ética «*Ethik*» e da doutrina do

¹ Agradeço sinceramente à FAPESP pelo apoio generoso em minha pesquisa.

² Referir-me-ei aos textos kantianos para efeitos de localização. Dos trechos correspondentes às citações de acordo com o esquema a seguir:

- *Crítica da Razão Pura* como *KrV*, seguido da indicação A ou B (primeira ou segunda edição respectivamente) e a paginação original segundo a organização da Academia;

direito «*Rechtslehre*»; logo, a política também é abarcada pelo leque da moral. Isso tem a ver com o estabelecimento do duplo ponto de vista na *Crítica da Razão Pura*³, na divisão entre leis naturais e leis da liberdade — estas últimas, como se refere Kant, são as chamadas “leis morais” «*moralischen Gesetze*»⁴. Ética e direito têm a ver, portanto, com se poder pensar a liberdade como liberdade interna (aquela cuja relação é entre o sujeito e si mesmo) e liberdade exterior (cujas ações do sujeito podem afetar outros ao seu redor).

É interessante recuperar a noção de “ideia”⁵: a ideia é uma noção «*notio*», o tipo mais puro de conceito do entendimento, portanto o mais próximo da perfeição. A ideia não precisa ser (e talvez nunca seja) atualizada — permanece tendo finalidade reguladora para a realidade: ainda que irrealizável integralmente, deve-se perseguir sua perfeição utilizando-a como fonte de inspiração o mais que se puder a fim de sempre melhorar o que está aí. Kant apresenta então algumas ideias políticas; talvez as mais significativas para o momento sejam a república e o contrato social.

Há que se ter em mente também outras diferenças fundamentais entre a ética e o direito: a ética centra-se pela moralidade da ação (a ação para ser boa deve ter um motivo «*Bewegungsgrund*», deve vir da disposição «*Gesinnung*» da vontade «*Wille*» em agir por dever «*aus Pflicht*» e não em vista de um propósito «*Absicht*» a ser alcançado posteriormente). O direito tem a ver com limitar o arbítrio «*Willkür*» em sua ação exterior, de modo a fazer coexistir a liberdade de cada um segundo leis universais. O direito, portanto, centra-se unicamente quanto à legalidade «*Gesetzmäßigkeit*» das ações.

• *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* como Gr., seguido de “Ak.” e da respectiva paginação original segundo a organização da Academia;

• *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria mas nada vale na prática* como Theo. Prax., seguido da indicação A ou B (primeira ou segunda edição respectivamente) e a paginação original da edição de Wilhelm Weischedel (Insel Verlag, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft);

• *À paz perpétua* como ZeF, seguido da indicação A ou B (primeira ou segunda edição respectivamente) e a paginação original da edição de Wilhelm Weischedel (Insel Verlag, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft);

• *Doutrina do Direito* como Rechts, seguido de “Ak.” e da paginação original segundo a organização da Academia.

³ Cf. KrV, B472/473 (exposição sobre a terceira antinomia — quanto à causalidade).

⁴ Cf. Rechts, Ak. 213.

⁵ Cf. KrV, B368-390 e B595-610. Cf. também TERRA, R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995, pp. 15-25.

III. PROBLEMATIZANDO A QUESTÃO: A REPÚBLICA

O primeiro artigo d' *À paz perpétua* estabelece que “a constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (ZeF, B20), cabe agora compreender o significado de república. Creio que haja dois pontos que merecem comentários aí. O primeiro deles é que, por república, Kant pensa um regime de governo⁶ obrigatoriamente representativo, pois o conceito mesmo de republicanismo pressupõe a separação de poderes; o segundo comentário é que a república é orientada pela ideia do contrato social e pelo que os ingleses chamam de império da lei «*rule of law*», de maneira que se assemelha ao que hoje chamamos de “Estado Democrático de Direito” (que, por sua vez, é bastante diferente do que Kant compreende por democracia, ligado à concepção clássica de democracia direta). Kant afirma que “toda forma de governo que não é *representativa* é propriamente uma *não-forma*” (ZeF, B 26): a democracia direta e o despotismo autocrático são, ao cabo, formas gêmeas, ambas necessariamente nocivas. Por quê? A resposta me parece indicar para que nesses dois tipos de governo não há distinção entre quem faz a lei e quem a aplica, havendo excessos e parcialidade (portanto tirania), apontando necessariamente para o vazio institucional do direito público — é um contrassenso⁷ pensar direito público sem instituições públicas independentes que o garantam.

A república deve ser constituída. É interessante notar o quanto o pensamento kantiano tem um viés jurídico: a saída do estado de natureza e a entrada em um estado civil-legal não é necessariamente

⁶ Regime de governo é diferente de forma de soberania: o regime de governo expressa o modo como o Estado é constitucionalmente organizado — ou é *despótico* (quem faz as leis é também o executor) ou é *republicano* (quem faz as leis é diferente de quem as executa). Já a soberania de um Estado corresponde a quem detém o poder e pode ser de três formas — somente um, somente alguns ou todos detém o poder.

⁷ Pensar essa questão pelo viés da democracia direta exige um retorno ao *Contrato Social* do Rousseau: um dos ganhos foi mostrar que o soberano (o povo reunido) não deve se relacionar diretamente com o indivíduo, mas mediadamente por meio de um magistrado que vai conformar o caso particular à forma da vontade geral expressa na lei jurídica; se acontecesse, o resultado seria uma opressão. Kant mostra a preocupação com essa opressão também, mas mostra-se igualmente preocupado em pensar o direito como império da lei: institucionalizado. Se o soberano (entendendo-se o soberano como o povo reunido ou mesmo como o déspota autocrata) relaciona-se direta e particularmente com o indivíduo, não há como se falar em instituições públicas independentes sob o império da lei — mas de uma lei instável que muda conforme o caso.

a saída da barbárie rumo à paz, mas sim a instituição de um direito público «*öffentliche Recht*» com primazia sobre o sistema de direito privado «*natürliche Recht*» até então vigente. É a instituição um direito garantido por instituições públicas. O problema do direito passa a ser, como sistema que rege a interação entre indivíduos socialmente ligados, expresso em termos kantianos, fazer com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos demais — essa fórmula é por vezes referida como *princípio de justiça* ou *princípio do direito*⁸. Com essa forma de rearranjo dos termos, Kant consegue dar força ao argumento do contrato social e evita o problema de sua justificação ser uma petição de princípio: como poderia um amontoado de gente bárbara reunir-se, ordenar-se civilmente à maneira do direito de sorte a fundamentar algo antes mesmo que tivessem sequer a ideia daquilo que estavam prestes a instituir? Esse foi o problema levantado contra Hobbes e que, contudo, a solução mais coerente de haver vários direitos privados (acordos e autoridades pré-civis) que devem ser substituídos por instituições públicas consegue evitar. Destarte, cabe destacar que o direito kantiano também tem sua especificidade: há uma ideia de direito de um lado e sua realização como direito positivo por outro. A ideia de direito é reguladora (como toda ideia) e deve servir de inspiração para o direito positivo; há, portanto, uma primazia do Direito Natural «*Naturrecht*» sobre o direito positivo. A fonte de toda ideia de direito deve ser o contrato originário, que traz consigo os três princípios republicanos: a igualdade original, a liberdade de todos e sua dependência a uma mesma legislação comum sem exceções. Descortina-se então o que poderíamos considerar a primeira solução para o problema da legitimidade da lei jurídica: a ideia do contrato social como pedra de toque para toda legislação, pois “obriga todo legislador a fornecer as suas leis *como se elas pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro e a considerar todo súdito, enquanto quer ser cidadão, *como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade*”⁹. Essa solução, contudo, ainda não é definitiva: atenta-se apenas para o ponto de vista do legislador; o problema da tensão entre o princípio da autonomia e a lei jurídica fruto da representação republicana permanece.

⁸ *Theo. Praxis*, A233-234 e *Rechts*, Ak. 230-234.

⁹ *Theo. Praxis*, A250, *grifos meus*.

IV. PROBLEMATIZANDO A QUESTÃO: O ALARGAMENTO POLÍTICO DO REINO DOS FINS

Há outra maneira de se pensar a justificação do direito: pela via do reino dos fins¹⁰, via esta que me parece merecer uma dose de cautela e por razões simples. A mais elementar delas é que se pode facilmente confundir-se transpondo-se conceitos metafísicos da ética para o campo político-jurídico sem se atentar para as especificidades de cada um — a ética como campo da liberdade interna e o político-jurídico como campo da liberdade externa; a ética como campo teórico e o político-jurídico tendo de lidar com o problema de mediar a teoria à prática. Como conciliar essa transposição sem deturpar o pensamento kantiano¹¹?

Acredito que seja oportuno agora um breve apanhado de alguns elementos da moral kantiana: as máximas, o teste de universalização e algumas formulações do imperativo categórico (especialmente a quarta e a quinta formulações — da autonomia e do reino dos fins). A máxima é apresentada formalmente como o “princípio «*Grundsätze*» subjetivo do agir”, prefiro tratá-la expressa o princípio pessoal que o sujeito põe para si a fim de guiar suas ações em um âmbito mais alargado da vida — acompanho Bittner¹² na diferenciação fundamental entre uma simples regra que o sujeito se dá (como “devo acordar cedo todos os dias”) e a máxima (que tem um caráter mais subjetivo, ligado à consciência do sujeito e se orienta para os atos mais decisivos da maneira de viver do sujeito — como “devo ser sempre sincero em meu agir”). O teste de universalização da máxima é um procedimento de comparação do princípio subjetivo que o sujeito escolhe para guiar suas ações (a máxima) com o princípio objetivo da razão: se o sujeito pode desejar que sua máxima se torne uma lei universal, então sua máxima se converte (ou é reconhecida) em uma lei prática. O teste de universalização da máxima não é, senão, a primeira formulação do imperativo categórico: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo

¹⁰ Cf. NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 20-28.

¹¹ Cf. FLIKSCHUH, Katrin. “Kant’s Kingdom of Ends: metaphysical, not political”. In: TIMMERMANN, J. *Groundwork of the Metaphysics of Morals – a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

¹² Cf. BITTNER, R. “Máximas”. In: *Studia Kantiana*, vol. 5, 2004, pp. 7-25.

tempo querer que ela se torne uma lei universal”¹³. Esse é o processo legitimatório no campo na ética, pois o imperativo categórico desvela a autonomia: as diversas formulações do imperativo categórico apontam sempre para o mesmo, apenas a ênfase para algum elemento muda de uma formulação para a outra e é na quarta formulação que o princípio supremo da moralidade fica mais evidente — autonomia é a ideia da vontade de todo ser racional como universalmente legisladora, portanto o que torna o sujeito autônomo é sua própria capacidade de ser o autor da lei que ele decide se sujeitar (autolegislação).

A tensão original desta investigação põe-se clara agora: se esse é o princípio de autonomia, como harmonizar isso à lei jurídica do ambiente republicano — que é fruto de uma representação? Se, como diz Kant, toda forma de governo não-representativa não é uma forma de governo, como ser livre, autônomo no sentido político-jurídico?

Até então, as formulações do imperativo categórico trouxeram ou apenas a pura forma (caso da primeira formulação que é tida como canônica e usada como teste de universalização da máxima) ou apenas tratou da matéria (caso da terceira formulação, que estabelece o homem como ser dotado de razão e portanto um fim em si mesmo). A última formulação do imperativo categórico traz a determinação completa e uma outra novidade: a vontade autolegisladora em relação com outros fins — outras vontades autolegisladoras e seus fins. Essa ligação sistemática de fins, que Kant chama reino dos fins, é o que fornece a base para se pensar o início das relações jurídicas. Essa via de se tomar o reino dos fins como um conceito político me parece ter início com os esforços de John Rawls¹⁴ em recuperar a moral kantiana, sendo fácil estabelecer paralelos entre a exposição kantiana de agentes legislando a lei moral para si mesmos no reino dos fins e o ideal de Rawls de uma sociedade liberal bem ordenada, formada por uma comunidade de co-legisladores que alcançam um acordo razoável de princípios de justiça¹⁵. Para se compreender a mudança de interpretação sugerida por Rawls, temos que compreender que sua leitura do reino dos fins

¹³ Gr., Ak. 421.

¹⁴ Cf. RAWLS, J. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

¹⁵ Cf. Katrin Flikschuh, 2009, p. 119.

se inicia como um problema bem pontual de discordância de tradução do alemão para o inglês:

O que traduz melhor as palavras de Kant “zuzammenstimmen ... zu einem möglichen Reiche der Zwecke” não é “harmonizar-se” (Paton), mas “coerir”. Acredito que assim esteja mais próximo ao pensamento de Kant, segundo o qual não há um reino dos fins já dado, por assim dizer, com o qual nossa ação legisladora deva de alguma maneira se harmonizar. Antes, nossa ação legisladora, conforme seguimos de maneira inteligente e conscienciosa os princípios da razão prática (procedimentalmente representados pelo procedimento do IC), constitui, ou constrói, a lei moral pública para um reino dos fins.¹⁶

Assim, Rawls torna o reino dos fins (a ligação sistemática entre fins em si mesmos e seus respectivos fins) algo ativo: o conteúdo do reino dos fins é algo a ser construído ativamente em conjunto, deliberado. Um processo muito parecido, senão similar, ao contrato que institui o direito público. É inegável que o caminho aberto por Rawls gerou bons frutos — os trabalhos de Barbara Herman, Christine Korgaard e Onora O’Neill são ecos disso e repuseram a filosofia moral kantiana no grande debate no século XX. Não quero dizer que essas autoras todas concordem e defendam o ponto de vista de Rawls, apenas chamo a atenção para um movimento de aprofundamento dos estudos morais kantianos que se propiciou a partir dos trabalhos dele.

¹⁶ Cf. RAWLS, 2000, p. 203: “All maxims as proceeding from our making of law ought to cohere into a possible realm of ends as a realm of nature. This translates Kant’s words —zuzammenstimmen ... zu einem möglichen Reiche der Zwecke|| not as —harmonize with (Paton) but as —cohere into. I think that it is closer to Kant’s thought, which is not that there is a realm of ends, already there, so to speak, with which our making of law must somehow harmonize. Rather, our making of law as we intelligently and conscientiously follow the principles of practical reason (as procedurally represented by the CI-procedure) constitutes, or constructs, the public moral law for a realm of ends. This thought will be important later when we come to Kant’s moral constructivism.” O original em alemão: “Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloss möglichen Reiche der Zwecke”, Ak 439. O problema de tradução em que Rawls discorda de Paton é referente à partícula “zu” (que pode apontar para *handle* e indicar finalidade ou apontar para *Gliede* e indicar apenas um complemento. Parece-me que Paton escolhe a segunda alternativa. Em português, Guido Antônio também escolhe a segunda forma e traz “age *segundo* máximas sempre como membro de um reino dos fins somente possível”.

Há, contudo, alguns problemas com essa interpretação alargadamente política do reino dos fins. O primeiro deles diz respeito à motivação da ação: no campo da ética, o móbil da ação tem de ser unicamente o dever para que a ação seja dotada de valor moral; no campo jurídico, é lícito que haja motivações egoístas. O segundo problema e, acredito, mais grave em alargar politicamente o reino dos fins diz respeito ao que Katrin Flikschuh chama de “ordem ética espontânea”: no reino dos fins, o freio na relação para com os outros fins é justamente o respeito subjetivo à lei — é espontâneo porque não há nenhuma força coercitiva externa que impeça ou puna uma ação má (como fazer uso meramente instrumental de outro fim em si mesmo); uma sociedade real, organizada pelo direito, necessita da coerção exterior. No reino dos fins, vemos um soberano “em tese” (por assim dizer uma vez que sua presença não é atual mas deve ser pressuposta à luz da razão) que é identificado como Deus; no Estado, é necessária a existência do soberano — não como Deus, mas como uma pessoa moral ou jurídica que detenha de fato o poder coercitivo e garanta as instituições. Nesse sentido, sobre o reino dos fins podemos ler: “semelhante reino dos fins viria efetivamente a se realizar mediante máximas cuja regra é prescrita pelo imperativo categórico a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*”. E, torno a insistir, no campo ético autonomia é a ideia de uma vontade autolegisladora e isso é característico mesma da ideia de um reino dos fins; no campo político, se mantida tal condição (de todos se fazerem valer diretamente para criar e aplicar a lei) não seria possível um ambiente republicano como quer Kant. Essa condição me parece ser a grande diferença do reino dos fins para a ideia apresentada nas *Críticas* e presente também n’*À paz perpétua*, a saber, do homem representar a si mesmo e aos outros homens como seres numênicos de um mundo hipotético (o “mundus intelligibilis”) — o resultado dessa representação nos escritos políticos-jurídicos é trazer a forma do conceito de cidadão em relação com outros cidadãos (cidadãos que têm o direito de se fazer representar e que estão sujeitos a coerções garantidas por instituições públicas externas). A construção do conceito de direito é, como vimos, contrária e, contudo, complementar àquela construção ética espontânea do reino dos fins.

IV. CONCLUSÃO

À guisa de últimas palavras, não é demais ressaltar que a questão primordial desta investigação tem mais meandros a serem explorados do que esses que trouxe à tona: estas foram apenas os pontos que acreditei arbitrariamente serem mais emblemáticos. Para solucionar a questão entre a aparente tensão do republicanismo e do princípio de autonomia deveríamos estudar atentamente outros conceitos que fazem a mediação entre a teoria e a prática (como o conceito de *cidadão*, de *esfera pública* ou mesmo o *princípio transcendental do direito*) — um trabalho futuro. Por ora, espero ter logrado êxito em apresentar as bases do problema e os principais nós que o envolvem.

REFERÊNCIAS

Primárias

KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

_____. “À paz perpétua: um projeto filosófico”. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009, pp. 129-185.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 2005.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

_____. “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009, pp. 59-109.

_____. *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*. Berlin: e-book. ISBN: 978-3-8430-2090-9.

Secundárias

BITTNER, R. “Máximas”. In: *Studia Kantiana*, vol. 5, 2004.

FLIKSCHUH, Katrin. "Kant's Kingdom of Ends: metaphysical, not political". In: TIMMERMANN, J. *Groundwork of the Metaphysics of Morals – a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

TERRA, R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Sobre “O fim de todas as coisas” e a realização do sumo bem no mundo

Christian Hamm

Universidade Federal de Santa Maria

No seu opúsculo “O fim de todas as coisas”, de 1794, Kant retoma uma série de pontos temáticos que já foram tratados por ele em diversos contextos das suas obras anteriores, entre eles, nomeadamente, a questão da integração sistemática da doutrina do *sumo bem* no todo da sua filosofia prática-moral e, diretamente ligado a isso, a da interpretação e da função específica do conceito de Deus e, designadamente, do conceito cristão de Deus. – O que pelo seu amplo espectro temático pode parecer, à primeira vista, um jogo meramente associativo com idéias, revela-se, na realidade, um ensaio crítico de argumentação extremamente coerente e muito bem composto. É verdade que se trata, de fato, como o próprio Kant admite, “apenas” de um “jogo com idéias”, com uma forma de representações, portanto, que “a razão cria para si mesma” e “cujos objetos (quando os têm) encontram-se situados inteiramente além do nosso círculo de visão”, mas que “do ponto de vista prático [...] nos são dadas pela própria razão legisladora”, adquirindo assim “uma realidade prática objetiva” [08:332 s.; grifo meu].

Segundo o próprio Kant, a ideia de um fim de todas as coisas tem em si algo de “pavoroso” [“Grausiges”], porque “conduz, por assim dizer, à beira de um abismo, do qual, para quem nele cai, não há retorno possível”; mas como possui também algo de “atraente”, já que “não se pode deixar de para aí dirigir sempre o olhar aterrorizado”, ela se apresenta, de forma paradigmática, como aquilo que Kant já descre-

veu, na primeira parte da sua terceira *Crítica*, como “*sublime terrível*”, em parte pela sua “obscuridade, em que a imaginação costuma agir com maior poder do que na claridade da luz”, mas também por estar “entrelaç[da] de um modo estranho com a razão humana universal” [08:327], ou, mais precisamente, com a razão *prática* do homem.

Com a caracterização da representação do fim de todas as coisas como sendo “sublime-terrível”, ela se apresenta, logo de início, como uma figura de reflexão estética, à qual – tal como à reflexão sobre o belo, na base do famoso “jogo livre” das faculdades do ânimo – não compete nenhuma função determinante, mas que se refere, a diferença e para além daquela, não a um “conhecimento em geral”, mas a algo “que ultrapassa a natureza” [KU, 05:314], a saber, ao “substrato supra-sensível” da mesma, “que se encontra à base dela e, ao mesmo tempo, da nossa faculdade de pensar” [05:255]:

“Do mesmo modo como a faculdade de juízo estética no ajuizamento do belo refere a faculdade de imaginação, em seu jogo livre, ao *entendimento* para concordar com seus *conceitos* em geral (sem determinação dos mesmos), assim no ajuizamento de uma coisa como sublime ela refere a mesma faculdade à *razão* para concordar subjetivamente com suas *idéias* [...], isto é, para produzir uma disposição de ânimo que é conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas idéias (práticas) efetuará sobre o sentimento” [05:256].

Como a reflexão sobre um possível fim de todas as coisas *físicas* da natureza (e, com isso, também sobre o fim da nossa forma da intuição destas, i.e., do *tempo* “natural”) compete, quando muito, à razão *teórico-especulativa* (já que tal reflexão se referiria somente à morte empiricamente inevitável do homem enquanto ser sensível), aquela, a da razão *prática*, só pode e deve preocupar-se com a questão *sobrenatural* do que vai acontecer com o homem fora e “*depois de todo o tempo*”, na sua qualidade de um ser inteligível, ou seja, enquanto ser *moral*.

Com sua opção pelo modo de reflexão estético Kant deixa claro que qualquer aproximação do problema do fim de todas as coisas, só será possível por via de uma apresentação indireta, i.e., *simbólica* – sendo que “simbólico” deve ser entendido aqui bem no sentido da sua própria determinação de uma atuação especificamente estética da

faculdade do juízo, segundo a qual esta sempre tem que cumprir uma “dupla função”, a saber, “primeiro de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo” [05:352].

Com respeito ao caso aqui em questão, isso significaria, pois, aplicar não só *uma* determinada intuição dada, mas – em sentido mais amplo – *toda a área* em que a intuição sensível pode realizar-se, em geral, *junto com* as “regras da reflexão” que valem para a mesma, àquela área “totalmente diversa” do “*supra-sensível*”. O que pode servir de caso exemplar disso é o conceito, introduzido bem no início do ensaio, de uma “*duratio noumenon*” [08:327], conceito esse que, por um lado, i.e., tomado à letra, simplesmente contradiria a tudo o que, no contexto da fundamentação crítico-transcendental do conhecimento da primeira *Crítica*, foi exposto sobre a questão do tempo, enquanto forma pura da intuição *sensível*, e sobre a *duração*, necessariamente entendida como duração *dentro* deste tempo. Mas permite, por outro lado – e é nisto que consistiria sua qualidade simbolizante –, enquanto conceito “simplesmente negativo”, considerar a passagem do homem do tempo à eternidade como “continuação” do mesmo, *não* como “ser no tempo” [“*Zeitwesen*”], mas como um “ser *supra-sensível*”, não “submetido às condições do tempo”, mas só *moralmente* determinado [08:327], e entrar assim justamente naquele “campo *livre*” [08:333] de reflexão (agora *moral*) que a razão prática tem que preencher, segundo os “seus princípios próprios”, o que quer dizer: “*cisma[ndo] sobre seus objetos, não sobre o que são em si e de acordo com a sua natureza*”, mas unicamente sobre “*como temos que pensá-los com vistas aos princípios morais relacionados com o fim terminal de todas as coisas*” [ibid.; grifo meu].

Com base na distinção sistemática, inscrita no modo estético de reflexão, entre uma perspectiva de discussão teórico-especulativa e uma prática-moral, e na localização da questão do fim de todas as coisas somente no âmbito da última, não é difícil para Kant refutar as duas concepções alternativas referidas por ele neste contexto, a saber, a de considerar o fim de todas as coisas, ou como “fim *místico* (sobrenatural)” das mesmas, “na ordem das causas eficientes”, ou como o “fim *antinatural* (invertido)” delas, e contrapor e defender sua própria

visão de um “fim *natural* de todas as coisas segundo a ordem dos fins morais da sabedoria divina”, enquanto única via de solução praticável [08:333]: enquanto que nós podemos “*bem conhecer*” este último, o fim “natural”, “do ponto de vista prático”, nos outros dois casos, ou “não entendemos *nada*”, ou “*entendemos mal*” o conceito fundamental para a determinação do fim de todas as coisas, i.e., do “fim terminal” da razão humana [ibid.].

Por via de uma explicação “sobrenatural” do fim de todas as coisas não se entende “*nada*” justamente pelo fato de que, neste caso, essas coisas são representadas integralmente como objetos dos sentidos, do qual, no entanto, “não podemos fazer nenhum conceito”, uma vez que “nos perdemos inevitavelmente em contradições quando queremos dar um único passo do mundo dos sentidos para o inteligível” – no caso [por exemplo], por tomar “o instante que constitui o fim do primeiro” simultaneamente pelo “início do outro”, ou seja, inserir este último “numa única e mesma série temporal junto com o outro” [08:333 f.]. – Mais problemática ainda do que tal concepção contraditória do fim de todas as coisas, baseada no não reconhecimento dos limites “naturais”, ou seja, na pretensão ilegítima de uma ampliação do seu uso *teórico*, é, contudo, aquela de um fim “*antinatural*” ou “invertido”, que diz que “algum dia surgirá um ponto de tempo em que toda a transformação (e com ela o próprio tempo) cesse” [08:334]. Tal representação, “revoltante para a imaginação”, de uma natureza inteiramente “rígida e, por assim dizer, petrificada” em que “o último pensamento, o último sentimento ficariam então fixos no sujeito pensante e seriam sempre os mesmos sem modificação”: tal representação,

“para um ser que somente no tempo se pode tornar consciente da sua existência e da grandeza dela (enquanto duração) [...] deve parecer igual ao aniquilamento: pois um ser para se pensar em tal estado deve estar [...] pensando em geral em alguma coisa; mas o *pensar* contém um refletir que só pode ocorrer no tempo” [08:334].

Ambas as aporias levam, enfim, a que “o homem que se põe a cogitar” caia na “*mística* [...], onde sua razão não se compreende nem a si mesma nem o que quer, mas prefere o devaneio em vez de conservar-

-se, conforme convém a um habitante intelectual de um mundo dos sentidos, dentro dos limites deste" [08:335]. Sua disposição para, "em total ausência de pensamento", ou contentar-se com procurar o fim terminal da sua existência numa transformação "que se prossegue ao infinito (no tempo)" [08:334], ou, a exemplo de certas doutrinas filosóficas orientais, mergulhar-se no puro "*nada*" e se tornar assim partícipe de uma "*tranqüilidade eterna*" entendida como "suposto bem-aventurado fim de todas as coisas" [08:335 f.], não o deixa ver a (segundo Kant) única solução possível da questão do fim de todas as coisas, baseada justamente na exigida separação rigorosa entre a natureza física e a natureza inteligível do homem, e, correspondentemente, numa determinação do fim terminal com ela compatível.

Mas *se*, primeiro, o motivo da pergunta dos homens em relação ao fim de todas as coisas e ao seu "estranho entrelaçamento" com a razão consiste de fato, conforme a suposição kantiana, em que esta lhes diz "que a duração do mundo só tem valor" na medida em que "os seres racionais são nele adequados ao fim terminal da sua existência", mas que, "se esse fim não pudesse ser alcançado, a própria criação [teria que] lhes parecer destituída de finalidade" [08:330 f.]; *se* eles, os homens, além disso, após a examinação crítica dos seus próprios poderes de conhecimento, se dão conta de que as idéias racionais necessárias para uma possível determinação deste fim terminal terão de ser limitadas "apenas às condições do uso prático" [08:330], e de que eles mesmos, seguindo essa orientação prática, para, "neste mundo" (das coisas finitas), "ser adequados ao fim terminal da sua existência", não podem fazer mais do que se comportar "moralmente", quer dizer, deixar-se determinar, em todo o seu comportamento empírico, conseqüentemente pelas exigências da lei moral supra-empiricamente válida; e *se* eles, enfim, justamente por se sentir, assim, obrigados a guiar-se no seu agir por esta lei, reconhecem este seu agir moral como contribuição imprescindível – e a única possível – para a realização do fim terminal, isto é: para a "promoção" do sumo bem, *então* lhes resta, assim Kant, apenas ouvir "o juízo da [sua] própria consciência moral",

"isto é, o que nosso atual estado moral, tanto quanto o conhecemos, nos permite a este respeito julgar de um modo racional: a saber, que princípios de nossa vida, que encontramos domi-

nando em nós até o fim dela [...], também depois da morte continuarão a ser dominantes, sem que tenhamos a mínima razão para supor uma modificação dos mesmos naquele futuro [...]: nesta perspectiva, é, pois, sábio agir de tal modo *como se* uma outra vida, e o estado moral com que terminamos a presente, juntamente com as suas conseqüências, fosse inalterável com a entrada nela” [08:330],

pelo que, como Kant conclui, a regra correspondente do uso prático da razão só pode significar que

“devemos tomar nossa máxima *como se*, em todas as modificações que se estendem até o infinito, desde o bom para ao melhor, o nosso estado moral não estivesse submetido, segundo a disposição de ânimo (o *homo noumenon*, ‘cuja peregrinação é no céu’), a nenhuma alteração no tempo” [08:334; grifo meu].

Com essa expressão: que, em vista da incognoscibilidade principal daquele “futuro noumênico”, é “sábio” agir *como se* o nosso estado moral não estivesse submetido a nenhuma alteração no tempo, Kant não aponta só nova e mais precisamente o momento sistematicamente central da questão do fim de todas as coisas, mas continua também se mantendo fiel à mencionada lógica de reflexão que está na base do seu “jogo com idéias”, ao todo.

O fato de Kant usar aqui o termo “sábio” [“weise”], em vez de “prudente” [“klug”] ou “conveniente” [“zweckmässig”], tem, pois, boas razões: com isso, ele quer deixar claro que a referida opção “*como se*” não se deve a um cálculo racional puramente estratégico, mas que ela se baseia, antes, no reconhecimento crítico da limitação do nosso saber e, portanto, também da nossa incapacidade de operar *por nós só* a realização *completa* do nosso fim terminal, quer dizer, *sem* nenhuma ajuda sobrenatural, nomeadamente de caráter “divino”. Se o texto reza, de acordo com isto, que o fim de todas as coisas “que passam pela mão dos homens é, mesmo nos seus fins [Zwecke] bons”, só “*tolice*” [“Torheit”], e que a “*sabedoria*”, em sentido estrito, i.e., como “razão prática na adequação de suas medidas correspondentes plenamente ao fim terminal de todas as coisas, ao sumo bem”, encontra-se, finalmente, apenas “em Deus”, fica evidente que o que “se poderia chamar

mais ou menos a sabedoria humana”, na verdade, só pode consistir, em “não agir visivelmente de modo contrário” a tal sabedoria universal divina [08:336]. Aludindo aqui obviamente a um dos motivos centrais da sua doutrina dos postulados práticos, desenvolvida na “Dialética” da segunda *Crítica*, Kant volta a destacar também neste contexto a importância – não só, mas também *sistematicamente* condicionada! – da sua “fé racional em Deus”:

“por mais *incrédulo* que se queira ser, quando é simplesmente impossível prever com certeza o êxito decorrente de certos meios, empregados de acordo com toda a sabedoria humana (que, para merecer seu nome, deve apenas dirigir-se para o campo moral), importa contudo crer, de modo prático, no concurso da sabedoria divina na marcha da natureza, a não ser que se prefira renunciar ao seu fim terminal” [08:337].

Podemos parecer um pouco estranho que Kant, neste momento da sua reflexão sobre o fim de todas as coisas, muda de repente o tema, passando da sabedoria divina ao cristianismo, ou, mais precisamente, à “amabilidade” do mesmo. Mostra-se, contudo, rapidamente que seus respectivos comentários combinam perfeitamente com o contexto anterior, precisando e complementando até um ponto bem decisivo da argumentação até aqui desenvolvida. Pois, o cristianismo que Kant aqui aponta como amável não é o cristianismo comumente praticado da sua época, obediente ao clero e ao estado, que se baseia, como religião estatutária, unicamente na revelação e na verdade pretensamente eterna das Escrituras, derivando das mesmas toda a sua autoridade e todas as normas e prescrições do agir moral (e, é claro, representando assim também, enquanto sistema *dogmático*, simplesmente outra forma ou outra espécie justamente daquele modelo *acrítico* de pensamento baseado na ideia da imanência do transcendente, que acabou de ser exemplificado no anterior a partir do exemplo de um “devaneio místico”), mas ele é, antes, aquela visão do cristianismo, desenvolvida por Kant nos seus escritos críticos anteriores, enquanto fé racional baseada na ideia da *autodeterminação* moral, que deve sua legitimidade e sua possível força não só ao fato de suas doutrinas, na generalidade, serem plenamente compatíveis com os princípios universais de uma teoria moral secular fundada em autonomia, mas também ao outro fato de

ela, pela incorporação na sua própria perspectiva essencialmente escatológica, estar em condições de dar a esta uma nova dimensão espiritual, ganhando assim, nas palavras de Kant, também “os corações dos homens, cujo entendimento já está iluminado pela representação da lei do seu dever” [08:338].

À diferença daquela fé doutrinal dogmática, que se baseia somente em “prescrições tomadas por divinas” e, já por isso, só pode, quando muito, exigir *respeito*, sem, no entanto, ter em si algo *amável*, a fé cristã racional, como Kant a concebe, prima justamente pelo seu caráter *não* dogmático, *não* autoritário, ou seja, pelo seu “modo de pensar *liberal*”: como, segundo o texto, já “o fundador” do cristianismo não atuava na qualidade de um comandante que “exig[ia] obediência à *sua vontade*”, mas como um “amigo dos homens” [“*Menschenfreund*”] que “[pôs] no coração dos seus semelhantes a própria vontade deles bem compreendida”, seria também aqui, além “do maior respeito que a santidade das suas leis irresistivelmente infunde”, justamente este “sentimento da *liberdade* na escolha do fim terminal [...] que torna para eles a legislação amável” [08:337 s., grifo meu].

É só desta forma que se desvenda o verdadeiro motivo para a possível adoção do cristianismo como um meio, seja só bem-vindo, ou seja, talvez, até necessário, para a realização do fim terminal, já predefinido pela razão prática: Ao lado do mencionado reconhecimento crítico da incognoscibilidade e da indeterminabilidade de tudo o que se encontra além da esfera do empírico-sensível e, mais, da realizabilidade (necessariamente só parcial, quer dizer: só conforme ao próprio comportamento moral de cada um) do sumo bem e – motivado por isto – da adoção de uma postura “sábia”, entra em cena, assim, um terceiro elemento, que desempenha um papel central, e não só no caso específico de uma interpretação “liberal” da crença cristã, mas, de princípio, também em qualquer outro caso de um tratamento “racional”, i.e., segundo o anterior: um tratamento “crítico” e “sábio”, do supra-sensível e dos seus objetos, a saber: que tudo aquilo que, por razões plausíveis ou até irrefutáveis, deve ser considerado como verdadeiro – por exemplo, os já mencionados postulados práticos – também deve-se *querer* crer; que, em outras palavras, a admissão da validade (objetiva) dos

postulados sempre deve implicar também um ato do assentimento (subjetivo), sem o qual a primeira permaneceria dogmática.

Com respeito à famosa questão fundamental de todo o filosofar, como ela é formulada por Kant num momento posterior [08:441], a saber, se “a sabedoria afinal é *infundida* de cima ao homem, ou se ela é *escalada* de baixo para cima pela força interna da sua razão prática”, fica pois claro que tanto a questão específica pelo “verdadeiro” cristianismo como também a mais ampla pelo fim e pelo fim terminal de todas as coisas não se apresentam e não se deixam entender como objetos de uma sabedoria já “feita”, mas como os de uma sabedoria *a ser escalada* ainda pela razão prática; sendo, no entanto, que somente no primeiro caso, o da fé racional cristã, tal “escalada” poderia ser facilitada por uma certa “colaboração” indireta da própria doutrina cristã, bem entendida como “máxima de vida *livremente aceita*” [08:338 f.; grifo meu], justamente pela sua qualidade intrínseca de, além de ser digna de respeito, também “digna de amor”, ou seja, de ser “amável”.

Kant: A imaginação e o juízo aberrante

Claudio Sehnem

Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba

INTRODUÇÃO

Gerard Lebrun, menciona, em seu *Kant e o fim da metafísica*, o fato de que, na Crítica do Juízo, especificamente na Analítica do Belo, «nenhum conteúdo objetivo se delineia, mas pode-se pressentir a objetividade nascer» (LEBRUN, 2002, p. 563). Ora, para compreender isso é possível ler na seção VIII da Primeira Introdução à Crítica do Juízo que, ali, Kant alerta para a existência de dois modos de se compreender a representação estética. No primeiro modo, compreende-se o termo estética quando por ele é entendido como sendo

a referência da representação a um objeto, como fenômeno, para conhecimento do mesmo; pois nesse caso a expressão estético significa que a uma tal representação se prende necessariamente a forma da sensibilidade (como o sujeito é afetado) e esta, por isso é inevitavelmente transferida ao objeto (Objekt) (mas apenas como fenômeno) (KANT, 1995a, pg. 58).

Kant fala aqui certamente do sentido que o termo estética adquire na Estética Transcendental da primeira Crítica. Ali a estética é apresentada como uma *Doutrina da Sensibilidade*, condição pela qual é dado um fenômeno qualquer, que pode ser então pensado como um objeto.

O tempo e o espaço é que constituem as formas puras dessa sensibilidade que, entretanto, somente são percebidas pela presença de um múltiplo dado, isto é, só tenho as representações formais do espaço e do tempo se neles apreendo um objeto determinado: «*Por isso podia haver uma estética transcendental, como ciência pertencente à faculdade-de-conhecimento (Erkenntnisvermögen)*» (KANT, 1995a, pg. 58).

Kant também menciona entretanto, um outro modo de se compreender o termo estética, através do qual se compreende não uma doutrina, mas apenas uma representação cuja significação é *subjetiva* de um sentimento de prazer e desprazer (*Lust und Unlust*):

tornou-se hábito chamar um modo-de-representação de estético, isto é, sensível (*sinnlich*), também na significação de que com isso se entende a referência de uma representação, não à faculdade-de-conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer (KANT, 1995a, pg. 58).

Denomina-se portanto, *estético*, um sentimento cuja referência não se deve a nenhuma afecção sensível *objetiva*. Eis portanto a definição de um juízo estético:

um juízo estético – diz Kant – é aquele cujo fundamento-de-determinação (*Bestimmungsgrund*) está em uma sensação (*Empfindung*) que esteja imediatamente vinculada com o sentimento (*Gefühl*) de prazer e desprazer (KANT, 1995a, pg. 61).

Essa referência subjetiva pode ainda ser de dois tipos: o sentimento de prazer e desprazer pode decorrer ou de uma sensação cuja finalidade é material ou de uma sensação cuja finalidade é meramente formal. A do primeiro tipo constitui o Kant chama de juízo-de-sentidos estético (*ästhetische Sinnesurteil*) e a do segundo tipo um juízo-de-reflexão estético (*ästhetische Reflexionsurteil*).

O juízo-de-sentidos é também um juízo subjetivo, que proporciona um sentimento de prazer e desprazer decorrente, entretanto, de uma sensação (*Empfindung*) cujo conteúdo refere-se ainda a um objeto intuído, mas que não está sujeito à um conhecimento determinado:

O predicado do juízo – diz Kant – não pode ser nenhum conceito do de um objeto, na medida em que absolutamente não pertence à faculdade-de-conhecimento, por exemplo, o vinho é agradável, pois então o predicado exprime a referência de uma representação imediatamente ao sentimento de prazer, e não à faculdade-de-conhecimento (KANT, 1995a, pg. 60).

É um juízo subjetivo, particular, que não é de conhecimento e que se refere somente à sensação produzida por uma afecção qualquer.

O juízo-de-reflexão estético, que é o que nos interessa, se refere ao contrário, não à uma sensação causada por uma afecção, mas sim à própria faculdade de conhecer, na medida em que

se a reflexão sobre uma representação dada precede o sentimento de prazer (como fundamento-de-determinação do juízo), a finalidade subjetiva é pensada, antes de ser sentida, em seu efeito e o juízo estético pertence nessa medida, ou seja, segundo seus princípios, à faculdade-de-conhecimento superior, e aliás ao Juízo (Urteilkraft), sob cujas condições subjetivas e no entanto também universais é subsumida a representação do objeto (KANT, 1995a, pg. 61).

É a pretensão à uma «*validade universal e necessidade*» (KANT, 1995a, pg. 62), que torna explícito o caráter lógico deste juízo é o que distingue o juízo-de-reflexão estético do juízo-de-sentidos, que é sempre particular.

Kant nos lembra, porém, que falar em um *juízo estético* representa uma visível contradição, pelo simples fato de que o juízo é um ato lógico do entendimento e aquilo que é estético diz respeito à sensibilidade (KANT, 1995a, pg. 58). Mais do que uma contradição, um juízo estético é algo «*estranho e aberrante*», porque ele

não é um conceito empírico, mas um sentimento de prazer (portanto não um conceito) que – como se fosse um predicado ligado ao conhecimento do objeto – deve ser atribuído a todos e vinculado à representação do objeto, por meio do juízo de gosto (KANT, 1995a, pg. 120).

A solução proposta por Kant para resolver essa contradição e compreender essa estranheza do juízo estético, é aplicar a expressão estético “unicamente às ações do Juízo (*Handlungen der Urteilskraft*)” (KANT, 1995a, pg. 59) ou seja, à um ato judicativo que não deve se referir à um objeto intuído, do contrário seria um juízo de conhecimento, mas ao próprio sujeito (ou ao próprio juízo). Kant explica da seguinte maneira. Em um conhecimento empírico, o espaço é a qualidade subjetiva mediante a qual um objeto é possível de ser pensado como fenômeno, “mas o espaço, apesar de sua qualidade meramente subjetiva, é, não obstante, um componente do conhecimento das coisas como fenômenos” (KANT, 1995a, pg. 118); mas em um juízo estético, a qualidade subjetiva do sentimento de prazer não faz parte do conhecimento do objeto, muito embora este prazer esteja ligado a “mera apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição, sem referência dessa apreensão a um conceito para fins de conhecimento determinado” (KANT, 1995a, pg. 119).

Aqui nós temos finalmente o ponto de partida para verificar qual a ligação que existe entre os dois sentidos do termo estética, a saber, aquele cuja exposição constitui uma doutrina – a Estética Transcendental – e este que se refere meramente a um sentimento de prazer ou desprazer que não participa das condições de possibilidade de conhecimento.

Lembramos aqui o que é afinal a síntese da apreensão. Segundo a definição da primeira edição da Dedução dos conceitos puros do entendimento, a síntese da apreensão é a operação segundo a qual o *Gemüt* deve percorrer o diverso dado em uma intuição para “compreendê-los num todo” (KANT, 1998, A99). E em uma definição sumária dada por Kant no §26 da Dedução da edição de 1787, a síntese da apreensão é a síntese realizada como ato espontâneo da imaginação e que se aplica sobre o diverso dado em uma “intuição empírica pela qual é tornada possível a percepção (*Wahrnehmung*), isto é, a consciência empírica desta intuição como fenômeno” (B161). É a reunião, portanto, de uma diversidade qualquer já dada em uma intuição, apreendida em uma síntese quem tem sua origem na imaginação; é a apreensão de um *isto*, um múltiplo X, para o qual ainda não se encontrou um conceito, mas que já se apresenta em uma forma. Ora, sem esta síntese, diz Kant, não seria possível a distinção entre as representações dadas em

uma intuição, não apenas dos objetos que possam lhe ser dados, mas também o tempo não seria distinto na «*série das impressões sucessivas*» (KANT, 1998, A99). Uma vez que esta síntese deve ser praticada a priori, ou seja, independente da experiência, resta que também as próprias representações do espaço e tempo são resultados desta síntese.

Ocorre que, para que eu tenha as representações do espaço e do tempo é preciso também que um objeto seja dado. Ainda que o espaço e o tempo sejam condições puras de possibilidade da experiência sensível, quer dizer, ainda que estas representações nos sejam dadas **antes** do objeto, eu não as perceberia se não fosse possível reconhecer um fenômeno que nelas seja dado. Também o espaço e o tempo são portanto, **dados**, e sua diversidade reunida e encerrada «*em um momento*» pela síntese da apreensão. Síntese que fornece, mediante a presença de um objeto, uma forma para o sentido externo e outra para o sentido interno, mas de tal modo que estes sentidos tenham um estatuto que, evidentemente não é o de um objeto:

A simples forma da intuição, sem substância, não é em si um objeto, mas a sua condição simplesmente formal (como fenômeno), como o espaço puro e o tempo puro que são algo, sem dúvida, como formas de intuição (als Formen anzuschauen), mas não são em si objetos suscetíveis de intuição (ens imaginarium) (KANT, 1998, B347).

“Entes imaginários”, mas apenas enquanto representações que sintetizam na sensibilidade a multiplicidade dada na intuição, apenas como condição de possibilidade do conhecimento. Ora, sabe-se o que Kant entende por imaginação:

a imaginação é a faculdade de representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição. Mas, porque toda a nossa intuição é sensível, então a imaginação pertence à sensibilidade, porque a condição subjetiva é a única sob a qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente (KANT, 1998, B151).

A imaginação pertence à sensibilidade, mas dotada de uma espontaneidade característica, produz as representações da sensibilidade

de mediante a presença do objeto enquanto fenômeno; é a condição da Estética e da doutrina transcendental que lhe corresponde.

Mas como chegar ao outro tipo de *estética*? Basta abstrairmos do objeto e são suprimidos o espaço e o tempo. Da atividade teórica da imaginação na primeira Crítica, passamos, como diz Lebrun, a uma atividade «pré-teórica», na qual o “objeto ainda não está presente, mas as condições de seu advento já estão dadas no vazio” (LEBRUN, 1993, pg. 563).

Eis aqui afinal o *estético* do juízo reflexionante estético: a intuição, diz Kant “é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento” (KANT, 1998, B33), ou seja, o entendimento, enquanto ele é propriamente a faculdade de julgar (*Ein Vermögen zu urteilen*), tende invariavelmente à intuição. Mas ele dispõe entretanto de um tipo de juízo que, não sendo ele condição nenhuma de qualquer possibilidade de conhecimento – portanto não é uma *Vermögen*, mas, apenas, uma *Kraft*, uma força¹ – deve dirigir-se também a uma intuição, mas a um tipo de intuição em que nada é intuído a não ser o próprio juízo. Essa intuição, na medida em que ela caracteriza um *estético* que não pode ser compreendido em uma doutrina, é a própria imaginação. Imaginação que, sob o ponto de vista da sensibilidade é condição de sua própria formalidade e de sua caracterização como uma doutrina, ou seja, a imaginação é a condição de possibilidade das formas puras do espaço e do tempo:

não poderíamos ter a priori nem as representações do espaço, nem as do tempo, porque estas apenas podem ser produzidas pela síntese do diverso que a sensibilidade fornece na sua receptividade originária (KANT, 1998, A99)

Ou seja, da mesma maneira que Kant expõe um juízo – portanto um uso lógico do entendimento – que não funda nenhuma doutrina pelo fato de nele não haver objeto algum a ser determinado; do mesmo modo também, Kant nos apresenta aqui, uma sensibilidade que não precisa de um objeto para ser *sentida*. Ela pode ser sentida também, porque alguma coisa é dada nessa intuição que nada intui: esse algo é

¹ Longuenesse explora a distinção entre *eine Vermögen zu urteilen* e *Kraft*. O primeiro termo, *Vermögen*, designa a capacidade para o pensamento discursivo, enquanto que *Kraft*, ou *Urteilkraft*, é a «sua atualização na relação com a percepção sensorial» (LONGUENESSE, 2000, p. 8).

afinal a própria faculdade de julgar, que não encontra nada para julgar. Se todo julgar tende à sensibilidade, para que o juízo julgue a si mesmo, pois é disso que se trata em um juízo reflexionante, então o lugar do juízo é em uma intuição. Mas deve ser uma intuição que nada intui, porque de qualquer modo, não há também conceito algum sob o qual algo pudesse ser subsumido. Ou, se se pode dizer desta maneira, o juízo apreende-se a si mesmo na imaginação (enquanto esta é uma faculdade da intuição) e a imaginação percebe-se (*wahrnimmt sich*) a si mesma ao lhe ser dado o juízo.

Kant diz o seguinte:

Todo juízo determinante é lógico, porque seu predicado é um conceito objetivo dado. Mas um juízo meramente reflexionante sobre um objeto singular dado pode ser estético, se (mesmo antes de se considerar sua comparação com os outros) o Juízo (*Urteilskraft*), que não tem pronto nenhum conceito para a intuição dada, mantém-juntos (*zusammenhält*) a imaginação (meramente na apreensão (*Auffassung*) da mesma) com o entendimento e percebe (*wahrnimmt*) uma proporção de ambas as faculdades de conhecimento, que constitui em geral, a condição subjetiva, meramente sensível (*empfindbare*), do uso objetivo do Juízo (ou seja, a concordância daquelas duas faculdades entre si) (KANT, 1995a, pg. 60).

Ou seja, o juízo estético *percebe* (*wahrnimmt*) uma harmonia entre o entendimento e a imaginação, na medida em que essa harmonia só é possível porque o juízo reflexionante encontra seu lugar em uma intuição desprovida de qualquer objeto intuído ou mesmo ainda, de qualquer formalidade, tais como as que dizem respeito à Estética Transcendental. Essa harmonia (ou desarmonia) é a concordância, *Einstimmung*, a univocidade entre um julgar que não julga nada e um intuir que não intui nada. Ou se invertermos o sentido, temos um juízo que julga a si mesmo em uma intuição, e uma intuição que somente intui a si mesma pela presença do juízo. É a faculdade da imaginação portanto o lugar deste sentimento de prazer e desprazer que caracteriza o *estético* do julgar reflexionante que ali o *percebe*.

No que diz respeito ao uso lógico do juízo estético reflexionante, este encontra em si, na medida em que julga a si mesmo, as leis pelas

quais ele julga. Do mesmo modo, por uma analogia, que um juízo determinante encontra no objeto intuído as regras pelas quais ele deve subsumir este objeto em um conceito, assim também um juízo estético reflexionante deve encontrar em si, uma vez que ele mesmo encontra-se “intuído”, as regras pelas quais ele pode ser aplicado:

se o juízo estético traz consigo algo assim – a saber, sua pretensão a uma validade universal e a uma necessidade – ele também tem pretensão a que seu fundamento-de-determinação se encontre, não meramente no sentimento de prazer e desprazer por si só, mas ao mesmo tempo em uma regra das faculdades-de-conhecimento superiores, e aqui, especificamente, nas do Juízo, que portanto, quanto às condições da reflexão a priori, é legislador e demonstra autonomia; essa autonomia, porém, não é (como a do entendimento quando às leis teóricas da natureza, ou da razão nas leis práticas da liberdade) objetiva, isto é, por conceitos de coisas ou ações possíveis, mas meramente subjetiva, válida para o juízo por sentimento, o qual, se pode ser pretensão à validade universal, demonstra sua origem fundada em princípios a priori. Essa legislação teríamos de denominar propriamente heautonomia, pois o Juízo dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei...(KANT, 1995a, pg. 62).

A pretensão à universalidade e à necessidade decorrem portanto de um uso lógico que encontra na imaginação o próprio juízo de onde partiu o julgamento. Novamente por uma analogia com o juízo determinante, o juízo reflexionante quer «determinar» a si mesmo, na medida em que ele toma a si mesmo como um «objeto» em uma intuição, e com isso ganhar o mesmo *status* de universalidade e de necessidade que um juízo de conhecimento. Pode-se dizer também que ele reivindica uma objetividade e uma finalidade. Como não há um objeto *real* (*res*) intuído e nem nenhum conceito sob o qual algum objeto pudesse o ser, o juízo reflexionante estético é a pura força (*Kraft*) do julgar, através da qual não é apenas prometido um objeto, mas é também prometido um sujeito, na medida em que existe a reivindicação pelo assentimento universal com relação ao sentimento de prazer e desprazer.

Sabemos quais são as etapas desta construção lógica. Como diz Kant em uma nota,

Investiguei os momentos, aos quais esta faculdade do juízo em sua reflexão presta atenção, segundo orientação das funções lógicas para julgar (pois no juízo de gosto está sempre contida ainda uma referencia ao entendimento). Tomei em consideração primeiro os da qualidade, porque o juízo sobre o belo encara estes em primeiro lugar (KANT, 1995b, p. 47, n.)

De fato, nesta passagem Kant já dá a entender que o juízo estético sobre o belo possui uma característica bastante peculiar. O fato de o primeiro momento do juízo sobre o belo ser uma análise da categoria da quantidade permite-nos compreender de maneira mais profunda as razões pelas quais este juízo já dá as condições pelas quais a objetividade pode nascer. A pergunta é: por que a categoria da qualidade é a primeira a ser considerada? Na *Crítica da Razão Pura* a categoria da qualidade diz respeito à construção da realidade vinculada à sensação. O princípio que rege sua aplicação na intuição reza o seguinte: “Em todos os fenômenos o real (*das Reale*), que é um objeto da sensação, tem uma grandeza (*Größe*) intensiva, isto é um grau” (B207). Ou também: “O princípio que antecipa todas as percepções (*Wahrnehmungen*) como tais exprime-se assim: em todos os fenômenos, a sensação e o real que lhe corresponde no objeto (*realitas phaenomenon*) têm uma grandeza intensiva, isto é, um grau” (A166).

Isto quer dizer o seguinte: as categorias da qualidade devem, de acordo com este princípio, regular o modo pelo qual uma sensação (*Empfindung*) pode variar, isto é, o modo pelo qual o fenômeno pode variar sua grandeza intensiva e, no tempo, passar da realidade à negação. Essa variação da grandeza intensiva da sensação é o que significa dizer que o real (*das Reale*) tem um grau. A sensação só varia em grau porque o real também varia. A categoria da realidade diz apenas que se trata da constituição de uma coisa sob o ponto de vista de uma sensação. O real é a coisa enquanto objeto possível de ser determinado no espaço e no tempo.

À esse preenchimento na intuição pura corresponde uma sensação. A sensação não é uma representação objetiva e não se encontra nela representação do espaço ou do tempo, pois o espaço e o tempo, como visto acima, não podem ser sentidos por si mesmos. Essa propriedade da sensação deriva do fato de que o fenômeno (*Erscheinung*) dado

como *res* possui uma grandeza que, embora também seja matemática (como a da qualidade), não é uma grandeza extensiva, mas intensiva: “por meio da apreensão da mesma, em que a consciência empírica pode crescer em um certo tempo do nada = 0 até a sua grandeza dada”² (B208). Uma pedra possui uma determinada grandeza e proporciona uma sensação. Se eu a partir ao meio, a sensação produzida será outra. Se ela for totalmente desintegrada deixará mesmo de ser pedra. Assim é possível passar da realidade (*Realität*) de uma sensação à negação completa, mediante a supressão da consciência empírica de um fenômeno, ou da percepção (*Wahrnehmung*)

A consciência formal, que é o que resta abstraindo-se da percepção, é assim antecipadora da percepção. Antecipadora porque esta consciência deve – mediante o princípio das antecipações, que é a regra mediante a qual a categoria da qualidade é aplicada aos fenômenos – exprimir a possibilidade de uma intuição empírica que varia no espaço e no tempo. Essa possibilidade é dada pela própria constituição do tempo e do espaço, como intuições puras. O que é antecipado é a condição mesma de que uma intuição seja preenchida pelo fenômeno, justamente por não ser possível sentir o tempo ou o espaço eles mesmos. Eles são percebidos na determinação do real. Assim o modo pelo qual a categoria da qualidade exprime o espaço e o tempo, é mediante seu preenchimento por um fenômeno, quando se leva em conta o grau da realidade, ou seja, a variação do real apreendida em uma sensação.

Ora, ao passarmos para o uso lógico do juízo sobre o belo, não levamos junto a sensação provocada por uma grandeza material, mas apenas o sentimento resultante da tendência do juízo à imaginação. É um sentimento, cuja grandeza pode não ser mensurável, pode não ter um grau, mas talvez tenha uma «intensividade»: a harmonia ou desarmonia entre as duas faculdades, o prazer e o desprazer. A qualidade do juízo estético antecipa, por assim dizer, o próprio uso das capacidades de conhecimento, na medida em que estabelece as condições pelas quais é possível a constituição de uma sensibilidade receptiva.

² “...also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung...”

BIBLIOGRAFIA

- KANT, I. 1995a. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras.
- KANT, I. 1995b. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- KANT, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- KANT, I. 2003. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam.
- LEBRUN, G. 1993. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes.
- LOPARIC, Z. 2001. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos. In *Studia Kantiana* v. 5 n. 1. p. 49-90.
- LOPARIC, Z. 2005. **Os problemas da razão pura e a semântica transcendental**. In. *Dois Pontos* v.2 n.2. p. 113-128.
- LOPARIC, Z. 2010. **Os juízos de gosto sobre a arte na terceira Crítica**. In. MARQUES, U. R. A. 2010. **Kant e a música**. São Paulo: Barcarolla, p. 29-60.
- LONGUENESSE, B. 2000. **Kant and the capacity to judge**. Princeton: Princeton University Press,

Sobre a epigênese: observações históricas e filológicas

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

Universidade Estadual Paulista

Sem fazer parte do grande temário da filosofia crítica, a epigênese tampouco constitui subtema de regular destaque no conjunto dos “Escritos reunidos” de Kant. Não obstante, o filósofo concedeu-lhe uma como que sobressalência acessória, integrando-a metaforicamente na Crítica da Razão Pura, em 1787, precisamente ao final da “dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento”, sendo esta a primeira das referências no âmbito das grandes obras na qual ela nomeadamente figura. Mais do que somente a incluir na conclusão desse passo crucial da primeira Crítica, Kant fá-lo por meio de uma dupla comparação indireta – com a “geração equívoca” e com o “sistema da pré- formação” –, da qual a epigênese, como em algumas “Reflexões” da década anterior, emerge com indubitável supremacia. Com isso, a despeito de a forma metafórica pela qual Kant aí insere a geração espontânea, a epigênese e o preformismo ser em princípio argumentativamente acessória no contexto da dedução transcendental, a articulação comparativa subjacente a tais metáforas tem inteira autonomia embriológica, sendo alusiva a uma polêmica não só presente em seus escritos [desde pelo menos 1763, com o “Único Fundamento de Prova Possível para uma Demonstração da Existência de Deus”], mas na qual ele indubitavelmente toma parte.

Por outro lado, se aquela dupla comparação parece não ocorrer em nenhuma outra passagem do corpus kantiano, e se epigênese e pré-

-formação não mais comparecem na Razão Pura,¹ a geração espontânea² nela aparecia já em 1781, na “Disciplina” e na “Arquitetônica da Razão Pura”.³

No primeiro desses trechos, Kant fala em “Selbstgebärung”.⁴ Literalmente compreendido, tal vocábulo pode ser em princípio tomado por germanização da expressão latina “generatio spontanea”. Nesse caso, contudo, ele poderá abrigar um componente místico-religioso, pois o sentido de “Selbstgebärung”, não a própria palavra, já ocorria, por exemplo, no “Mysterium magnum”, de Jakob Böhme, obra publicada postumamente em 1631, na qual, a propósito, lê-se: “De eternidade em eternidade, Ele nasce de si mesmo em si [Er gebähret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich]”.⁵ Se o emprego de “Selbstgebärung” por Kant aludir histórico-filologicamente a um contexto

¹ Na oposição entre preformismo e epigênese, as categorias não serão “*eingepflanzte Anlagen zum Denken*”, mas “*selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniß*” [Kant, KrV, B167]. Com isso, à transcendência de uma *Einpflanzung* opõe-se a imanência [transcendental] do *Selbstdenken*.

² Sobre a posição de Kant a respeito da *generatio æquivoca*, cf.: id., KU, AA 05: 419, nota; id., V-Met/Dohna, AA 28: 649. Já o início da reflexão de número “4552” parece indicar uma oposição entre epigênese e geração espontânea; cf. id., Refl, AA 17: 591: “*Es ist die Frage, ob es eine organisch bildende Natur gebe (epigenesis) oder blos eine, die mechanisch und chemisch bildet.*” Mas tanto a geração espontânea quanto a epigênese definem-se ambas pela mecanicidade de suas respectivas ações, diferenciando-as o fato que, se a *generatio æquivoca* é “*die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie*” [Kant, KU, AA 05: 419] a epigênese é dita ser “*das System, wo die Eltern die hervorbringende Ursache der Kinder sind*” [id., V-Met-K2/Heinze, AA 28: 760. Cf. id., V-Met-K 3E/Arnoldt, AA 29: 1031]. Ou seja: naquela, gerador e gerado são heterogêneos; nesta, homogêneos.

³ Cf. id., KrV: A765/B793; A835/B863.

⁴ Assinalado no *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* [disponível em: <woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS25991> Acesso em: 12 out. 2014], esse verbete é aí exclusivamente esclarecido com a mesma passagem da KrV que parece ter sido sua única ocorrência em Kant. A respeito de *Selbstgebärung* [por ela traduzido como “self-birth”], cf. Mensch, J. *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013; p. 212-3, n. 280.

⁵ Cf. Böhme, J. *Mysterium magnum*. Amsterdam: ?, 1682; p. 7. A fonte donde eventualmente brotará o sentido religioso de *Selbstgebärung* poderá encontrar-se no verso 2 do salmo 90. Acerca de Kant sobre Böhm[e], cf. Kant, Refl, AA 15: 219; *ibid.*, 668. A propósito dos místicos em geral, cf. id., V-Th/Baumbach, AA 28: 1267 e seguintes.

místico-religioso no qual se trate da [auto]geração de Deus,⁶ a qualidade de “selbst-geboren”, por outro lado, sendo igualmente atribuída a Cristo [em obras dos séculos XVI, XVII e XVIII],⁷ parecerá talvez impróprio traduzir “Selbstgebärung” por “geração espontânea”, o que, então, embriologizaria uma referência não necessariamente pensada como tal pelo filósofo.

Na “Arquitetônica da Razão Pura”, por sua vez, a “generatio æquivoca”, para além da metáfora que introduz, é subrepticiamente reposta de modo embriologicamente positivo, dela podendo-se inferir, então, que, com respeito aos vermes, Kant teria tido seu surgimento por abiogenético.⁸

Em ambas essas passagens, os elementos de uma e outra metáforas, seja o claramente embriológico [“generatio æquivoca”], seja o não necessariamente tal e de possível fundo místico-religioso [“Selbstgebärung”], são positivamente referidos, além de entremeados com um vocabulário preformista.⁹

⁶ Cf. Deinert, H. “Die Entfaltung des Bösen in Böhmes Mysterium Magnum”. In: PMLA [Publications of Modern Language Association], Vol.79, No.4 (Sep., 1964) [p. 401-10]; p. 402: “Dieser Prozess ist die ewige Selbstgebärung Gottes, der ‘von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich’ gebiert”.

⁷ Em obras dos séculos XVI, XVII e XVIII, referidos ao nascimento de Cristo, encontram-se inúmeros registros de “selbst geboren”; cf. Hunnen, E. *Postilla, oder Außlegung der Episteln vnd Euangelien* [...]. Gedruckt zu Franckfurt am Mayn/ Am Jahr 1597; III, p.169; *Gründliche Ausföhrung* [...]. Gedruckt zu Marpurg / Durch Nicolaum Hampelium / der Universitet Typographum. [...] MDCXXXVI; p.6; Müller, H. *Apostolische Schlußkett und Krafft-Kern* [...]. Franckfurt am Mayn / Bey Johann Benjamin Andrea und Heinrich Hort; MDCCXXXIV; p. 370.

⁸ Cf. Kant, KrV, A835/B863: “Die Systeme scheinen *wie* *Gewürme* durch eine generatio æquivoca aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein [...]”. [destaque meu]

⁹ A saber: “diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst”; “de[r] ursprüngliche Keim in der sich bloß auswickelnden Vernunft”. Sobre o jargão preformista em Kant, cf. Kant, KrV, A66/B91; id., Prol, AA 04: 368. Sobre os sentidos de “Auswicklung” e “Entwicklung”, cf.: Moya, E. “Epiçénesis y validez: El papel de la embriología en el programa transcendental de Kant”. In: *Theoria*; 53: 143-166, 2005; p. 151-2; Goy, I. “Die Teleologie der organischen Natur (§§64-68)”. In: Höffe, O. (Hrsg.). *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008; p. 234. Cf. Sloan, op. cit., p. 236: “[...] if the language of preformed *Keime* is widely encountered in the literature of German embryology and philosophy in the Haller-Bonnet sense after 1760, the concept of *Anlage* in a technical embryological usage is much less common. The conjunction of these two notions I suggest is a clue to the novelty of Kant’s own thoughts on these matters.” Não obstante a sugestão de Sloan [que tem em mente a seguinte passagem de Kant: VvRM, AA 02: 434-5], notar-se-á que a diferenciação entre „germ” e „disposition”/“predisposition” não foi sempre observada pelo filósofo, ou mesmo que ela só terá sido escrupulosamente adotada por ele naquele passo; cf. id., *Vorlesungen über Physik* [Mrongovius], AA 29: 118; id., V-Phil-Th/Pölit, AA 28: 1078.

No que concerne ao primeiro desses trechos, se a adoção de “geração espontânea [spontaneous generation]” para verter “Selbstgebärung” [como na tradução de Kemp Smith¹⁰] teria a seu favor o suposto encaixe filológico-teórico em relação à expressão original, assim como a relativa proximidade entre essa e a “geração espontânea” de setenta páginas adiante,¹¹ “partenogênese [parthenogenesis]” [como na tradução de Guyer e Wood] ajustar-se-ia melhor, alusivamente, quer à explicação fornecida pela sequência imediata do texto [“sem ser engravidada pela experiência” / “ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein” / “without impregnation by experience”¹²], quer ao vocabulário preformista nela presente, cujo patrocínio, para ambos esses aspectos, poderia ser univocamente reputado a Charles Bonnet. Assim, uma terceira opção – literal e menos tecnicizante – para verter “Selbstgebärung”, respectivamente para o inglês e para o português, seria, pura e simplesmente, “self-generation” / “autogeração”, expressão, por sinal, já empregada no século XVII.¹³

Por outro lado, se a compreensão de epigênese como “self-delivery” [opção adotada por Müller-Sievers] ou “self-birth” [escolha de Jennifer Mensch]¹⁴ é inteiramente correta não só com respeito ao alcance metafórico-gnoseológico dado a essa teoria por Kant, mas também, na Razão Pura, com relação à consonância de A765 / B793 com B167, a escolha da expressão que melhor traduza “Selbstgebärung”, contudo, não deve sujeitar-se à identificação anterior de epigênese com “self-delivery” ou “self-birth”. Se epigênese é mesmo “self-delivery” ou “self-birth”, ela

¹⁰ Cf. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan; p.609. Cf. Müller-Sievers, H. *Self-Generation. Biology, Philosophy, and Literature Around 1800*. Stanford: Stanford University Press, 1997; p. 182, n. 3: “The English translation has ‘spontaneous generation’ for *Selbstgebärung* and thus hits precisely the wrong key in Kant’s elaborate biological register [...]”

¹¹ Cf. Kant, KrV, A765/B793; A835/B863.

¹² Cf. id., *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [CPR]; p. 656.

¹³ Cf. Cudworth, R. *The True Intellectual System of The Universe*. [...] London, Printed for Richard Royston [...], MDCLXXVIII; I, p. 574: “[...] a Being produced from the First Good or Original Deity, *autogonos Self-Begottenly*, , [sic] or in a way of *Self-Generation*”.

¹⁴ Müller-Sievers e Mensch parecem concordar no tocante a que a *Selbstgebärung* expresse o mesmo que a epigenesis; cf. Müller-Sievers, op. cit., p. 48-9; Mensch, op. cit., p. 212, n. 280.

só poderá igualar-se com “Selbstgebärung” se esta puder ser igualmente dita “self-delivery” ou “self-birth”. Ou, aplicando-se o princípio lógico da equivalência: se “A=B” e “B=C”, então “A=C”. Mas a questão é que, salvo engano, “B=C” [ou o igualamento entre “self-delivery” ou “self-birth” e “Selbstgebärung”] não constitui uma certeza. Afinal, por que, na “Disciplina da Razão Pura”, Kant não se teria pura e simplesmente servido de epigênese, em vez de optar por um presumível neologismo potencialmente comprometedor [se compreendido como geração espontânea] e com possíveis ressonâncias místico-religiosas [se compreendido à luz da geração de Deus e do nascimento de Cristo]?¹⁵

Na verdade, creio seja suficientemente problemática, de modo geral, a adoção assertiva por Kant, em 1781 [mais ainda a readoção da mesma, seis anos depois], de uma terminologia tanto preformista [A765 / B793; A835 / B863] quanto abiogenética [A835 / B863], e, também, possivelmente místico-religiosa [A765 / B793], quer do ponto de vista metafórico-gnoseológico, quer do ponto de vista embriológico, haja vista o conteúdo de reflexões presumivelmente manuscritas na década anterior, por cujos traços [nos quais, por sinal, a geração espontânea permanece praticamente ausente¹⁶] a epigênese tem indubitável primazia sobre a pré-formação.

“Pré-formação genérica” é uma espécie de conceito-síntese a ultrapassar duas orientações reciprocamente opostas, cada qual tomada em sua inteira exclusividade; a saber: pré-formação [individual] e epigênese. Se é verdade que a partir de um determinado momento Kant parece claramente pensar em termos de “pré-formação genérica”, não de “pré-formação” *versus* “epigênese”, será inegável, não obstante, que, em “reflexões” dos anos 1770, mas também em “Lições” dos anos 1790, ele tenha tomado ambas essas expressões e teorias por reciprocamente opostas. Noutras palavras, ele terá chegado à sinteticidade da “pré-formação genérica” justo pela opositividade recíproca entre a “pré-formação [individual] e uma “epigênese” tout court. A sinteticidade característica de conceitos desse tipo – ou seja: conceitos reciprocamente opostos – resulta na confluência operacional de seus

¹⁵ Cf., aqui, n. 19-21.

¹⁶ Cf., aqui, n. 16.

termos constituintes, tendo em vista a solução de problemas que cada um dos mesmos mostrou-se incapaz de superar unilateralmente.¹⁷ Assim, em vez de atestar uma “persistente ambivalência” [como o quer Zammito]¹⁸ a propósito da origem e do desenvolvimento dos seres organizados, optando ora pela epigênese, ora pelo preformismo, Kant, ao afirmar [na terceira Crítica] que a epigênese “pode ser também chamada de sistema da pré-formação genérica”, ter-se-ia decidido, em verdade, pela valência que ultrapassa as recíprocas limitações de uma e outro ou optado pela *transvalência* de ambas em conjunto.

Kant emprega uma única vez “pré-formação genérica”,¹⁹ fazendo-o por meio de uma comparação embriológica.²⁰ Nesta, o agrupa-

¹⁷ Em passagem de *RezHerder*, Kant cita um trecho da obra recenseada no qual se encontra uma dupla crítica à preformação e à epigênese; cf. Kant, *RezHerder*, AA 08: 50. Para o texto original de Herder, ligeiramente alterado por Kant, cf. Herder, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Disponível em: <www.textlog.de/5586.html> Acesso em: 20 out. 2014. Mais adiante, na mesma resenha, Kant, concordando com ela, parece ter claramente em conta esta dupla crítica de Herder; cf. Kant, *RezHerder*, AA 08: 62-63.23-37/1-2.

¹⁸ Cf. Zammito, J. H. “Kant’s Persistent Ambivalence toward Epigenesis, 1764-90”. In: Huneman, Ph. [Ed.]. *Understanding Purpose. Kant and the Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press, 2007; p. 51-74. Cf. Marques, U. R. A. “Considerações sobre a epigênese em Kant”. In: id. [Org.], *Kant e a Biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012; p. 331-64.

¹⁹ Cf. Kant, KU, AA 05: 423. Conforme Siegfried Roth: “[m]it der Begriffsbildung „generische Präformation“, die m. E. bei keinem anderen der oben genannten Autoren [“Haller, Bonnet, Wolff und Blumenbach” [U.R.]] auftaucht, erfaßt Kant die gesamte Problematik der damaligen Diskussion und bringt zum Ausdruck, da weder Epigenese noch Präformation für sich betrachtet ausreichen, um ontogenetische Prozesse zu beschreiben.” [Roth, S. “Kant und die Biologie seiner Zeit (§§79-81)”. In: Höffe, O. [Hrsg.]. *Immanuel Kant / Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008; p. 284] Mas a veracidade dessa conjectura a propósito da pré-formação genérica estará, se tanto, circunscrita ao adjetivo da expressão, não ao conceito que ela exprime. Pois Sulzer empregara, em 1777, “*préformation générale*”, e, em 1781, na versão alemã do mesmo texto, “*allgemeine Vorherbildung*”, em contexto embriológico; cf. Sulzer, J. G. “*Sur l’immortalité de l’âme considérée physiquement. Par M. Sulzer. Quatrième Mémoire*”. In: *Nouveaux Mémoires de l’Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Année MDCCLXXVII*. A Berlin, Imprimé chez George Jacques Decker, MDCCLXXIX; p. 321; *Johann George Sulzers vermischte Schriften*. [...]. *Zweyter Theil*. Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich, 1781; p. 72. “*Préformation générale*” aparece também em carta de Bonnet a Spallanzani, de 17 de janeiro de 1771; cf. *Œuvres d’histoire naturelle et de philosophie de Charles Bonnet. Tome cinquième. Partie II. Lettres sur divers sujets d’Histoire Naturelle*. A Neuchatel, De l’Imprimerie de Samuel Fauche, Libraire du Roi. MDCCLXXI; p. 140. Por outro lado, como sabido, “*préformation*” remete a Leibniz; cf., por exemplo: “Mr. Leibnitz’s Fifth Paper / Cinquième Ecrit de Mr. Leibnitz”. In: *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716. Relating*

mento das doutrinas por ele referidas, a partir do conceito de causa, parece obedecer às seguintes divisões e subdivisões:

1. caráter ocasional da causa;
2. caráter prestabilista da causa;
 - 2.1. ser orgânico como eduto: sistema das pré-formações individuais ou teoria da evolução; sistema dos “gerados [Zeugungen]” como edutos; teoria da involução²¹ ou “encaixamento [Einschachtelung]”;

*to the Principles of Natural Philosophy and Religion. [...]. London: Printed for James Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard. MDCCXVII; p. 266: “Quant aux Mouvements des corps célestes, & plus encore quant à la formation des plantes & des animaux; il n'y a rien qui tiende du Miracle, excepté le commencement des ces choses. L'organisme des animaux est un mecanisme qui suppose une Préformation Divine: Ce qui en suit, est purement naturel, & tout à fait mecanique.” [cf. Leibniz, G. W. *Essais de Théodicée* [...]. A Amsterdam, Chez François Changuion, MDC-CXXXIV; I, p. XXXI: “[...] à la vérité le Mechanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres Natures plastiques, pourvu qu'on y ajoute la préformation déjà toute organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premières [...]”]*

²⁰ Nessa comparação, Kant emprega “*Prästabilmism*” [cf. Kant, KU, AA 05: 422.22; 36], não “*Prädelineation*”, o qual, em contrapartida, fora já empregado por Wolff em sua *Teoria da Geração*, quer na versão latina, quer na alemã dessa obra. Se, porém, em Wolff a “predelineação” é subdividida em “*System der Entwicklung* (Systema evolutionis)” [que, em seu caso, corresponderá ao ocasionalismo] e “*Systema præformationis*” [que, relativamente a Kant, corresponderá à pré-formação individual], em Kant o prestabilismo dividir-se-á em “[*System*] *der individuellen Präformation*” e “*System der Epigenesis*”. Com isso, por um lado, o “*Prästabilmism*” em Kant só parcialmente equivale à “*Prädelineation*” em Wolff; a saber: à medida que sob ambos os termos encontra-se o preformismo [como “*Systema præformationis*”, em Wolff; como “[*System*] *der individuellen Präformation*”, em Kant]; por outro lado, do fato de Kant agrupar o “*System der Epigenesis*” sob o “*Prästabilmism*” [ibid., p. 422-423], fará todo o sentido este último ser chamado de “*System der generischen Präformation*” [ibid., p. 423]. Observe-se, por fim, que “*Prästabilmism*”, termo escolhido por Kant, é tão claramente alusivo à harmonia pré-estabelecida de Leibniz quanto o era “*Prädelineation*”, termo escolhido por Wolff; cf. Kant, MSI, AA 02: 409; id., Refl, AA 17: 272; ibid., AA 18: 405; ibid., p.415-6; id., AA 19: 620.

²¹ Parece-me inadequado afirmar, como faz Moya: “*Tengamos en cuenta que Kant habla de Evolutionssystem para referirse al sistema preformista, mientras que para referirse a su doctrina de la epigénesis llega a hablar, por contraposición, de Involutionssystem.*” [Moya, op. cit., p. 151]. Ao que parece, Kant nem mesmo terá empregado a expressão “*Involutionssystem*”, embora, sim, “*System der Involution*” [cf. Kant, VARGV, AA 23: 106; id., V-MP-K2/Heinze, AA 28: 760; 761] e “*theoria involutionis (das Einschachtelungssystem)*” [cf. id., V-MP-K 3E/Arnoldt, AA 29: 1031; id., V-MP/Dohna, A 28: 684]. O principal, porém, é que, salvo engano, não haverá respaldo nos textos para a afirmação de Moya a propósito da involução. Segundo o que é possível constatar, nenhuma das referências de Kant à *Involution* parece ser favorável a ela

- 2.2. ser orgânico como produto: sistema dos “gerantes [Zeugenden]” como produtos; sistema da epigênese ou sistema da pré-formação genérica.²²

Já segundo Adickes, essas mesmas referências do filósofo apresentariam o seguinte esquema:

1. teoria da evolução [preformismo];
 - 1.1. teoria ocasionalista da evolução;
 - 1.2. teoria prestabilista da evolução;
 - 1.2.1. ovismo;
 - 1.2.2. animalculismo;
2. teoria da epigênese.²³

Com isso, então, se o quadro disposto por Kant indica a oposição entre duas modalidades de causa [ocasional e prestabilista] e a distinção entre eduto e produto no âmbito comum da pré-formação [subdividida em individual e genérica], o apresentado por Adickes reforça a oposição geral entre preformismo e epigênese, justamente, aí, nuançada pelo filósofo.

De qualquer modo, a epigênese, conforme a terceira Crítica, pode ser dita um sistema da pré-formação genérica. Da *pré-formação* genérica, pois “a faculdade produtiva dos gerados” [tal sendo o componente físico-mecânico] comunga de um mesmo tronco com “as disposições

ou permitir a substituição deste termo por epigênese. Essa interpretação de Moya, porém, repercutirá engano em tudo similar ao seu, já cometido em 1794 por Beck; cf. Beck, J. S. *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1794; Zweyter Band, p.330 [a mesma desatenção apareceria ainda numa resenha da KU publicada em 1795; cf. “*Ueber die Erzeugung organisierter Wesen, nach Herrn Kants, von Friedrich Grillo*”. In: *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*. Herausgegeben von L. H. Jakob. Erster Jahrgang, 1795. Halle, bey dem Herausgeber; p.370]. Vê-se também o mesmo em nota do tradutor na tradução do *Beweisgrund* em “The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant”: Walford, D. [Editor]. *Theoretical Philosophy*. Part of The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; p. 434, n. 60. Tal desatenção será tanto mais incômoda pelo fato de tais textos pretenderem glosar passagem do §81 da KU em direto confronto com estas interpretações; cf. Kant, KU, AA 05: 423.2-11. Cf. Kant, V-Met-K2/Heinze, AA 28: 761. Em harmonia com o texto kantiano, em contrapartida, cf. Mellin, G. S. A. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. Jena und Leipzig, bei Friedrich Frommann, 1799; II. Band; I. Abtheil; p. 462-3.

²² Cf. Kant, KU, AA 05: 422-423.

²³ Cf. Adickes, E. *Kant als Naturforscher*. Berlin: Walter de Gruyter, 1925; v.II, p. 427-8.

internas conformes-a-fim” [tal sendo o componente teleológico], segundo as quais é produzida a forma específica do que for. Tal significa que entre epigênese e pré-formação a ênfase se desloca, por assim dizer, *d’o-que-é-implantado* [o eduto] para *o-que-é-gerado* [o produto]. É assim que a natureza, na epigênese, relativamente ao que só pode ser originariamente representado como possível segundo a causalidade dos fins, é considerada “como autoproducente, não meramente como desenvolvvente”.²⁴

Já no §27 da KrV, também por meio de uma comparação embriológica, ali metaforicamente elaborada, Kant rejeita tanto a geração espontânea quanto o sistema da pré-formação, definindo-se pela epigênese. Com isso recusa, respectivamente, quer uma forma de explicação empirista de formação das categorias, quer uma forma de explicação inatista de formação das mesmas. Contudo, no âmbito da KrV as três formas de geração ali presentes estão em comparação indireta, subjacente ao plano metafórico no qual se encontram, nenhum espaço parecendo haver para a defesa de uma pré-formação genérica em sentido embriológico.²⁵

Apesar disto, u’á mais adequada metáfora embriológica para a tese de “uma concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”²⁶ pareceria ser não exatamente via uma epigênese *tout court*,²⁷ mas via pré-formação genérica. Na verdade, rejeitadas a meca-

²⁴ Kant, *Critique of the Power of Judgment*. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [CPJ]; p. 292/KU, AA 05: 424.

²⁵ Quando Müller-Sievers compreende a “generic preformation” como “catachresis” [op. cit., p. 13], ele assim o fará por ter em mente a ausência de um termo próprio para o que ela designa. Contudo, tendo-se presente que “catachresis” é um tipo de metáfora, bem como que “pré-formação genérica” é expressão empregue por Kant em sentido não metafórico, não parecerá apropriado tomar esta última como metáfora. Na expressão “*generische Präformation*”, “*Präformation*” é termo empregue em sentido próprio, em atenção ao que ele significa no âmbito embriológico. Tampouco a inteira expressão poderia designar um tipo de metáfora, pois ela já fora usada nesse campo científico, e aproximadamente no mesmo sentido em que Kant depois a empregaria [cf., aqui, n. 33]. Com isso, penso seria mais adequado tomar pré-formação genérica como um oxímoro, do mesmo modo como o serão, por exemplo, “*ursprüngliche Erwerbung*” e “*ungesellige Geselligkeit*”.

²⁶ Kant, CPR, p. 264.

²⁷ Cf. id., BDG, AA 02: “*Der Bau der Pflanzen und Thiere zeigt eine solche Anstalt, wozu die allgemeine und nothwendige Naturgesetze unzulänglich sind. Da es nun ungereimt sein würde die erste Erzeugung einer Pflanze oder Thiers als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten [...]*”.

nicidade instintiva da geração espontânea e a inatidade transcendente de uma pretensa “via intermediária [Mittelweg]”,²⁸ ter-se-ia a mecânica pré-orientada da pré-formação genérica.

Segundo o texto de B167, com efeito, a epigênese será u’a metáfora de “uma concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”. Nesse sentido, ela não se refere às formas-de-pensamento [Denkformen], originariamente adquiridas,²⁹ mas à concordância das mesmas com a experiência. Por conseguinte, como imagem daquele, a epigênese corresponderá ao engendramento progressivo da experiência criticamente ajustada, como reunião entre a unidade categorial e a multiplicidade espaço-temporal.

Num certo sentido, poder-se-á perguntar por que razão a pré-formação genérica não terá sido nomeada no resultado da dedução transcendental [e em reflexões e lições, ao menos a partir dos anos 1780], pois dois outros pensadores tidos em conta por Kant já se haviam manifestado por uma “epigênese por evolução [Epigenesis durch Evolution]” e por uma “pré-formação geral [préformation générale]”/“allgemeine Vorherbildung”. De fato, além dos Ensaio Filosóficos [Philosophische Versuche] de Tetens,³⁰ obra publicada em

²⁸ Cf. id., KrV, B167. Cf. id., Prolog, AA 04: 319. Não obstante, a pré-formação genérica poderá ser, de um ponto de vista composicional, designada um “Mittelweg”; cf. ibid., AA 04: 360.11-15.

²⁹ Cf. id., UE, AA 08: 221.

³⁰ Ter-se-á presente a seguinte declaração de prudência de Tetens, plenamente extensível a Kant: “*Ich habe die Gelegenheit nicht gehabt, in die innere Werkstatt der sich entwickelnden Natur hineinzusehen, noch weniger Versuche zu machen und die Wirkungen derselben zu zergliedern, sondern diese höchstens nur von der Außenseite etwas beobachten können.*” [Tetens, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Hildesheim: Georg Olms, 1979; II, p. 449] Contudo, diferentemente de Tetens, que considera com vagar as teorias de Bonnet e Wolff, Kant não nos dá nenhum testemunho sobre ter tido conhecimento direto da obra do segundo ou de haver levado detalhadamente em conta a do primeiro, embora, com relação a Wolff, ele tenha pelo menos tido contato indireto com a obra do mesmo, não só por meio de Tetens, mas também pelas *Ideen* de Herder, talvez também através de Haller, que dela apresentou uma resenha [cf. Haller, A. In: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen unter den Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften* / 143. Stück. / Den 29. November 1760; p. 1225-31]. A propósito das coincidências por ele relatadas entre Bonnet e Wolff no tocante ao significado de “germe”, e, pois, entre o preformismo e a epigênese, cf. Tetens, op. cit., II, p. 454-60.

1777, o texto de uma “Memória [Mémoire]” apresentada por Sulzer em 1778 fora publicado no ano seguinte.³¹

De igual modo, não obstante o fato de tais obras estarem separadas por quase três décadas, o “Único Fundamento de Prova” e a “Crítica da Faculdade do Juízo” respondem por duas das passagens que mais pormenorizadamente testemunham a consideração de Kant sobre teorias embriológicas rivais, ambas podendo ser entre si aproximadas, e mesmo no que tange a uma como que “pré-formação genérica” *avant la lettre*.³²

Pronunciando-se a respeito do “sobrenatural [Übernatürliche]” no “Único Fundamento de Prova”, Kant afirma: “[...] quer possa essa geração sobrenatural ocorrer à época da criação ou pouco a pouco em diferentes pontos do tempo, [ela], no último caso, não é mais sobrenatural do que no primeiro.”³³ Na terceira Crítica, igualmente denunciando a comum identidade de *evolucionistas* e *ocasionalistas*, ele assevera: “[Os defensores da teoria-da-evolução] declaram-se pela pré-formação, como se não fosse o mesmo deixar surgir de modo sobrenatural semelhantes formas no início ou na sucessão do mundo”³⁴. Nessa última obra, porém, na sequência de tal passagem, advogando a “grande vantagem” do “defensor” da epigênese frente aos “partidários da teoria-da-evolução”,³⁵ Kant assevera: “[a razão], ao menos no que concerne à transplantação, considera a natureza como autoproducente, não simplesmente como desenvolvvente; e, assim, com o menor investimento [Aufwande] possível do sobrenatural,³⁶ [ela] transfere à na-

³¹ Cf. Sulzer, op. cit., p. 321-2; Tetens, op. cit., II, p. 512. Kant cita a obra de Tetens em carta do início de abril de 1778 a Marcus Herz: cf. Kant, Br, AA 10: 232. Cf. id., Refl, AA 18: 23. Com relação à “*Quatrième Mémoire*” de Sulzer, a única das cinco que importa aqui recordar, embora inserida no conjunto das “*Nouveaux Mémoires*” do ano de 1777, ela, conforme informação constante de seu próprio texto, foi exposta em “16 Juillet 1778” [cf. <bibliothek.bbaw.de/bbaw/bibliothek-digital/digitalequellen/schriften/anzeige/index_html?band=03-nouv/1777&seite:int=385> Acesso em: 02 out. 2014].

³² Cf. Mensch, op. cit., p. 7; 62; 144.

³³ Kant, BDG, AA 02: 115.16-25.

³⁴ Id., KU, AA 05: 423.19-22.

³⁵ Cf. id., CPJ; p. 291.

³⁶ “mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen”. Traduzida a frase por: “com o menor investimento possível do sobrenatural”, seu sentido deverá sempre ser o de: com a menor *participação* possível do sobrenatural.

tureza, a partir do primeiro começo, tudo o que-se-segue [a este]”.³⁷ Se as ênfases dos dois primeiros textos são comuns entre si no tocante ao “sobrenatural” por eles considerado, o realce conjunto de ambos será bastante distinto perante o do terceiro, em relação ao mesmo conceito. Ao passo que naqueles, entre si, a diferença a registrar fica meramente por conta do *quando* da interferência divina, não importando o grau da mesma face ao ineludível de sua presença, neste, pelo contrário, importa destacar “o menor empenho possível do sobrenatural”, comprovado pelo fato que “[a razão] transfere à natureza tudo o que ocorre desde o primeiro começo”.³⁸ No primeiro caso, registra-se o negativo da recorrência comum a Deus, quer se trate do ocasionalismo, quer do prestabilismo; no último, registra-se o positivo de a epigênese qua pré-formação genérica, inda que apelando ao mesmo sobrenatural, resultar em “o menor empenho possível” de parte dele. Ora, em que pese o destaque conferido pelo filósofo à minimidade de tal empenho, a referência a este, não mais reprovada porque supostamente inelutável, levaria, mesmo assim, a pré-formação genérica a em princípio igualar-se à “teoria-da-evolução [Evolutionstheorie]”, sujeitando-se, assim, à crítica já expressa no “Único Fundamento de Prova”. Mas, por sob uma concordância ao nível da letra, a qualidade da referência ao “sobrenatural”, num e noutro momentos, é cabalmente distinta. Não por acaso,³⁹ recorde-se, por analogia, o reproche filológico – sotto voce – de Kant a Eberhard: “[Posto que o próprio Senhor Eberhard observa que para ser justificada a expressão ‘engendrado’ [anerschaffen] ter-se-ia de pressupor já como provada a existência de Deus, porque então se serve ele da mesma numa crítica que tem a ver com os primeiros princípios de todo o conhecimento, e não da velha expressão ‘inato’

³⁷ Cf. id., KU, AA 05: 424.15-6.

³⁸ Id., CPJ, p. 292.

³⁹ Cenário similar ocorre no âmbito especulativo, referente ao conceito de “*ursprüngliche Erwerbung*”; cf. Marques, U. R. A. “«Inné» et «acquis», «épigénétique» et «préformé»: conflits antinomiques et solutions réciproques.” In: *Philosophical Readings*. Online Yearbook of Philosophy. III.3. (2011); p. 11-24. Disponível em: <<http://philosophicalreadings.org/2011/12/23/203/>> Acesso em: 09 out. 2014.] Neste sentido, “[*der kleinst-mögliche Aufwande*” equivalerá ao “*dieser Grund wenigstens ist angeboren*” [cf. Kant, ÜE, AA 08: 222.02]. Não podendo ora me estender sobre tal assunto, remeto a propósito ao instigante livro de Jennifer Mensch [*Kant’s Organicism*; cf., aqui, n. 18] e às perspicazes análises nele contidas.

[angeborene]?”⁴⁰ Se o “inato” poderia ser tomado por tecnicamente neutro em relação a um “anerschaffen” metafisicamente comprometido, o “sobrenatural” da KU deverá ser tido no mesmo diapasão, não indicando nenhuma pressuposição acerca da “existência de Deus”.

⁴⁰ Kant, ÜE, AA 08: 222.

Sensação e forma lógica em “Kant e o poder de julgar”

João Geraldo Martins da Cunha

Universidade Federal de Lavras – UFLA

I

Tradicionalmente– e talvez por força do hábito –, fomos acostumados a ler a *Estética* e a *Analítica* da *Crítica da razão pura* com relativa autonomia, na medida mesma em que se tratam de análises que pretendem isolar os respectivos troncos do conhecimento humano, sensibilidade e entendimento. Por outro lado, também é preciso reconhecer, que a primeira noção de “objeto” que comparece na *Estética* sempre causou bastante embaraço aos leitores de Kant, dando origem ao debate pós-kantiano em torno da coisa-em-si. A autora de *Kant e o poder de julgar*, B. Longuenesse, parece renovar esse debate para responder a questão relativa ao modo de como deve se dar a conjunção entre os dois troncos do conhecimento, ou seja, entre a “aptidão para a discursividade” – que é a aptidão para ligar conceitos em juízos segundo as diferentes formas que a lógica analisa –, de um lado, e, de outro, as representações que só podem proceder dos sentidos, por meio da noção de “reflexão generalizante”. Reflexão generalizante é aqui entendida como uma atividade do entendimento pela qual representações dadas à sensibilidade são elevadas à forma discursiva (são refletidas sob conceitos), isso significa que as operações pelas quais constituímos conceitos (“comparação, reflexão, abstração”), afirma Longuenesse, “são,

elas próprias, regidas pelas formas lógicas de nossos juízos”. Assim, aproximando a noção de “comparação lógica” pela qual, segundo a *Lógica* de Jäsche, formamos conceitos, e a comparação da *Anfibolia*, que permite distinguir a relação entre conceitos e a relação entre objetos, Longuenesse articula um dos passos mais decisivos para o estabelecimento de sua tese. A saber, aquela segundo a qual:

Todo propósito da Dedução transcendental consiste em mostrar que não há natureza senão por esse trabalho de toupeira, graças ao qual os fenômenos são determinados em vista das funções lógicas do juízo (Longuenesse, 1993: XXIII).

“Trabalho de toupeira” aqui, a meu ver, sinaliza o ato sintético que unifica representações formando o “dado” sensível, como o segundo lado de uma espécie de duplicidade no funcionamento do entendimento, cuja contraparte seria o ato sintético de unificar conceitos em juízos e juízos em silogismos. Nesse trabalho gostaria de perguntar o quanto essa espécie de “subsunção” da sensação ao juízo não significaria uma espécie de “fichtianização” ou “idealização” da dedução transcendental das categorias. Para tanto, farei uma rápida análise da interpretação que Longuenesse faz da relação entre sensação e juízo no capítulo 5 de seu livro: *Como o Entendimento discursivo vai ao sensível: comparação de representações e juízo*. Antes, porém, apresentarei os termos mais gerais à luz dos quais essa discussão pode ser melhor compreendida.

I

Em termos muito gerais, gostaria de relembrar para alguns, e apresentar pela primeira vez para outros, os contornos gerais do entendimento contido na versão francesa da obra – aquela a partir da qual a própria Longuenesse desejou que fosse feita a tradução para o português. De maneira muito breve, talvez possamos dizer que Longuenesse se contrapõe a uma apreciação geral que se tornou bastante corrente nas interpretações de Kant, a saber, aquela segundo a qual a relação que o autor da *Crítica* pretendeu estabelecer entre as categorias e as formas lógicas do juízo ou seria “pouco clara” ou seria, de fato, “errônea”. Nesse sentido, a autora cita três clássicos e, talvez,

“exemplares” modos de leitura que, desde Hegel, perfilam-se numa avaliação cética quanto aos esforços de Kant para a dedução das categorias do entendimento a partir das formas lógicas do juízo: Herman Cohen, Martin Heidegger e Peter Strawson. A meu ver, o próprio título da obra – *Kant e o poder de julgar* – indica a chave a partir da qual ela se contrapõe a essa tradição estabelecida em diferentes matizes de interpretação de Kant (cujo caráter comum, entretanto, está no fato de que todos eles são céticos quanto aos resultados de uma dedução das categorias a partir das formas lógicas do juízo). Como salienta Longuenesse, imediatamente antes de expor a tábua das formas lógicas do juízo, no parágrafo 10 da *Análítica transcendental* da *KrV*, Kant define o entendimento como um “poder de julgar”:

Podemos conduzir todas as ações do entendimento a juízos, de tal forma que o entendimento em geral pode ser representado como um *poder de julgar* [*Vermögen zu urteilen*] (*KrV* A 69 / B 94).

Nesses termos, a definição do entendimento como “poder de julgar”¹ é tomada como uma indicação geral de que a relação enunciada por Kant entre categorias e formas lógicas do juízo deve ser levada bastante a sério. Porém, eis a dificuldade, a “tendência ao agir”, expressão cara ao trabalho de Longuenesse, que poderia ser extraída dessa definição do entendimento como *Vermögen zu urteilen*, não pode operar sem o estímulo de condições externas que forneçam as condições para seu exercício. Em síntese, o contorno geral do problema que a interpretação do texto kantiano nos colocaria é, mais ou menos, o seguinte: se, de um lado, como anuncia a definição de Kant, “o poder de julgar” define o entendimento como capacidade judicativa, discursiva; por outro, e tão importante quanto, o exercício dessa capacidade depende da contribuição de “condições externas” – para retomar a expressão de Longuenesse. Na partilha entre esses dois aspectos desenham-se as linhas de interpretação de Kant e, talvez se possa dizer, fazer a balança pender para um ou outro lado (colocando o acento na passividade da

¹ Como se vê, a autora verte *Vermögen* por *pouvoir* e não por *capacité* ou *faculté*, como, de resto, as traduções francesas correntes o fazem. As razões para tanto derivariam de uma contraposição entre *Vermögen* e *Kraft*, entre o poder e a faculdade propriamente, entre a potencialidade e a efetividade (Longuenesse, 1993: XIV e XV).

sensibilidade ou na atividade espontânea do entendimento – “nas condições externas” advindas da sensibilidade ou na capacidade judicativa própria ao entendimento) acaba por caracterizar um ou outro matiz de leitura. Assim, ainda que reconheça a necessidade de “condições externas”, a proposta de Longuenesse irá ressaltar o que ela chama de “*aptidão ao pensamento discursivo*”, o “poder de julgar” do título, como uma espécie de fio vermelho que percorre a trama conceitual da primeira *Crítica*.

Desse modo, a meu ver, longe de ser apenas mais uma interpretação da *Dedução transcendental das categorias*, o livro em questão analisa remanejando - em relação às interpretações clássicas citadas - os próprios termos nos quais a exposição da primeira *Crítica* se arma. Ressaltando o “poder de julgar” como o *modus operandi* privilegiado de estruturação da *Crítica*, a obra de Longuenesse parece nos impor a necessidade de uma espécie de “remanejamento” da exposição kantiana. Tudo se passa como se fosse preciso, para boa compreensão do projeto kantiano, uma espécie de releitura da **Estética** à luz da **Analítica**; ou seja, tudo se passa como se não precisássemos esperar pelas análises do entendimento para encontrar o *Vermögen zu Urteilen* em operação, de tal maneira que, ainda que subterraneamente, ele já despontasse ali onde menos se esperaria, a saber, no próprio funcionamento da sensibilidade. Mas o que significa esse remanejamento dos termos nos quais se apresenta o projeto crítico na leitura de Longuenesse? Ele não significaria um flerte com uma forma radical de idealismo?

Por outro lado, e paralelamente a essa questão geral, a autora de *Kant e o poder de julgar* também acaba por se posicionar quanto a outro aspecto bastante controverso da primeira *Crítica*, aquele que diz respeito ao modo pelo qual se devem interpretar as duas edições da obra, em particular quanto à diferença entre as duas “Deduções”. Certamente, Longuenesse pretende que a atenção especial dada à segunda edição em seu livro não signifique que, em sua interpretação, a primeira edição da *Dedução* deva ser abandonada. Afinal, ela mesma insiste numa espécie de relação de complementaridade entre as duas edições, afirmando que o argumento de 1781, da primeira edição, é “o antecedente indispensável” daquele da segunda edição de 1787. Nesses termos, entre as duas edições, Kant teria operado

uma substituição do psicológico pelo lógico, substituição da análise das condições de possibilidade de nossas percepções em termos de “gênese psicológica” (*à la* Hume) pela consideração do funcionamento lógico-judicativo do entendimento como *Vermögen zu urteilen*. De tal modo que, mais uma vez, o argumento parece tender para uma espécie de sobrevalorização da espontaneidade “lógico-discursiva” em detrimento da passividade sensível.

Embora não possamos tacitamente identificar, sem mais, a perspectiva “lógico-discursiva” com “idealismo”, não deixa de ser verdade também que, nesse caso específico, essa identificação poderia ser justificada com argumentos do próprio Kant, por exemplo, levando em consideração a estrutura argumentativa da *Anfibolia* da primeira *Crítica*. De qualquer forma, mesmo no registro mais específico de comparação das diferentes “deduções” das duas edições da primeira *Crítica*, a questão parece-me continuar sendo a mesma: como deve se dar, para Kant, a conjunção entre os dois troncos do conhecimento, **sensibilidade** e **entendimento**, entre a “aptidão para a discursividade” – que é a aptidão para ligar conceitos em juízos segundo as diferentes formas que a lógica analisa –, de um lado, e, de outro, as representações que não podem senão proceder dos sentidos. Nos termos próprios à autora, a chave geral para tanto passa pela noção de “reflexão generalizante” – como afirmei acima. A pergunta, então, é saber quais seriam as implicações pressupostas nessa chave geral.

Para insistir no tema relativo às duas edições da primeira *Crítica*, talvez possamos dizer que para, Longuenesse, Kant – ao longo da maturação de seu pensamento – substituiu o vocabulário da *causalidade* por aquele das *condições de possibilidade*, como uma espécie de, cito, “interiorização do objeto ao campo da representação” (Longuenesse, 1993: 7, 10). Ademais, o resultado dessa maturação culminaria na tese, do parágrafo 10 da “Dedução” de 1787, de que as formas lógicas devem servir de “fio condutor” para a descoberta das categorias. E o argumento central para essa tese poderia ser derivado da afirmação de que “a mesma função” de unidade preside, de um lado, a unidade dos conceitos no juízo e, de outro, a unidade *a priori* do dado sensível “representado de uma maneira geral” pelas categorias. Apenas desse modo poderíamos desvendar “algo na natureza dos próprios fenômenos

que os faça concordar com as formas do uso lógico do entendimento e com as categorias” (Longuenesse, 1993: 16).

Em suma, o argumento geral de Longuenesse parece articular pelo menos três ordens de questões: a solução da problemática relação estabelecida por Kant entre tábua das categorias e tábua das formas lógicas do juízo, segundo a qual as formas lógicas devem servir de “fio condutor” para a descoberta das categorias, permitiria a um só tempo, tanto dirimir as dificuldades relativas à heterogeneidade entre *sensibilidade* e *entendimento* (daí, diga-se de passagem, toda a importância que a noção de *synthesis speciosa* adquire ao longo do livro, em especial em sua Terceira parte), quanto contornar a aparente incompatibilidade entre as duas versões da dedução transcendental das categorias. Essa solução, por sua vez, passaria pela consideração de que a atividade judicativa em sentido amplo não precisa esperar a formação de juízos no entendimento para se manifestar; ela, num “trabalho de toupeira” armar-se-ia como aptidão discursiva, como *Vermögen zu urteilen*, bem antes disso. Desse modo, a partir do livro de Longuenesse talvez se possa interpretar de uma maneira bastante específica o significado de um “antes” e um “depois” de Kant. Se, antes dele, as diferentes maneiras pelas quais ligamos conceitos em juízos e silogismos deviam ser vistas “como a expressão mais ou menos adequada da ligação das essências no ser em si mesmo”, depois dele, elas expressarão apenas “a operação de regras próprias à nossa atividade discursiva” (Longuenesse, 1993: XVIII). Assim, Kant, segundo Longuenesse, operou uma decisiva dissociação entre lógica e ontologia cuja caracterização será meticolosamente analisada em *Kant e o poder de julgar*.

II

À luz dessa caracterização geral, eu gostaria agora de, mais especificamente, analisar a interpretação de Longuenesse a partir das considerações presentes no capítulo 5 de *Kant et le pouvoir de juger*: “Como o entendimento discursivo vai ao sensível: comparação de representações e juízo”. Mais exatamente, gostaria de indicar o que, a meu ver, caracteriza uma possível ambiguidade de suas formulações que, no limite, faria sua interpretação flertar com uma forma radical de idealismo.

Basicamente, o objetivo geral desse capítulo 5 é mostrar a originalidade da posição kantiana no que diz respeito ao tema da formação dos conceitos; e essa originalidade, por sua vez, consistiria no fato de que os conceitos, para Kant, são formados nos juízos e por meio dos juízos (Longuenesse, 1993: 128). Para tanto, a autora retoma o traço geral das definições lógicas do juízo, analisadas exaustivamente no capítulo anterior (“Definições lógicas do juízo”), para ressaltar a importância da noção de comparação contida nessas mesmas definições². A partir daí, a fim de elucidar a natureza dessa comparação e com o propósito de dissolver certa ambiguidade relativa ao “*x* do juízo”, tal como indicado nessas formulações, Longuenesse aproxima dois contextos argumentativos que, em geral, são lidos separadamente: a *Anfibolia* da primeira *Crítica* e o parágrafo 6 da *Lógica* de Jäsche.

O capítulo se inicia com uma tese que, aparentemente, deveria balizar as análises que se seguem: a ideia de que, na própria forma lógica do juízo, Kant indica o lugar para a intuição sensível como a ocasião para a ligação discursiva (Longuenesse, 1993: 126). Assim, à primeira vista, o “*x* do juízo” só poderia indicar uma “matéria”, um “dado” que a forma lógica viria a refletir. No entanto, se o exercício da espontaneidade discursiva parece supor um dado que motivaria seu exercício, por outro lado, eis a ambiguidade, “o *x* do juízo” parece subsumir a sensação – aqui entendida como intuição sensível – à própria forma lógica e, por assim dizer, “intelectualizar” os fenômenos à despeito da tese geral da *Anfibolia* quanto à diferença entre comparação entre conceitos e comparação entre objetos. Minha hipótese é que a ambiguidade diagnosticada por Longuenesse nos textos de Kant parece resistir ao seu esforço de interpretação e, ao fim e ao cabo, ou bem persistir mesmo depois da aproximação entre *Lógica* e *Anfibolia*, ou bem dissolvê-la sob o preço da assunção de um idealismo bastante inusitado frente à primeira afirmação da “Introdução” da *Crítica da razão pura* quanto ao fato de que devemos partir da tese de que há dois troncos do conhecimento humano, sensibilidade e entendimento, cuja raiz comum, se existir, afirma Kant, é incognoscível para nós. É bem verdade que, em nenhum momento do capítulo – eu poderia mesmo arriscar dizer: de todo o livro – Longuenesse parece assumir qualquer aproximação de sua interpretação com

² Dentre outras, Longuenesse se atém à formulação da Reflexão 4634: “Em todo juízo, são dois predicados que comparamos um ao outro” (Kant: Ak. XVII, 616).

alguma forma de idealismo mais radical. No entanto, algumas de suas formulações parecem contradizer ou, pelo menos, indicar uma direção diferente da posição que textualmente é assumida pela autora. Vejamos, pois, o estado da questão.

De início, duas teses são afirmadas com base na Reflexão 4634 (1772-1776 segundo a datação de Adickes): 1) a dependência do conceito em vista do juízo – de modo que, qualquer que seja sua posição no juízo, todo conceito não é outra coisa senão o predicado do objeto = x pensado no juízo; 2) a dependência cognitiva do objeto em relação ao juízo – de modo que, qualquer objeto, afirma Kant, só é conhecido pelos predicados que enunciamos dele. A primeira tese garantiria a originalidade da posição de Kant: a formação dos conceitos pressupõe a forma lógica do juízo e o “objeto = x ”, pensado no juízo, pode ser tomado como a *matéria* sensível visada pelo juízo. Assim, a forma lógica seria compatível com a assunção de uma sensação a ser pensada discursivamente pelo entendimento, exatamente nos termos do primeiro parágrafo da *Estética transcendental*: pela sensibilidade os objetos são dados, pelo entendimento eles são pensados (*KrV*: B 33). Quanto à segunda tese da Reflexão 4634, em princípio, ela também poderia alinhar-se à essa lição geral do início da *Estética transcendental* da primeira *Crítica*, uma vez que sustentaria, igualmente, que qualquer objeto só pode ser conhecido discursivamente, por meio do juízo. Assim, o que a *Estética transcendental* afirmaria de maneira geral, o objeto é pensado pelo entendimento, essa Reflexão 4634 tornaria mais explícito o fato de que “ser pensado pelo entendimento” deve significar a mediação discursiva do juízo. O que, certamente, alimenta a tese geral de Longuenesse quanto à caracterização do entendimento como *poder de julgar* (*Vermögen zu Urteilen*).

No entanto, a *Reflexão* em questão prossegue afirmando que as representações em nós são como *materiais* [*Materialen*], mas não conhecimento. De forma que um objeto é apenas “algo em geral” [*nur ein Etwas überhaupt*] que pensamos por meio de certos predicados que constituem seu conceito. Se é assim, não caberia perguntar qual é o estatuto desse “algo em geral” que sempre, para ser posto, parece já pressupor a mediação judicativa ou discursiva? É verdade que poderíamos argumentar que essas afirmações de Kant devem ser lidas à

luz da distinção *crítica* entre representações imediatas e representações mediadas, entre intuições sensíveis e conceitos (puros ou empíricos). Nesses termos, como afirma Longuenesse (Longuenesse, 1993: 127, nota), a crítica transcendental do conhecimento não pode prescindir a ideia de que, mesmo quanto à simples forma do juízo, o x do juízo só poderia advir do sensível.

No entanto, não é menos verdade também, que a originalidade da posição de Kant, à diferença de Wolff, como insiste Longuenesse, reside na tese de que: “nem os conceitos, nem mesmo o objeto= x ao qual os conceitos se referem, são independentes do ato de julgar, nem mesmo anteriores a ele” (Longuenesse, 1993: 127). Agora, ao que parece, a noção mesma de “representação imediata”, que é própria à sensibilidade, para não constituir um contrassenso evidente, só poderia ser interpretada como uma espécie de conceito-limite, i.e., aquilo que só funciona como limite de nossa capacidade discursiva, algo cuja densidade epistêmica (ou mesmo, talvez se pudesse dizer, “ontológica”) se esvai no jogo dos atos judicativos do entendimento. Se nem os conceitos, e nem os objetos = x podem ser independentes do e anteriores ao ato de julgar, então talvez pudéssemos, sem grandes dificuldades, isolar a última afirmação de Longuenesse de seu contexto e utilizá-la para caracterizar o que Fichte, na *Wissenschaftslehre* 1794-5, define como entendimento e juízo³. Mas, para não concluir tão apressadamente, cabe verificar como ela própria pretende desvencilhar-se da ambiguidade diagnosticada no texto de Kant quanto ao “ x do juízo”.

Lida à luz da *Introdução* da primeira *Crítica* (*KrV*, A8), talvez possamos dizer que o x ao qual, “em última análise”, é preciso referir a ligação dos conceitos no juízo, é a intuição sensível:

Assim, por exemplo, no juízo *Todos os corpos são divisíveis*, o conceito divisível se refere aqui, particularmente, ao conceito corpo e esse a certos fenômenos que se apresentam a nós. Assim, esses objetos são representados mediadamente pelo conceito de divisibilidade (*KrV*, 69/ B 93-94).

³ Ao final da parte teórica, Fichte insiste na correlação entre juízo e entendimento: “Se não há nada no entendimento, não há juízo; se não há juízo, não há nada no entendimento para o entendimento”; e, mais abaixo: “O pensável e a pensabilidade como tais são mero objeto do juízo. Apenas o julgado como pensável pode ser pensado como causa da intuição” (Fichte, WL 1794, FSW, I: 242-243).

De um lado, então, poderíamos caracterizar o x do juízo como a matéria dos fenômenos e identifica-lo à intuição sensível, de modo que a relação estabelecida no juízo é referida um fenômeno, um “objeto” que é representado pela mediação dos conceitos relacionados no juízo. Mas, de acordo com Longuenesse, é possível fazer outra leitura dos textos de Kant, segundo a qual o x do juízo não seria mais caracterizado como “o termo não discursivo ao qual são referidas as formas discursivas e sua ligação” (Longuenesse, 1993:130), tal como acabamos de formular. Agora, explorando a segunda parte da mesma *Reflexão*, o x do juízo é interpretado por ela como “o objeto exterior a toda representação, pensado para a intuição sensível, ao qual ela própria é referida”. Assim, se, de um lado, a intuição sensível é o suporte não discursivo para a ligação discursiva, por outro, ela só pode sê-lo na medida em que é referida ao x pensado no juízo.

Como a própria Longuenesse é obrigada a reconhecer, essa ambiguidade pode ser minimizada se pudermos assumir uma relação circular entre a forma lógica do juízo e a sensação. Em outras palavras, haveria uma relação circular entre a intuição sensível e o entendimento: se a intuição sensível fornece a matéria para as ligações discursivas, isso não impediria que essas mesmas ligações, em contrapartida, possam “desenhar” nessa matéria as formas de unidade para que o x possa ser identificado. Essa circularidade indicaria, pois, uma relação recíproca entre entendimento e sensibilidade de tal modo que:

A faculdade de julgar não inventa nada, não atribui nada à experiência que ela não tenha efetivamente encontrado nessa última, mas também não encontra senão o que ela, de partida, já procurava” (Longuenesse, 1993: 131).

Formulação bastante enigmática, para evitar a ambiguidade quanto ao “ x do juízo”, seria preciso recorrer à ideia de que Kant operaria com um argumento circular cujo mérito seria indicar a relação recíproca entre a faculdade de julgar e a experiência. No entanto, assim interpretada, essa relação recíproca seria pensada como uma relação na qual o entendimento, sem inventar nada e nem atribuir, por assim dizer, “de fora” algo à experiência, ele só encontraria o que, inicialmente, procurava. Talvez aqui autora esteja fazendo uma alusão às famosas

formulações do prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*. No entanto, nem o contexto em questão, nem uma possível aproximação com as formulações do Segundo Prefácio parecem ajudar na determinação do que exatamente pode significar a tese de que o entendimento, como faculdade de julgar, “não inventa nada”, mas apenas encontra aquilo que, desde o início, procura.

De passagem, vale lembrar que Kant afirma, a meu ver, na direção contrária a essa interpretação de Longuenesse, por exemplo, que:

Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*; se, no entanto, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*Objekt*) dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade (*KrV*, BXVII).

Assim, a razão parece fazer mais do que encontrar o que procura. Para que se possa garantir a possibilidade mesma de um conhecimento *a priori*, faz-se necessário assumir uma regulação cuja direção não vai do objeto dos sentidos para nossa faculdade, mas de nossa faculdade para o objeto. É claro, porém, que nesse contexto, Kant afirma que é nossa faculdade intuitiva (*Anschauungsvermögens*) que deve regular o objeto dos sentidos, e não, propriamente, a faculdade de julgar. De qualquer maneira, a passagem citada pode ser vista como um comentário mais pormenorizado da ideia geral, lançada anteriormente por Kant, por ocasião da análise que o Segundo Prefácio faz de Galileu: “a razão só entende aquilo que ela mesma *produz* segundo seu projeto” (*KrV*, B XIII).

Assim, a meu ver, no final das contas, afirmar que o entendimento encontra o que, de saída, procurava, não parece evitar a ambiguidade das formulações kantianas, mas sim reforça-las. Afinal, ao explicar o que deve significar essa formulação, Longuenesse afirma: [a faculdade de julgar encontra o que procurava], a saber “as representações gerais suscetíveis de serem ligadas sob uma forma que as refiram a um objeto = *x*” (Longuenesse, 1993: 131). Ora, “representações gerais”, por definição, não podem ser representações imediatas⁴,

⁴ Como lemos na *Lógica* de Jäsche, a intuição é uma representação singular, o conceito uma representação universal ou refletida (Kant, Ak., IX: 91).

só podem, portanto, ser “produzidas” – para retomar o vocabulário do Segundo Prefácio – por nossa faculdade de julgar; ou ainda, para retomar a formulação de Longuenesse, se aquilo que a faculdade de julgar encontra são “representações gerais”, então ela faz mais do que “encontrar o que procurava”, ela “inventa”. Além do mais, se “representações gerais” são aquelas – únicas – suscetíveis de uma ligação no juízo, então a faculdade de julgar “inventa” precisamente o que ela precisava para julgar.

Ainda que se possa conceder uma interpretação mais generosa para essa formulação de Longuenesse acerca da circularidade envolvida na relação entre faculdade de julgar e experiência, a meu ver, em todo caso, a ambiguidade relativa ao “*x* do juízo” presente nas formulações kantianas, notadamente na *Reflexão* citada acima, permanece, como podemos ver na continuação do capítulo.

Na sequência do capítulo, a argumentação irá incidir sobre a importância do tema da *comparação* para aquele da relação entre ligações ou formas discursivas e sensível. Para tanto, Longuenesse proporá uma aproximação entre a comparação da *Anfibolia* e a comparação presente no tratamento da formação dos conceitos (por “comparação, reflexão e abstração”) na *Lógica* coligida por Jäsche. O mérito dessa análise seria o de mostrar o quanto é precipitada uma leitura de Kant:

que privilegia a *determinação* do empírico pelo *a priori* (i.e., pelas categorias e pelos conceitos matemáticos) em detrimento da inscrição reflexionante das formas intelectuais no sensível (Longuenesse, 1993:132-3).

Cabe notar que, agora, é afirmado que as formas intelectuais se “inscrevem” no sensível por reflexão. Assim, seja qual for o sentido e significado dessa “reflexão”, lemos que haveria uma inscrição das formas lógicas no sensível, o que, a primeira vista pelo menos, não deixava-se entrever pela formulação anterior de que a faculdade de julgar não “inventa”, mas encontra o que procura. Como entender a “inscrição” das formas lógicas no sensível sem assumir que, se a faculdade de julgar “encontra o que procura”, é porque ela encontra as formas que “inscreve” reflexivamente no sensível?

III

Ao afirmar que a leitura de Longuenesse poderia implicar uma espécie de “fichtianização” de Kant, pretendo apenas sustentar a hipótese de que ela, de certa forma, parece, por assim dizer, “logicizar” o argumento kantiano ao ponto de que, no limite, a forma lógica passa a funcionar como uma espécie de raiz comum para o entendimento e a sensibilidade cuja articulação depende – algo que não foi possível analisar aqui – da *synthesis speciosa*, nos termos elaborados na terceira parte de *Kant et le pouvoir de juger*. Em vista disso, arriscaria dizer que Fichte, por outra via e a seu modo, parece interpretar o argumento kantiano na mesma direção. De fato, embora na *Wissenschaftslehre* 1794-5 não inicie por uma análise da sensibilidade, apenas uma leitura muito grosseira de Fichte – notadamente nos anos de Iena – poderia lhe negar uma distinção entre duas ordens de representações: intuições sensíveis e conceitos. Assim, é preciso compreender que a *W-L* está dividida em três partes principais articuladas pelos três princípios (*Grundsätze*) com os quais sua exposição se inicia: uma primeira exposição especulativa geral dos próprios princípios; uma parte teórica e uma parte prática. Ao longo da parte teórica, Fichte pretende exatamente indicar a origem – nos limites demarcados pelo ponto de vista teórico – de duas ordens de representações e, nessa medida, apresentar uma espécie de *Estética*. Embora Fichte, sem dúvida, pretenda remontar o sistema filosófico à sua fundação especulativa nos atos originários do “eu”, cabe lembrar que, no interior da perspectiva teórica do saber, Fichte não prescinde de uma dualidade fundamental que cinde as representações em intuições e conceitos. De qualquer modo, se é verdade que a busca por uma raiz comum ao entendimento e à sensibilidade foi textualmente vetada por Kant, isso não impede que, por outro lado, o texto kantiano contenha ambiguidades que, se não justificam, talvez possam pelo menos explicar a opção idealista de Fichte.

De todo modo, a meu ver, a premissa geral instaurada pela *Anfibolia* da primeira *Crítica*, notadamente, a denúncia quanto à confusão racionalista entre “reflexão lógica” e reflexão transcendental” não parece ser, por si mesma, um argumento suficiente para a solução da ambiguidade quanto ao “*x* do juízo” das formulações kantianas. Nesse

sentido, a sistemática e engenhosa tentativa de Longuenesse, aproximando a Lógica de Jäsche e a *Anfibolia*, para indicar o sentido do “ x do juízo” parece manter a ambiguidade ou, evita-la sob o preço – de forma alguma assumido explicitamente por ela – de introduzir uma chave um tanto idealizante para a relação conceito/ intuição. Nos limites desse trabalho, gostaria apenas de levantar essa suspeita.

REFERÊNCIAS

FICHTE, J. *Fichtes Werke* (FSW), Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971.

KANT, Immanuel. *Akademie Ausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris : PUF, 1993.

A relação entre a autonomia individual dos heróis shakespearianos e os particulares livres a partir da *Estética* de Hegel

Eduardo Andrade Rodrigues
Universidade Estadual do Ceará

I - INTRODUÇÃO

No presente artigo tratamos do modo pelo qual os heróis da poesia dramática de Shakespeare expressam o caráter subjetivo e autônomo do homem no limiar da modernidade, valendo-nos de uma análise filosófica destes personagens feita a partir da concepção de arte exposta por Hegel em seus Cursos de Estética. Buscamos, portanto, compreender qual a relação entre os heróis fictícios do drama de Shakespeare e os respectivos indivíduos que efetivamente viveram e atuaram nessa sociedade. O filósofo alemão afirma que uma obra de arte está inextricavelmente ligada ao momento e ao solo histórico do qual ela emerge, sendo um reflexo da consciência de liberdade predominante na sociedade que a produziu. Desse modo, já que o teatro de Shakespeare foi configurado no exato ponto de ruptura entre a Idade Média e o mundo moderno, momento em que as relações sociais do regime feudal vieram-se gradualmente substituídas pelas relações econômicas e sociais da emergente sociedade civil burguesa, temos na caracterização dos personagens de Shakespeare elementos expressivos que nos ajudam a compreender a subjetividade do homem neste momento singular da História. Em outras palavras, os heróis shakespearianos surgem como configurações autênticas de um modo de agir e pensar humanos análogos aos dos indivíduos efetivos que viveram e estavam imersos, tal

como o próprio Shakespeare, na sociedade civil burguesa europeia em seus primórdios.¹

Como partimos da relação necessária, apontada por Hegel, entre conteúdo histórico-social e forma artística, as características da sociedade civil burguesa inglesa da época de Shakespeare aparecem como constitutivos de sua obra. Hegel pontua, desse modo, a subjetividade dos heróis de Shakespeare como fator determinante da ação e do caráter dos personagens. A importância do dramaturgo inglês, para Hegel, está justamente na apreensão e exposição dos caracteres de seus personagens, caracteres humanos alicerçados na interioridade subjetiva. O autor alemão afirma que dentre os “mestres na exposição de indivíduos humanos plenos”, Shakespeare “encontra-se (...) acima de todos, quase inatingível.”² Alicerçado, portanto, na relação hegeliana entre forma e conteúdo, poderemos admitir em princípio que na forma de arte poética executada pelo dramaturgo inglês encontraremos o conteúdo espiritual do homem - o grau de desenvolvimento subjetivo humano - neste período histórico.

Essa obra e suas características necessariamente modernas são, na concepção de Hegel, resultado de um progressivo desenvolvimento, tanto da liberdade do homem quanto da sua consequente autoexpressão em formas de arte que, por sua vez, espelham tal cons-

¹ É importante ressaltar que a sociedade civil burguesa analisada por Hegel na Filosofia do direito não é a mesma sociedade civil da época de Shakespeare. Todavia, na Inglaterra do século XVII já se apresenta, muito antes do que nos outros países europeus, traços determinantes da subjetividade burguesa propriamente moderna, e portanto uma sociedade civil emergente. Tal se dá porque a Inglaterra, como também a Holanda, já possuíam um grau elevado de desenvolvimento das relações mercantis capitalistas. O desenvolvimento econômico nesses dois países permitiu o aparecimento, ainda que embrionário, de relações de produção próprias do capitalismo, relações estas que iriam se consolidar no período pós-revolucionário francês e com as revoluções proletárias em meados do século XIX. Ao comentar sobre o nascimento do Estado moderno, Luciano Gruppi aponta a Inglaterra do século XVII como o país inaugural desse tipo de Estado moderno e salienta as características que tal Estado possui para sustentar sua modernidade. “A primeira característica”, comenta Gruppi, “é a autonomia, plena soberania do Estado, o qual não permite que sua autoridade dependa de nenhuma outra autoridade”. A outra característica apontada por Gruppi é justamente “a distinção entre Estado e sociedade civil, que vai evidenciar-se no século XVII, principalmente na Inglaterra, com o ascensão da burguesia. O Estado se torna uma organização distinta da sociedade civil, embora seja expressão desta” (Gruppi, Luciano. *Tudo Começou com Maquiavel*, p. 9.)

² *Estética* IV. p. 265 e 266.

ciência de liberdade. A subjetividade do homem, ao constituir-se em sua efetiva forma moderna, abandona, de modo gradual, o mundo de representações religiosas, dominante na era medieval, e o substitui paulatinamente pelo estado das relações prosaicas da sociedade civil burguesa. Tal passagem implica em transformações profundas na sociedade, a partir das quais o homem se reconhece como cada vez mais *livre*. O abandono daquela forma antiga de concepção da realidade, na qual o divino espiritualmente representado ocupava o centro, responde pela transferência dessa centralidade para o próprio homem. O saber de si como o centro, como aquele que dirige seu próprio destino, significa para o espírito humano, conforme Hegel, a liberdade em seu apogeu - afinal de contas, o homem é livre de fato quando *determina-se a si mesmo*; em outras palavras, quando dá a si suas próprias leis. “O espírito”, afirma Hegel, “em sua diferença com a matéria, “consiste justamente em possuir o centro em si. Tende também para o centro; porém o centro é ele mesmo em si”.³ E o espírito assim o faz, segundo Hegel, na sociedade moderna. Nesta, o Estado aparece como a instância ética para o qual converge as liberdades individuais, na medida em que o Estado é a eticidade racional posta pelos próprios homens. Para Hegel, os homens, ao obedecer às leis do Estado e de suas instituições, estão obedecendo a si mesmos. É desse modo que o Estado moderno permite o desenvolvimento da esfera subjetiva humana.

Se a forma de organização social à época de Shakespeare prenuncia o Estado acima descrito, ela no entanto não o constitui de forma plena. A Inglaterra do século XVII sem dúvida configura uma etapa avançada da liberdade individual, mas o alcance de tal liberdade é apenas parcial. Esta conjuntura – o saber de si como livre mas o ainda não ser parte de um Estado plenamente desenvolvido - é o que permite o surgimento daquela que é, na concepção hegeliana, a característica fundamental da modernidade: a autonomia formal do indivíduo. Cada qual se reconhece como livre, mas este reconhecimento faz com que todos ajam de modo a atingir finalidades não coletivas, e sim, primeiramente, particulares. A atenção do homem volta-se para si mesmo, para a satisfação de suas próprias vontades e desejos individuais; toda a finalidade de suas intenções ao pensar ou agir junto ao mundo está direcionada para a execução de um propósito que é fundamentalmente

³ FH, p. 62.

particular. Quando analisada junto às relações sociais cotidianas, esta subjetividade compõe o cenário da luta de todos contra todos, cada qual vivendo a ânsia de encontrar sua vontade individual satisfeita.

Neste contexto é que, para mediar a liberdade ampliada do homem, cuja consciência não mais depende de uma autorização divina, religiosamente representada, e que a partir de agora persegue os próprios objetivos de modo egoísta e exclusivo, se faz necessária a eticidade do Estado. Esta organização institucional assume a forma universal, cujas normas e leis regulam as ações do particular. Assim estamos diante daquela que é, na concepção hegeliana, a característica principal da modernidade: a subjetividade do homem passa a ser mediada pelo Estado ético e sua liberdade torna-se *concreta*; na esfera da sociedade civil, contudo, a liberdade subjetiva, ainda não concretizada nas instituições do Estado, aparece apenas formalmente, pois é determinada apenas pela vontade individual.

No âmbito da representação artística, os personagens de Shakespeare atuam movidos por uma consciência similar ao deste indivíduo da sociedade civil burguesa, isto é, a decisão e ação heroica estão fundamentadas na mesma liberdade formal, subjetiva, própria dos sujeitos da sociedade civil burguesa. A estética hegeliana, ao aprofundar-se na descrição destes heróis, identifica entre eles dois tipos principais, cuja diferença repousa no modo prático como os mesmos se relacionam com o mundo. De um lado, temos aquele caráter peculiar, cuja firmeza de caráter executa energicamente seus objetivos, com inflexibilidade e ausência de reflexão ulterior; como exemplo, Lady Macbeth, que “sem nenhuma hesitação, nenhuma incerteza, (...) nenhum arrependimento, (...) executa sem restrições o que lhe é adequado.”⁴ De outro lado, Hegel também aponta para aquela personagem que, incapaz de explicitar exteriormente seu ânimo, persevera em sua subjetividade⁵, seu mundo interior e reflexivo. Entre estes últimos Hegel posiciona o jovem príncipe da Dinamarca, Hamlet, que “permanece exposto à mais cruel contradição (...) por não ter nenhuma habilidade, nenhuma ponte para mediar seu coração e a efetividade.”⁶ Mas todos eles, de fato, compartilham de uma mesma autonomia individual de

⁴ *Estética II*, p.314.

⁵ *Cf. Estética IV*, 312.

⁶ *Estética II*, 319

caráter. Esta autonomia, segundo Hegel, diz respeito à possibilidade que os personagens, sabendo-se livres, têm de conceber para seus desejos e ações finalidades que são absolutamente egoístas e particulares – de modo análogo, portanto, aos homens livres efetivos da sociedade civil burguesa. Tanto estes indivíduos reais quanto os heróis dramáticos do drama inglês compartilham do elemento determinante dessa sociedade civil, a liberdade formal.

II

Deste modo compreendemos que há uma relação existente entre os caracteres heroicos do dramaturgo inglês e os indivíduos efetivos, contemporâneos à Shakespeare e à produção de sua obra teatral, que na esfera mercantil da sociedade civil emergente já buscavam atingir seus fins particulares. Hegel aponta o teatro de Shakespeare como o palco de caracteres cuja potência está exatamente na execução de objetivos que são estritamente individuais, tendo em vista apenas a auto satisfação, e cujas ações não encontram-se reguladas por nenhuma finalidade. Tais personagens, afirma Hegel, são “colocados de modo autônomo sobre si mesmos, com fins particulares que apenas são os seus, que provém unicamente de sua individualidade.”⁷ De modo análogo, em seus *Princípios da filosofia do direito*, o filósofo alemão descreve os indivíduos da sociedade civil burguesa como “pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse”⁸, fato que vem a corroborar para que este modo de organização social comporte “o sistema da moralidade objetiva perdido em seus extremos”⁹ e nos ofereça “o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e miséria.”¹⁰ Em ambos os cenários, tanto o representado poeticamente por Shakespeare quanto o efetivo modo de organização social que passa a ser constituído a partir do fim da Idade Média e início da época moderna, a subjetividade do homem, regulada apenas por si mesma, pode conduzir à ausência de eticidade, e conseqüentemente ceder espaço para a ação arbitrária da vontade individual, vontade esta que com paixão inabalável persegue

⁷ *Estética* II, p.313.

⁸ *Princípios da filosofia do direito*, p.171.

⁹ *Idem*, p.170.

¹⁰ *Idem*, p.170.

seus fins de modo inflexível, apartada de qualquer *pathos* universal que a justifique. No âmbito real da sociedade civil burguesa, a liberdade de escolha e ação individual é mediada pelo Estado, cujas leis e normas visam regulá-la. Shakespeare, ao representar personagens que são eles mesmos reis e príncipes, portanto detentores da aplicação das leis do Estado, alcança espaço poético adequado para que os mesmos se manifestem como querem. Afirma Hegel sobre os caracteres mais adequados para a arte poética:

Assim como o estado do mundo mais ideal corresponde principalmente a épocas determinadas, a arte também escolhe principalmente um determinado estamento para as formas que deixa aparecer no estado do mundo – o estamento dos *príncipes*. E, na verdade, não por senso aristocrático e amor pelo que é nobre, mas por causa da completa liberdade da vontade e da produção que se encontram realizadas na representação do príncipe.¹¹

O príncipe Hamlet, por exemplo, ilustra muito apropriadamente a utilização de tal estamento. Mas o que vale ressaltar, em suma, é que, à formalidade da autonomia dos caracteres shakespearianos encontramos, analogamente, a liberdade formal dos particulares livres da sociedade civil. Tanto para uns quanto para outros, tudo e todos são meios de se atingir um fim individual, sendo este o aspecto principal do mundo moderno – ou seja, a autonomia *meramente formal* das particularidades individuais. Esta relação análoga entre personagens, produtos da fantasia, e indivíduos efetivos, agentes da história, encontra seu fundamento no solo histórico a partir do qual Shakespeare compôs seus personagens: a passagem a Idade Média para a Modernidade. São figuras em parte históricas, nas quais Shakespeare introduz as determinações subjetivas do homem moderno, ao mesmo tempo em que os situa em épocas do passado, nas quais os indivíduos ainda podiam agir de forma heroica, com uma maior autonomia, visto que as leis que deveriam prevalecer então se encontravam temporariamente suspensas ou relaxadas. Para Hegel, Shakespeare não configura mais o mundo mítico, no qual a ausência de Estado e de leis permitiria a ação autônoma do herói; todavia, o dramaturgo inglês situa o enredo de seus dramas em épocas nas quais o Estado e suas leis estão suspensas. O estado do mundo ideal

¹¹ *Estética I*, p.200.

para a configuração poética, segundo Hegel, exige justamente o estado do mundo da autonomia heroica. Desse modo, ainda que Shakespeare seja moderno, recorre contudo a um estado do mundo mais propício para a configuração poética. Diz-nos Hegel que

As figuras (*Gestalten*) shakespeareanas certamente não pertencem todas ao estamento do príncipe, e se situam, em parte, sobre um terreno histórico e não mais mítico; mas elas estão situadas em épocas de guerra civil, nas quais os elos da ordem e das leis relaxam ou se rompem e, desse modo, alcançam novamente a independência e a autonomia exigidas.¹²

O trânsito da sociedade feudalista para o modelo moderno de organização social, no qual as ações individuais são mediadas pelas leis do Estado, corresponde ao advento da sociedade civil burguesa. É ela o ponto de ruptura entre a organização feudal e o Estado dito moderno, e sua efetivação pode ser compreendida como consequência da exigência da subjetividade, tornada infinita. Esse grau maior de autoconsciência, que significa no homem o saber de si mesmo como *mais livre*, o conduz a buscar satisfação na realização dos próprios interesses egoístas, ao particularismo dos fins. A necessidade de ação autônoma por parte dos indivíduos efetivos, por consequência, está na base da constituição da unidade social estatal, cujas leis medeiam as ações individuais. Os sujeitos da sociedade civil burguesa, ao se embaterem nesta esfera, buscando vender sua mercadoria e garantir uma satisfação particular, cada qual tendo como interesse exclusivo a execução de uma finalidade que é estritamente individual e egoísta, participam dessa forma na luta de todos contra todos, e somente a constituição de um Estado ético *mediador* pode garantir sua liberdade. Desta atividade resulta, por um lado, a divisão do trabalho como forma de aumentar a força produtiva, e no conseqüente aumento da riqueza geral; por outro lado, a participação nesta riqueza fica “condicionada pela aptidão” destes indivíduos, cujas “diferenças de desenvolvimento dos dons corporais e espirituais, já por natureza desiguais”, os levam a compor uma sociedade desigual.¹³ A liberdade individual, que também está garantida, é apenas formal, pois as ações particulares devem se submeter à universalidade das leis vigentes no Estado.

¹² *Estética I*, p.201.

¹³ Cf. *Princípios da filosofia do direito*, p. 177.

No âmbito da poesia, por sua vez, a Idade Média assiste à produção dos textos da cavalaria medieval, na qual heróis centrados em si mesmos e imediatamente imersos em um mundo destituído de regras agem de acordo com suas vontades individuais, guiados pelo critério da honra ou amor subjetivos. A consolidação do Estado moderno vê a substituição destas obras ainda poéticas pelo romance burguês, cuja tônica é caracterizada pelo prosaísmo das relações constituídas dentro de um esfera social na qual as leis estão estabelecidas e às quais os heróis devem se submeter. Ou seja, a poesia heroica, um modo de expressão da realidade ainda imagético e menos subjetivo, cede definitivamente lugar à prosa do pensamento, forma verdadeira e adequada de apreender e expressar a realidade moderna. O teatro de Shakespeare é composto em meio a este ponto de ruptura: por um lado, a forma poética adotada pelo artista, o teatro dramático, parece carente em apreender com exatidão a realidade agora prosaica; por outro lado, se ele o faz, é mediante uma reflexão, o que equivale a dizer que Shakespeare deve submeter a poesia ao crivo do raciocínio. Mais uma vez, a mediação se faz necessária – assim como a identificamos no processo das relações efetivas entre os cidadãos da sociedade civil emergente, agora também a temos presente dentro do processo de criação artístico. Esta ruptura anuncia a crise da arte prevalecente a partir de então, e definitivamente instalada na modernidade, conforme descreve Hegel:

[...] o estado de coisas da nossa época não é favorável à arte. Mesmo o artista experiente não escapa desta situação. Ele não é apenas induzido e incitado a introduzir mais pensamentos em seu trabalhos mediante reflexões que em torno dele se manifestam e pelo hábito universal de enunciar opiniões e juízos sobre arte. Pelo contrário, a natureza de toda cultura (*Bildung*) espiritual faz com que esteja justamente no centro desse mundo reflexivo e de suas relações. Ele não poderia abstraí-lo por vontade e decisão pessoais; nem por meio de uma educação específica ou de um distanciamento das relações humanas fabricar e formar uma solidão particular, restauradora do que se perdeu.¹⁴

Esta mediação da reflexão e do pensamento é de fato a característica que mais nos interessa ao tratar da arte no contexto da sociedade

¹⁴ *Estética I*, p.35.

burguesa embrionária, mundo no qual os heróis shakespearianos se movimentam. Isto porque a estética hegeliana define a arte como uma exposição *imediate* do conteúdo espiritual do homem: ela é a forma que traduz imgeticamente, de modo sensível, a partir da manipulação do natural, a subjetividade humana. Hegel aponta a polis ateniense clássica como o solo histórico no qual essa tradução – a de representar objetivamente o espiritual do homem – é idealmente consumada através da escultura grega, objeto de beleza ideal. Esta adequação ideal entre forma e conteúdo se dá porque a experiência do povo grego não separava a particularidade individual da universalidade do Estado. Cada cidadão ateniense dedicava sua existência não à satisfação de vontades exclusivamente individuais e subjetivas, conforme vimos acontecer no mundo da sociedade civil burguesa. Aos gregos interessava, acima de tudo, o bem universal do Estado mesmo, pois isto representava imediatamente o bem individual e a garantia particular da liberdade. Estes homens, que se davam as próprias leis, corporalmente presentes na *ágora* e sem mediadores que os representassem, não admitiam uma separação entre a vontade particular e a vontade coletiva, pois ambas eram uma mesma e única. Sua liberdade era assim traduzida em arte pela escultura, que representava tanto o divino quanto o Estado – as esferas da arte, da religião e da eticidade viam-se uniformemente expressas, e o modelo dessa expressão era o próprio corpo do homem. A liberdade entre os gregos mostra-nos dessa forma seu caráter objetivo, e ajuda-nos a compreender porque, a partir da relação de totalidade que permeia todas as esferas da vida grega, a arte encontra nela o solo histórico na qual encontra sua forma ideal de expressão.

Contudo, ainda que a dissolução da democracia ateniense e o posterior advento do cristianismo conduzam a humanidade a uma etapa de liberdade superior e de maior subjetividade, na qual cada homem passa a lutar por seus interesses individuais e o Estado configura-se como um mero regulador da vontade particular, a arte perde progressivamente o caráter de expressar adequadamente a verdade do homem. A fragmentação leva o humano à bipolaridade do subjetivo e objetivo, indivíduo e Estado, razão e sensibilidade, particular e universal, e conduz, desde seus primórdios no seio mesmo da experiência grega, a uma dissolução de um modo de expressão exclusivamente

sensível como o da arte: pois o subjetivo do homem, antes satisfeito na configuração imediata do Belo artístico ideal, não mais encontra nessa forma objetiva de exposição um modo adequado de manifestar-se. A constituição da sociedade moderna representa o grau máximo dessa fragmentação: afinal, sendo a expressão artística uma apreensão *imediate* do absoluto, como conceber sua configuração numa realidade cuja verdade se faz necessariamente constituída por *mediações*? Que princípio de exposição ainda regula a poesia quando esta se vê confrontada pelo prosaísmo da efetividade burguesa? Quais as consequências que esta dialética imprime na constituição da arte mesma, configurada em meio às mediações de um território regido pelo conceitual? O cenário da modernidade, tal como pode-se perceber a partir desta análise, torna-se inóspito a uma compreensão imediata do divino espiritual. As representações artístico-religiosas, configuradas na experiência medieval, não encontram nesse cenário um espaço de permanência. A vida burguesa repele o poético e favorece uma apreensão prosaica da realidade. Assim, ao deter o olhar sobre a arte produzida neste momento de ruptura, busca-se no bojo desta produção, junto aos atos e ações dos heróis shakesperianos, aquilo que os torna especificamente modernos – busca que tende, em última instância, a nos conduzir para a compreensão do estatuto que a poesia de Shakespeare conserva como forma de expressão espiritual mesmo diante de um mundo insatisfeito com o poético e ávido de conceito, mundo no qual a beleza da arte perece para que dela nasça a fria reflexão do pensamento conceitual.

III

A afirmação de que a forma poética dramática, conforme apreendida por Shakespeare, é aquela que representa sensivelmente (portanto, na forma artística) o interior subjetivo característico dos particulares livres, indivíduos efetivos da sociedade civil burguesa germinal, leva-nos a seguinte questão: por que a poesia, e destacadamente a poesia dramática, ocuparia um lugar privilegiado no sistema das artes particulares para a objetivação adequada no modo sensível, ou seja, como obra de arte, de um grau maior da liberdade e subjetividade humanas?

A poesia, de acordo com Hegel, é a arte universal. Por ter como seu elemento constituinte a maleável e imaterial linguagem do discurso, organizada de modo imagético e belo, ela circula com um alto grau de liberdade em meio ao reino das artes particulares. A linguagem é o modo de expressão mais imediato do homem, e também constitui a forma prosaica e moderna de exposição do espírito, o conceito – razão esta pela qual a poesia se apresenta tanto na origem das civilizações como nas etapas avançadas de seu desenvolvimento. A epopeia dos antigos, a lírica medieval e o drama elizabethano ilustram a verdade destas assertivas, tanto exemplificando o alcance de exposição objetivo e subjetivo que a poesia alcançou junto aos povos, como também a capacidade de penetração que ela obteve em todas as etapas de evolução da expressão humana, perpassando culturas diversas e distantes com igual força expressiva. A palavra, signo do pensamento e base de sua formação, é, devido a sua plasticidade elementar, o elemento que melhor desenvolve qualquer tipo de exposição relacionada ao espiritual do homem – e pode ser utilizada para expor com amplo grau de liberdade questões objetivas, narrativas exteriores de ações e conquistas, como também volta-se para o interior e subjetivo humano, os sentimentos, as expectativas. Enquanto outras formas de arte esbarram nos limites do próprio material – como os blocos de pedra da arquitetura e escultura, a cor e luz da pintura ou o som em organização harmônica da música – a poesia, caminhando com mais autonomia no ambiente das representações e significados interiores, despreendida, portanto da matéria sensível, aproxima-se do pensamento conceitual e expressa todo o conteúdo que o espírito humano deseja. A própria evolução histórica das artes denota o gradual distanciar-se da matéria bruta e exterior como elemento usado na composição das obras de arte: a pesada escultura, para o uso de materiais leves e interiores como a luz, base da pintura. A poesia desprende-se quase por completo do elemento natural e se eleva por isso ao estatuto de “arte universal do espírito tornado livre em si mesmo e que não está preso ao material exterior e sensível para a sua realização.”¹⁵ Por ter nas palavras seu elemento distinto, o qual ela compartilha com a prosa do pensamento, a única barreira que a distingue, de fato, do raciocínio especulativo é seu caráter de imagem – e nessa fronteira tênue a poesia revela sua fragilidade em manter-se

¹⁵ *Estética I*, p.102.

como figuração sensível, e anuncia, na verdade, as formas mais desenvolvidas de exposição do espírito, religião e filosofia.

A diferença entre os heróis da antiguidade e os do mundo moderno exemplificam esse desenvolvimento. Tanto o drama Elektra, de Sófocles, por exemplo, quanto o Hamlet, de Shakespeare, possuem enredos similares: os filhos, apartados do trono por um crime de família, buscam recuperá-lo através de uma vingança. Mas na peça grega o herói tem como base para o fundamento de sua ação uma exigência dos deuses: Orestes, cujo pai e rei foi morto e cuja mãe desposou o assassino, recebe do oráculo a ordem de recuperar o trono e fazer valer seu direito de príncipe. A mesma colisão guia o enredo de Hamlet no drama moderno: sua mãe viúva desposa o assassino de seu pai, e este, na forma espectral de um fantasma, o incumbe de vingar-se e recuperar o trono. A despeito dessa similaridade superficial, cabe-nos aqui ressaltar a diferença fundamental entre as duas concepções de mundo das quais tais obras emergem. Enquanto, entre os gregos, a vingança de Orestes tem legitimidade ética, questão esta que é a principal da obra e em torno da qual gira toda a ação de Electra, em Shakespeare, contudo, o interesse da intriga ultrapassa a mera exposição de eventos objetivos e volta-se potencialmente para a subjetividade de Hamlet, seu questionamento particular em cumprir ou não a vingança requerida.

Na base desta diferença, que nos serve como índice da liberdade destes personagens, está o conteúdo histórico-social distinto que alicerça a configuração de ambos os dramas. O Estado prosaico de Shakespeare, onde leis, costumes e direitos valem como uma determinação racional da liberdade, não comporta espaço para a vingança, ainda que a mesma seja justa. Para tanto foram instituídos os tribunais e juízes, de modo a exercer uma punição coercitiva contra o crime. Mesmo que ao colocar o próprio príncipe, portanto o símbolo da lei instituída, como indivíduo no qual repousa o sentimento de vingança, Shakespeare assim o libere para o cumprimento de sua vontade – já que, como nobre e representante da lei, sob ele não repousa sua coação – esta autonomia de Hamlet, porém, tendo como origem sua subjetividade, permanece nele apenas como *formal* – está divorciada de qualquer substancialidade que a sustente. Tanto é assim que o enredo da peça trata, como dissemos, da sua dúvida em levar a cabo ou não esta

vingança. A imediatez da ação em si mesma justa é refreada pela reflexão e liberdade de escolha do indivíduo. Já em Sófocles temos um cenário bem distinto: a vingança de Orestes, por também ser justa, como a de Hamlet, é *imediatamente* executada, pois se dá dentro de um estado em que o ético e o justo dependem exclusivamente da autonomia individual para que sejam efetivados, autonomia alicerçada na unidade da ação heroica com o valor comunitário sustentado pela divindade que preside a ação. A particularidade do herói é que configura, ela mesma, a validade da lei, e ele “a executa segundo “sua virtude particular, e não segundo o juízo e o direito.”¹⁶ Esta realidade social atribui ao homem uma *autonomia individual*, somente possível na época dos heróis, relativa a estados legais ainda em formação ou épocas de guerra na qual as leis e normas se veem temporariamente suspensas. A atividade heroica encontra terreno para sua ação ao instituir ela mesma o que é válido ou não, a partir de sua autonomia individual, autonomia que está em unidade com a universalidade dos valores comunitários que encontra na particularidade do herói a sua realização.

Podemos, por fim, compreender o estatuto que a arte conserva em expor o espiritual do homem à época de Shakespeare: enquanto na experiência da Grécia antiga o substancial do espírito encontra sua efetivação adequada na forma objetiva da arte, a fragmentação própria da modernidade leva o humano, agora plenamente consciente de si, a regiões que somente podem ser indicadas, mas nunca apropriadamente preenchidas, pela representação sensível. “Há algo dentro em mim que não parece”, lamenta-se Hamlet, ao constatar que nem sua vestimenta, nem seu semblante, nada, em verdade, “poderão nunca definir-me”.¹⁷ Para Hegel, a arte atinge aqui seu limite em expor o conteúdo tornado infinito da subjetividade humana. É a questão da *morte da arte*.

Se Hamlet, convocado a cumprir uma vingança em si justa, duvida e pondera, podemos afirmar por fim que sua liberdade de escolha subjetiva está no fundamento dessa hesitação. O príncipe da Dinamarca, roubado que foi do trono e coroa que lhe são tradicionalmente de direito, como carácter moderno submete seu agir ao crivo do raciocínio – e se imobiliza diante da ação, sempre adiada, substituindo-a pela reflexão, nunca definitiva. “O natural frescor de nossa resolu-

¹⁶ *Estética I*, p.194.

¹⁷ *Hamleto*, p.26.

ção”, exclama Hamlet, “definha sob a máscara do pensamento!”.¹⁸ O personagem, despido das vestes reais, encarna a angústia do homem no limiar da modernidade, que é também própria do período moderno que se inicia. Caracterizando criteriosamente, a partir de Hegel, o grau de subjetividade concedido por Shakespeare à sua criação mais famosa, podemos relacioná-la àquela que é específica do homem propriamente moderno. Assim como a liberdade formal dos particulares livres precede a liberdade efetiva do homem moderno, podemos reconhecer em Hamlet, imobilizado pela contradição de sua reflexão, um precursor do indivíduo romântico, este ser anfíbio que “precisa viver em dois mundos que se contradizem, de tal sorte que a consciência, nesta contradição, também se dirige para cá e para lá, e jogada de um lado para o outro, é incapaz de satisfazer-se por si tanto num quanto noutro lado”¹⁹ Afinal, a modernidade colocou o homem diante de si e de sua finitude; por um lado ele é “aprisionado na efetividade comum e na temporalidade terrena”, por outro se ergue “para as ideias eternas, para um reino do pensamento e da liberdade”. O que ele aspira, neste contexto, “é a região de uma verdade mais alta, mais substancial, na qual todas as contraposições e contradições da finitude podem encontrar sua última solução e a liberdade sua completa satisfação.”²⁰ Se a poesia carece de uma solução para esse embate, e meramente o configura numa representação artística que permanece na contradição, para Hegel, cabe à “filosofia superar estas contraposições.”²¹ É somente ela, neste estágio de desenvolvimento da liberdade, que pode conceituar a gênese e o sentido do fenômeno artístico, alcançando uma compreensão que abarca o mistério de Shakespeare e sua criação dramática, fazendo a relação adequada entre a exposição artística e a subjetividade do homem que a configura. Pois, afinal, para Hegel, apenas a especulação conceitual se apresenta como a forma verdadeira para pensar a arte na época moderna. Diz-nos, então, o autor da *Estética* que

[...] a arte é e permanecerá para nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado. [...] Hoje, além da fruição imediata, as obras de arte também suscitam em nós o juízo, na

¹⁸ Idem, p.74.

¹⁹ *Estética* I, p.72.

²⁰ Cf. *Estética* I, p.114.

²¹ Idem, p.73.

medida em que submetemos à nossa consideração pensante o conteúdo e o meio de exposição da obra de arte, bem como a adequação e inadequação de ambos. A *ciência* da arte é, pois, em nossa época muito mais necessária do que em épocas na qual qual a arte por si só, enquanto arte, proporcionava plena satisfação. A arte nos convida a contemplá-la por meio do pensamento e, na verdade, não para que possa retomar seu antigo lugar, mas para que seja conhecido cientificamente o que é arte.²²

Esta conceituação, trabalho do pensamento, nos informa que a beleza, finalidade do artista, não mais consegue expor a verdade, satisfação do espírito. As contradições do príncipe da Dinamarca em sua autonomia formal apontam para esta realidade. Se a poesia, forma mais desenvolvida da forma arte, se depara com uma limitação definitiva em expor a verdade da liberdade do homem moderno, e somente a prosa da filosofia está a partir de então autorizada a tanto, podemos, juntamente com Hegel, considerar o fim da arte como “destinação suprema”: a beleza objetiva, acuada, recolhe-se a um canto da história de nossos antepassados, para que a liberdade, expandida, ocupe os amplos salões do presente, conduzida pela forma filosófica.

IV- CONCLUSÃO

Na concepção hegeliana, somente o conceito, a prosa da filosofia, está capacitado para apreender e expressar a realidade em um mundo tornado, ele mesmo, prosaico. Esta conclusão, o filósofo a retira do seu debruçar-se sobre a história analisando-a conceitualmente. A sua *Estética*, cujo objeto é o desdobramento das formas de expressão artística ao longo do tempo, indica que a arte verdadeira só estava justamente capacitada a expressar o espiritual do homem quando produzida no seio de sociedades que viviam onde a realidade-ela-mesma conservava traços ainda poéticos – ou seja, onde os povos se contentavam em apreender a verdade sobre o mundo através da fantasia e da imaginação, pois não haviam desenvolvido a necessidade de compreender as relações entre os objetos através de categorias filosóficas como a de causa e efeito. Apesar de o mundo grego clássico já apresentar um prosaísmo (sendo um Estado, possuía, conseqüentemente, um grau de subje-

²² Idem, p.35.

tividade que permitia ao homem pensar racionalmente a realidade), esta última instância só adquiriu a sua verdade plena na modernidade dita prosaica, justamente por contrapor-se à poética compreensão da realidade mais intensivamente manifestada naquelas civilizações em seus primórdios. A experiência da polis ateniense, por exemplo, que segundo Hegel nos coloca diante do ideal de arte (a escultura greco-clássica), nos serve aqui para ilustrar a problemática que a arte encara nas mediações do mundo moderno: a estátua do deus grego, o corpo do homem configurado em sua perfeita estrutura e harmonia, representa aos olhos desta civilização o ideal de *ser* em arte; ela guarda em sua corporificação a *certeza* serena do próprio divino, diante do qual a comunidade se “ajoelha”. Já com suas palavras *ser ou não ser*, o personagem dramático de Shakespeare, Hamlet, expressa a *dúvida* do homem moderno. Elas indicam o quanto este caráter não mais identifica sua verdade à sua forma – assim como a subjetividade infinita do homem moderno, portanto, está plenamente consciente da distância que a separa de uma representação objetiva, pela arte. Isto equivale a dizer, mais uma vez, que a expressão artística, na modernidade, não mais fala adequadamente ao homem de sua verdade espiritual. “Por mais que queiramos achar excelentes as imagens gregas de deuses e ver Deus Pai, Cristo e Maria expostos digna e perfeitamente – isso de nada adianta, pois certamente não iremos mais inclinar nossos joelhos”.²³

Esta adequação entre um conteúdo espiritual que busca ser expresso e a forma na qual este encontra sua efetividade, conforme vemos no exemplo da estátua grega, assim como a inadequação entre os mesmos exemplificada acima por Hamlet e seu sentimento expresso de alienação nos conduzem diretamente à afirmação hegeliana fundamental sobre o conceito do belo e da arte: forma e conteúdo convergem e se interpenetram em perfeita adequação. O conteúdo, o significado, aquilo que o espírito humano quer expressar, busca realizar-se no mundo, de forma efetiva, exterior, e a arte é o primeiro modo que o espírito encontra para dar forma a este conteúdo. A arte configura assim uma representação exterior, sensível e imediata, daquilo que é essencialmente espiritual no homem, objetivado através dela em fenômeno e realidade. “Na obra de arte nada há que não tenha relação

²³ *Estética I*, p.118.

essencial com o conteúdo e o exprima”²⁴. A estética hegeliana, assim marcada por reivindicar esta adequação entre a Ideia abstrata e sua representação concreta, leva-nos a afirmar uma relação entre a liberdade e subjetividade dos particulares livres nos primórdios da sociedade civil burguesa - como conteúdo passível de ser desenvolvido artisticamente - e sua exposição sensível na obra dramática de Shakespeare - como forma adequada de sua representação artística nas etapas iniciais de desenvolvimento da moderna sociedade civil burguesa - ainda que esta adequação indique, ao final, que a exposição artística, mediada pela reflexão, não seja a mais apropriada para expressão do absoluto na modernidade. De toda forma, no teatro shakespeariano e em seus caracteres heroicos encontramos uma representação apropriada da subjetividade humana conforme esta desenvolveu-se no limiar da idade moderna. A consciência destes personagens, produtos de exposição da arte poética, e seu modo de pensar e agir sobre o mundo, guarda íntima relação com a consciência dos homens aos quais o poeta se dirigia em seu tempo - daí a analogia entre a liberdade formal dos particulares livres e a autonomia formal dos heróis shakespearianos.

REFERÊNCIAS

_____. *Cursos de Estética*, vol. I. Tr. Marco Aurélio Werle. - 2ª edição - São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Cursos de estética*, vol. II. Tr. Marco Aurélio Werle. - São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. *Cursos de estética*, vol. III. Tr. Marco Aurélio Werle. - São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. *Cursos de estética*, vol. IV. Tr. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. - São Paulo: EDUSP, 2004.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Terceira Parte: Eticidade; Terceira Seção: O Estado. Tr. Marcos Lutz Müller. - Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, A Sociedade Civil. Tr. Marcos Lutz Müller. - Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000.

²⁴ Idem, p.111.

Arantes, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*, tr. br. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Hucitec/Polis, 2000.

Bornheim, Gerd. *O que está vivo e o que está morto na Estética de Hegel*. In *Arte e Pensamento*, São Paulo, Companhia das Letras.

Bourgeois, Bernard. *O pensamento político de Hegel*, tr. Br. Paulo Neves da Silva, São Leopoldo, RS, Editora Unisinos.

Shakespeare, William. *Hamleto, Príncipe da Dinamarca*, tr. br. Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: ed. Ediouro S.A.

Shakespeare, William. *Tragédias: teatro completo*. tr. br. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

Silva Filho, Antonio Vieira. *Poesia e Prosa. Arte e filosofia na Estética de Hegel* – Campinas: Pontes Editores, 2008

Sófocles. *Elektra – Tragédia Grega IV*. tr. br. Maria da gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

As críticas de Schopenhauer à filosofia moral kantiana

Fabício Christian do Nascimento

Universidade Federal de Santa Catarina

1. ESCLARECIMENTOS PRELIMINARES

Neste artigo, em primeiro lugar, apresentaremos resumidamente a filosofia moral kantiana conforme a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (doravante FMC), para depois entrarmos no objeto de nosso estudo – as críticas feitas por Schopenhauer. Já no fim, indicaremos o que, conforme a obra *Sobre o fundamento da moral* (SFM), Schopenhauer nos autoriza a chamar de fundamento da moral.

Vamos considerar as seguintes críticas (não necessariamente nesta ordem): a crítica da suposta necessidade absoluta da lei moral (algo deveria ser, mas não é de fato); a acusação de petição de princípio (a filosofia prática daria fundamento à lei moral); a relação da filosofia moral de Kant com preceitos teológicos (expressões como “dever moral”, por exemplo, teriam sido extraídas da religião, fazendo sentido somente neste âmbito); a crítica à noção de soberano bem (entraria em conflito com a negação do status moral das ações que tenham em vista alguma recompensa) e, finalmente; a crítica da razão como fundamento da moral. Em relação às críticas, no primeiro momento, isto é, nas duas primeiras críticas, Schopenhauer aponta os erros lógicos de Kant; em seguida veremos o que poderia ser algumas incoerências na proposta kantiana, no caso a teologia e o eudemonismo kantianos; em terceiro lugar consideraremos aquilo que, em nossa opinião, seria a cri-

tica de maior gravidade, a saber, a crítica da razão como fundamento da moral. Por sua vez, julgamos apropriado, para fins de compreensão, dividir *aqui* esta última crítica em cinco partes, as quais se confundem às vezes, mas são bastante claras. São elas: 1. a razão não contradiz a imoralidade (Maquiavel racional); 2. a razão apresentada como mero instrumento da Vontade cega; 3. a ação moral tem caráter irracional (Schopenhauer se apoia nas conclusões de Aristóteles e Cícero); 4. a moral racional, como a de “filósofos práticos” tal qual a de Kant e, de certa forma, a dos estoicos, não condiz com a realidade; 5. pouquíssimos filósofos tomaram a razão para fundamentar uma ética, de forma que a proposta de Kant é quase uma novidade, o que nos faz pensar que não seja algo muito intuitivo.

A ordem da enumeração acima não indica a sequência que usaremos na apresentação, mas tão somente o valor que nós mesmos acabamos por dar a estas facetas da crítica única à razão enquanto fundamento da moral. Repetimos: fazemos essa divisão das críticas com o fim de chamar a atenção do leitor aquando ele passar por uma delas. Muitas vezes de uma se segue a outra e Schopenhauer acaba retornando em seu desenvolvimento a um ponto tratado anteriormente. No nosso texto preferimos seguir o raciocínio de Schopenhauer, haja vista que nossa intenção principal aqui é de apresentar suas críticas.

Embora na filosofia de Schopenhauer não haja a preocupação de se encontrar uma fundamentação da moral que substitua aquela kantiana, uma vez que ele recusa para si a tarefa de criar uma ética normativa – tendo em mente que não se pode forçar a Vontade a nada –, pelo menos em SFM a compaixão aparece como motivação dos agentes considerados morais. É indispensável apresentar a obra em questão e contextualizar as ideias que ora apresentamos, com o intuito de não somente esclarecer os pontos como também de evitar conflitos exegéticos. A obra em questão diverge um pouco do pensamento capital schopenhaueriano, e aparenta divergir logo pelo título, o qual nos remete à noção de razão – inclusive é bom frisar que os sentidos das duas palavras (“fundamento” e “razão”) são semelhantes; o fundamento como a raiz são ambos bases de alguma coisa. Schopenhauer escreve este ensaio considerando a questão da fundamentação da moral devido a uma proposta feita em um concurso da Real Academia de Ciências

de Copenhague. Em tal obra ele busca, então, fundamentar a moral e defende que tal fundamento tem de ser a compaixão. Bem defendido, diga-se de passagem, trata-se, entretanto, de um ponto delicado por aparentemente contradizer sua filosofia conforme a obra capital – segundo a qual não há objetivo algum a se traçar na moral; haveria apenas compreensão desta. Se contradisse mesmo ou não, não vamos nos ater a isto, pois o que pegaremos para estudo é somente sua crítica a Kant, que ocorre na terceira seção do segundo capítulo. Assim, desconsideraremos *aqui* que Schopenhauer rejeita a possibilidade de qualquer ética normativa – para além da racionalista – *quando* colocarmos a compaixão como fundamento *em oposição* à razão, uma vez que nos parece uma objeção forte à moral kantiana. Sempre lembrando que queremos ver se Kant é capaz de resistir às objeções schopenhauerianas, sendo indiferente que o objetor se contradiga, a menos quando a contradição tiver relação imediata com a crítica, claro, como, por exemplo, se uma afirmação for negada quando beneficiaria a posição kantiana. E nossa decisão não é arbitrária, haja vista que a confirmação de uma suposta contradição do objetor (Schopenhauer) em nada abonaria o criticado (Kant), parece ser um desvio de foco bastante vicioso: “Como Schopenhauer pode estar certo, se sua crítica a Kant acaba por contradizer sua principal tese na ética?” O que poderia facilmente acabar em um argumento *ad hominem* do tipo: “Como Schopenhauer pode estar certo em sua crítica a Kant, se ele, Schopenhauer, é contraditório?” E, se comentamos isso agora, é porque já prevemos algum comentário como estes últimos.

Dois são os problemas que aparecem ao se dizer que Schopenhauer toma a compaixão como fundamento da moral. Em primeiro lugar, a compaixão é um sentimento que surge pelo nosso conhecimento do mundo exterior, e nosso conhecimento do *em-si* das coisas deve vir do nosso autoconhecimento. Além disso, se moral for aquilo que nega a Vontade, então tomar a compaixão como base seria o mesmo que dizer que algo no mundo da causalidade tem alguma influência sobre a coisa-em-si; a compaixão deveria ser um efeito da negação da Vontade livre e não sua causa. Outro problema é que dizer que a conformidade com a compaixão seria o que dá garantia de que uma ação seja moral tornaria possível uma especulação no sentido de uma

formulação da moral de ordem normativa; procurar o elemento compaixão nas ações poderia ser encarado como dar um objetivo ao estudo da moral além do fator cognitivo – é claro que tal abordagem seria imprópria para Schopenhauer, contudo, nós a apontamos apenas como possibilidade de leitura com a qual não concordamos.

O fato é que Schopenhauer aceitou a proposta do concurso e se dispôs a apresentar um fundamento da moral – sem êxito no sentido de que ele não venceu o concurso. Sim, ele não se limita na obra a falar de um fundamento da moral em particular ou de o criticar, pois a parte em que ele critica Kant é numa seção bem específica. Ele primeiro critica o que Kant apresenta como fundamento e depois dá a entender o que poderia ser um fundamento. O filósofo de Dantzig se dedica a apontar a compaixão como fundamento mais adequado à moral. Ora, compaixão é sentimento e sentimento parece ser opor à razão “fria”. Dito isso, acreditamos poder dizer que se trata de uma desconfiança das pretensões racionalistas de construir *uma moral universal que despreza as experiências*.

Resumindo as diferenças entre os dois filósofos, podemos dizer que a ética de Kant é uma ética normativa e racional, algo que para Schopenhauer não seria possível; não se poderia fazer uma ética normativa – lembraremos constantemente disso – porque quem decide sobre nossas ações é algo irracional e, por outro lado, como veremos, a razão é um mero instrumento, não podendo servir como fundamento. Mas também há algo em que Schopenhauer está de acordo com a ética kantiana, a saber, o fato de ambos rejeitarem – ou pelo menos *alegarem* rejeitar – a noção de *recompensa*. Pode-se dizer que na descrição de Schopenhauer a negação da Vontade constitui a vida ética, pois negar a Vontade significa negar o sofrimento enquanto que afirmar a Vontade significa promover o sofrimento, seja o próprio sofrimento ou o de outrem. Assim vemos mais uma diferença entre Kant e Schopenhauer, que consiste nas visões de cada um acerca da vontade: Kant imaginava ser possível uma “*vontade boa*”, Schopenhauer, por outro lado, considerava-a como a causa de todos os tormentos do mundo. A moral schopenhaueriana depende de toda sua metafísica, não no sentido de que o *Livro IV* deve ser lido somente depois do *Livro II*, que trata propriamente da metafísica – pois não há ordem certa de leitura, segundo

o autor –, e sim no sentido de que se deve ter em mente que a ética de Schopenhauer leva em conta a existência da Vontade como aquilo que sobra para além do fenômeno – coisa-em-si que, por definição, é sempre insatisfeita. Nada além da Vontade é livre, de forma que dizer que a negação dela é uma ação moral não significaria que devemos procurar negá-la nós mesmos; Schopenhauer não tem um objetivo na sua ética fora o de defender o que considera moral, ou seja, ele não quer nos dar um guia. Sobre isso diz Leo Staudt:

O essencial é inquirir e não prescrever. Ou ainda, no parágrafo final do Livro I do MVR [*O mundo como vontade e representação*], ao analisar e interpretar a ética estoica, conclui: o que importa é que a filosofia traga a vida até o conceito e não o conceito para a vida. É importante não confundir o conhecimento íntimo, imediato e intuitivo do que procedem a virtude e a negação da vontade, com o conhecimento conceitual e abstrato originado da razão. Há uma diferença entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, e, este último, recebe todo o seu conteúdo do conhecimento intuitivo. Esta distinção é fundamental para compreendermos a sua exposição da ética. O que caracteriza o santo é a sua conduta, os seus atos. (STAUDT, 2007, p. 275)

Entretanto, na obra em que Schopenhauer trata de forma especial a ética kantiana, há uma defesa da compaixão como fundamento da verdadeira moral. Aqui há uma aparente contradição, pois, em sua obra capital, é dito que não seria possível prescrever normas mas apenas descrever as atitudes individuais consoantes a negação ou a afirmação da Vontade. Procurar um fundamento para a moral é o mesmo que procurar uma justificativa para tal ou qual ação, assim sendo, temos a impressão de que, uma vez que se dê um critério para definir algo como capaz de sustentar uma moral, cria-se regras.

Vejamos agora um pouco da filosofia moral kantiana:

2. A FILOSOFIA MORAL DE KANT

O ponto básico de Kant, apresentado na sua FMC, era o seguinte: nossas ações que pertencem ao campo da moralidade devem ser reguladas por leis universais e necessárias, tal como o mundo também teria

suas leis universais e necessárias, conforme a física newtoniana da época. Ele considerava que teorias morais adequadas são aquelas formuladas segundo princípios puramente racionais; teorias morais deveriam excluir qualquer forma de pensamento que suponha ter sua validade garantida por algo que não seja a própria razão humana – elas teriam de ser separadas da religião, por exemplo. Além disso, tais teorias morais não deveriam ter como objetivo a busca pela felicidade, como se esse fosse o fim último de toda ação moral. Em outras palavras, segundo a teoria moral kantiana, para sermos agentes morais responsáveis, não devemos considerar nossas ações apenas como meios úteis para atingirmos um fim qualquer. A correta ação moral é aquela que não serve aos nossos interesses, nem do agente e nem o da maioria; para a ação eficiente no âmbito dos interesses individuais há os imperativos hipotéticos. Devemos agir por respeito a princípios puramente formais e intrinsecamente motivadores, que nos obrigam racionalmente a fazer o que é certo, não dependendo de nossas preferências e inclinações.

A motivação da ação moral não viria do exterior do agente – pois a lei moral está dentro de nós, como Kant ostenta na célebre passagem da *Crítica da razão prática* (CRPr) onde diz que duas coisas o enchiam de admiração, “por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral” (KANT, 2004, p. 121), e, além disso, ela não deve depender do conteúdo das consequências das ações. O princípio moral tem de ser a priori e formal, de forma que o agente tem de ser movido apenas pelo respeito à mencionada lei moral, cuja fórmula é denominada imperativo categórico. Aqui o conceito de boa vontade se faz importante. Segundo Kant, haveria uma espécie de bondade sem fim, que não deixaria de ser boa por nada que viesse a acontecer, trata-se, pois, da “boa vontade”. Para o filósofo de Königsberg, a “boa vontade” é aquela relevante no que diz respeito à moralidade das ações do agente e também configura o bem maior, ou seja, o que conta é a intenção e não o ato em si. Isto se opõe ao que Schopenhauer defendeu mais tarde, como veremos abaixo, na próxima seção.

O imperativo categórico é um mandamento de ação, isto é, age-se segundo máximas. Tal imperativo, único, é assim definido: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2008, 59). É importante ofere-

cer uma breve caracterização dos termos “máxima” e “lei”. Máxima, segundo Kant, é um princípio subjetivo da ação, isto indica que ele varia de acordo com as capacidades (ignorância, inclinações) do agente; sua única relação com o imperativo categórico está na necessidade de seguir a máxima segundo a qual se deve seguir tal lei. Enquanto por lei se entende o princípio objetivo das ações, válido para todo ser racional; a lei moral deve ser seguida, por isso é chamada de imperativo. É categórico por representar o atributo da própria moralidade, sendo, portanto, universal. (Idem, *ibidem*, pp. 58-59)

Ações morais são aquelas que obedecem às exigências da razão, fala-se em exigências pois todo sujeito racional é capaz de segui-las, mais que isso, seres racionais têm de seguir a lei moral. Para Kant, ao examinarmos a possibilidade de realizar uma ação de acordo com uma máxima que possuímos, não podemos nos ater aos possíveis fins que atingiríamos e nem às possíveis consequências que resultariam desta ação. Somente ao submettermos nossa máxima moral ao teste da universalização, poderemos saber se nossa ação é intrinsecamente boa ou justa. Este procedimento ressalta a tese segundo a qual a bondade de uma ação não é avaliada pelas consequências que ela produz e sim pela intenção do agente. Dado isso, as perguntas que agora nos ocorrem são as seguintes: ao submettermos nossas máximas a tal teste como saberemos se podemos ou não realizá-las? Como saberemos qual foi o resultado do teste, o qual supostamente deverá nos informar se a ação a ser realizada é intrinsecamente correta? Kant pretende estabelecer que o imperativo categórico é a regrada ação moralmente correta.

Outro aspecto notável da ética de Kant é a noção segundo a qual os seres racionais são capazes de se autogovernar no que concerne às questões relativas à moralidade. Em outras palavras, só os seres racionais possuem uma boa vontade, que é “a capacidade de agir segundo a representação de leis”. (KANT, 2008, p.47). Quando agimos segundo leis que são promulgadas por outras pessoas ou por consequências ulteriores, diz-se que a nossa vontade é heterônoma. Por outro lado, quando agimos segundo leis promulgadas por nós mesmos, nossa vontade é autônoma. Kant define a autonomia da vontade como “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (Idem, *ibidem*, p. 85).

A autonomia possui duas características importantes. A primeira consiste na noção de que não precisamos de nenhuma autoridade para nos instruir a respeito do que a moralidade exige, uma vez que esta faculdade nos permite saber tal coisa já que nos impomos aquilo que devemos fazer. A segunda característica diz respeito ao fato de que, ainda que às vezes tenhamos algumas inclinações que poderiam nos levar a agir de forma incorreta, podemos agir contrariamente a estes fatores motivados apenas pelo respeito à lei moral. Portanto, para agirmos autonomamente não podemos ser condicionados por nenhuma motivação exterior, e sim pelas leis que nós mesmos promulgamos.

Por fim, é importante notar que Kant recusou veementemente as teorias morais que sustentavam que a moralidade se reduz ao procedimento de se usar um determinado meio para se alcançar certo fim a que se ambiciona. Pois, segundo ele, isto nos conduz à tese de que, se um agente não almeja o fim, então não necessita realizar a ação que o conduziria a este fim. A rejeição de Kant a tal posição se deve principalmente ao fato de que, assim como na *Crítica da razão pura*, na qual pretendia assegurar o caráter necessário das proposições da ciência, na FMC ele pretende justificar a necessidade do *princípio supremo da moralidade*. E por buscar um princípio necessário, Kant concluiu que tal princípio não poderia se basear em coisas empíricas e, portanto, segundo ele, contingentes, tal como os desejos e as preferências que um agente qualquer possui.

3. SCHOPENHAUER E A MORAL

O filósofo alemão Arthur Schopenhauer faz saber que não é sua intenção estabelecer um conjunto de normas que sirvam para orientar os indivíduos no que concerne à moralidade ou imoralidade de suas ações, ele deixa claro isso no *Livro quarto* da obra *O mundo como vontade e representação* (MVR). A preocupação de Schopenhauer é outra. Ele apenas procura fazer uma teoria que descreva as ações humanas baseando em sua metafísica e epistemologia conforme sua exposição nos livros anteriores. Segundo o autor, sua teoria está de acordo com uma concepção de moral que é comum a diversas religiões, tanto ocidentais como orientais: aquela concepção segundo a qual o que é moralmente

bom é a atitude que é sempre acompanhada pela *negação da Vontade*, pois a boa atitude é aquela que não visa a satisfação do ego. Assim, Schopenhauer defende que há uma espécie de moralidade natural – isto é, constituinte da condição humana em graus diferentes, manifestando-se ou não – *que é percebida* através de um sentimento que temos perante uma situação injusta – *este sentimento é a compaixão*.

A justificação de Schopenhauer a respeito do porquê de ele não formular, tal como Kant, uma ética normativa, é a sua concepção de que “toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa (...) e sempre inquirir, em vez de prescrever regras” (SCHOPENHAUER, 2005, p.353), ele rejeita, portanto, a possibilidade de uma filosofia prática. Assim sendo, não lhe cabe fazer recomendações nem tampouco tentar ensinar o que é correto ou incorreto. Não cabe ao filósofo fazer algum tipo de pregação religiosa nem indicar caminho algum para a salvação. Segundo o autor, o papel da filosofia é apenas traduzir em conceitos abstratos aquilo que se nos apresenta *in concreto*, assim também na ética, em que aquilo que intuímos, isto é, apreendemos diretamente do mundo, é por nós concebido com moralmente bom ou mal. Staudt explica isso clara e concisamente:

Para Schopenhauer, a ordem moral não pertence ao fenômeno, nem procede de Deus ou da razão. A separação entre ética e egoísmo está contido na expressão: se o mundo fosse só representação não existiria a ética. Ele pensou radicalmente uma possibilidade de uma ética livre de todo egoísmo. Este modo de viver que chama de ética pode apenas ser mostrado com exemplos, que localiza desde as mais antigas tradições da humanidade. Com mostrar ele entende a análise de experiências concretas para exemplificar o modo imediato de intuir a vida, e a sua prioridade sobre o meramente conceitual, racional e abstrato. O sentido moral se revela por si mesmo, é direto e imediato, nasce do caráter imutável. E o modo de vida que mais se aproxima do ético é a vida ascética. Como situa a ética no âmbito da vontade, não se pode teorizar sobre ela. Por sua conotação mística, é indizível. Por isto, o ascetismo, com a vida dos místicos e santos caracterizada pela mortificação da vontade, deve ser entendido como uma ilustração para o que entende por negação da vontade. (STAUDT, 2004, p. 165.)

Acima já vislumbramos que a ética tem alguma relação com a realidade por trás do “véu de Maya”, ou seja, com a verdade da unidade por trás da multiplicidade do fenômeno e, conseqüentemente, com a compaixão. Além disso, é sabido que Schopenhauer, assim como Hume, defendia que a razão era apenas instrumental e que a origem da moralidade não estaria nela, razão, mas sim no sentimento de compaixão. Como vimos, o tratamento da moral feito por Schopenhauer parte da existência do que, segundo ele, seriam fenômenos morais: egoísmo, injustiça, caridade, piedade, virtude etc. Tais fenômenos surgem da relação entre a Vontade e o conhecimento moral, o qual é intuitivo. Segundo Schopenhauer, ao contrário do que concebe regularmente o senso comum, o querer vem antes do conhecer. Ele parte da tese de que o conhecimento é um instrumento da Vontade, a qual é o *em-si* de todos os fenômenos. Assim, ainda segundo o autor, a razão serve apenas para justificar aquilo para o qual a Vontade manifestada se direciona ao objeto do querer, já que a Vontade em si é um querer cego, um ímpeto sem objetivo. Entretanto, no homem, é *como se* a Vontade tivesse estabelecido de modo claro que ela quer. Por isso, a Vontade é objetivada nele num grau mais elevado do que nos animais e no reino vegetal ou inorgânico. Não dizemos, contudo, que a Vontade não manifestada nada quer, pois sua própria essência é querer; quando ela é cega, ou seja, quando ela não é movida tendo em vista um objeto qualquer, então ela é Vontade de si mesma ou, na definição de Schopenhauer, “Vontade de vida”, um termo que o próprio autor admite ser redundante, como vemos na passagem que segue:

Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasmose, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de vida”. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 357-358)

Esta citação é relevante porque nos dá oportunidade de comentar um tema importante, trata-se da “‘objetividade’ da Vontade”, isto é, a Vontade tornada objeto. A distinção feita entre *fenômeno* (aquilo que aparece) e *númeno* (a *coisa-em-si*) é uma dívida de Schopenhauer para

com Kant. Ocorre em Schopenhauer algumas diferenças, a saber, enquanto para Kant o *em-si* do mundo seria inacessível, para Schopenhauer podemos descobri-lo intuitivamente, pois a essência do mundo é também a nossa; outra diferença é que, para Schopenhauer, o em-si do mundo não é um objeto numênico. A razão não pode descrever o mundo como é em si mesmo, pois não se trata de um objeto a ser estudado, mas podemos saber, pelo menos, o que seria tal em-si. Uma investigação feita a partir da constatação do mundo como representação – investigação profunda e abstrata, separando o diferente e unindo o idêntico –, chegaria à conclusão de que *o mundo é nossa vontade* (*Idem, ibidem*, pp. 44-45). Uma vez que a liberdade só diz respeito à Vontade enquanto coisa-em-si e não ao seu fenômeno, não nos é possível lhe prescrever norma alguma. Assim, a virtude só nasce daquilo que Schopenhauer chama analogicamente de “efeito da Graça” (*Idem, ibidem*, p.512); a virtude surge quando um sujeito reconhece que a Vontade que se afirma nele é a mesma que se afirma no outro.

4. CRÍTICA AO FUNDAMENTO MORAL KANTIANO E APRESENTAÇÃO DE UMA POSSÍVEL FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL, SEGUNDO SCHOPENHAUER

Schopenhauer busca em seu *Sobre o fundamento da moral*, como o título indica, o mesmo que Kant busca na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas a diferença é que, ao contrário de Kant, Schopenhauer não procura um fundamento para uma ética normativa, o que ele tem em mente são as bases para aquilo que ele considera uma ética possível, a saber, uma ética descritiva. Na obra schopenhaueriana acima mencionada, a lembrar, a obra SFM, há uma parte dedicada somente à moral kantiana – nela Schopenhauer aprofunda sua crítica a Kant, o que encontramos nos já mencionados Livro IV e no apêndice ao *Mundo como vontade e representação*, obra capital de Schopenhauer.

Percebemos nas seções anteriores muita coisa da filosofia de Schopenhauer semelhante à filosofia de Kant, como, por exemplo, a distinção feita entre fenômeno e coisa em si, tal influência kantiana é bem clara e Schopenhauer reconhece o gênio do mestre apresentando a si mesmo como um kantiano. Contudo, quando falamos acima sobre

a distinção feita entre fenômeno e coisa-em-si, não tínhamos em mente um dualismo metafísico. Para Schopenhauer, as duas coisas são a mesma vista de diferentes perspectivas. A essência de todas as coisas, como nós vimos acima, é o aquilo a que ele chamou de *Vontade*. Ao afirmar que a essência do mundo é a *Vontade*, Schopenhauer já começa a caminhar sem o mestre, já que Kant nega que possamos conhecer a *coisa-em-si*. Schopenhauer defende ser possível conhecer a essência do mundo partindo primeiramente do autoconhecimento – onde o sujeito se reconhece como alguém que quer –, para daí reconhecer a mesma coisa em tudo. A metafísica schopenhaueriana é imanentista, assim como sua ética – ele não procura pelo *dever ser*, mas sim por aquilo que é de fato, que é o contrário do que faz Kant. Em sua obra capital, seu pensamento, embora único, é exposto em quatro formas diferentes: epistemologia, metafísica, estética e ética. Na primeira e terceira partes o mundo é tratado enquanto representação, na segunda e na quarta o mundo é considerado enquanto *Vontade*. Então, na verdade, a essência do mundo não era um objeto independente como a coisa-em-si kantiana, mas sim algo único com variações apenas de grau de manifestação; ou, melhor dizendo, a *Vontade* é a mesma com tudo, de forma que a filosofia de Schopenhauer é imanente – seja o que for que ele considere em sua filosofia, não será nada de outro mundo, é por isso que dissemos não haver dualismo aqui.

Na seção 3 do capítulo II de SFM aparece uma distinção feita entre a ética moderna e a antiga, a qual nos informa a visão que antigos e modernos têm sobre a virtude. Além disso, pretende-se mostrar que os modernos estariam voltados para a constituição de uma ética que poderíamos bem considerar uma doutrina da salvação. Com exceção de Platão, o qual é denominado “místico” por Schopenhauer, parece haver evidência de que, normalmente, os antigos buscavam a virtude, a qual seria ela mesma a felicidade, ou seja, a preocupação dos antigos era com o *eudemonismo*, a busca pela boa vida, que estaria necessariamente ligada à vida virtuosa. O que muda nos modernos não é bem o abandono da busca pela felicidade, mas sim a consideração feita acerca da moral. Na ética antiga se vê o princípio de identidade enquanto que na moderna se vê o princípio de razão suficiente. A ética moderna seria uma doutrina da salvação porque a felicidade acaba sendo jogada

para outro mundo, haja vista que, ainda que a virtude seja apresentada como uma condição para a felicidade, sua efetivação não resulta em geração de felicidade imediata. Antes de começar a criticar os pontos kantianos considerados problemáticos, Schopenhauer rende um elogio a Kant por ter abandonado o eudemonismo. Depois disto ele passa a apresentar o que seria a moral kantiana e um de seus (de Kant) objetivos. Schopenhauer nos lembra de que o princípio ético kantiano é independente da experiência e do pensamento e que a FMC busca o princípio da moralidade, não se ocupando com os desdobramentos da filosofia moral – diz ainda que a diferença entre a FMC e a CRPr seria apenas que a primeira é mais concisa do que a segunda. Essa é também a intenção de Schopenhauer, então ele se dedica à FMC. Uma ética dependente da ideia de recompensa tem seu valor um tanto questionável, haja vista que um ato pode ser considerado bom, mas, sendo realizado por motivos egoístas, parece perder o valor. (SCHOPENHAUER, 1995, pp. 17-20) Entretanto, elogios à parte, para Schopenhauer, Kant não se livrou da sina moderna e acabou construindo uma ética teológica.

Como vimos acima, as filosofias de Kant e de Schopenhauer se assentam em terrenos opostos: este último quer ficar no âmbito da experiência, com aquilo que podemos ver e sobre o qual podemos tocar, já o primeiro e sua filosofia prática trataria do que *deve acontecer*. Mas não é por mera questão de preferência metodológica que Schopenhauer prefere o âmbito seguro da experiência, ele aponta o que acredita serem alguns problemas no fundamento da moral kantiana, principalmente uma, a saber, a alegada existência de leis morais puras, existência a qual seria apenas uma pressuposição de Kant na ótica schopenhaueriana. E ao dizer que a filosofia prática dá fundamento às leis, Kant teria cometido uma *petição de princípio*. (*Idem, ibidem*, p. 21) Esta crítica também aparece mais à frente, na página 37, como mostraremos a seguir, em citação direta:

(...) para poder fundar aqueles conceitos foi tão longe a ponto de exigir que o próprio *conceito de dever* fosse também a *razão do cumprimento* dele, portanto, aquilo que *obriga*. (...) O valor do caráter [segundo Kant] só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações *não nascidas*, na verdade, *da solidariedade humana*, mas apenas por causa do enfadonho *dever*." (*Idem, ibidem*, p. 37)

No SFM, logo no início da crítica a Kant, já podemos ler que há um problema entre falar que algo deveria ser mas não é de fato, no caso, a necessidade da lei moral.

[Kant diz] que uma lei moral deve trazer consigo uma necessidade absoluta. Mas tal coisa tem sempre como marca característica a inevitabilidade do resultado. Como se pode falar de necessidade absoluta para estas supostas leis morais – como exemplo, ele cita o “tu não deves (‘solt’) mentir” – já que elas, reconhecidamente e como ele mesmo garante, na maioria das vezes não têm êxito? (*Idem, ibidem*, p. 22)

O “dever” (*sollen*), que significa obrigação, significa também, portanto, algo como “isto tem de ser”. A filosofia prática trataria do que deve acontecer, mas, de fato, não acontece. O “tu deves” é tido na obra como um contrassenso, já que, reconhecidamente, pouca gente age conforme o imperativo categórico. Em nenhum lugar do mundo há algo que indique que tal ou qual ação é um “dever”, parece que é um conceito que é dado como universal arbitrariamente. E aqui surge a acusação de Schopenhauer, segundo a qual Kant, no fundo, tinha uma doutrina ética de cunho teológico, pois a noção de “dever” era estranha aos éticos antigos, encontrando-se algo assim somente entre as religiões – mais precisamente, as abraâmicas. E isso o leva a dizer que Kant não tinha razões para defender os fundamentos de sua moral; como já dissemos, Schopenhauer critica a afirmação de Kant segundo a qual a “lei moral” tem uma necessidade absoluta, pois a ação correta prescrita pela lei moral muitas vezes não é concretizada com êxito; o raciocínio é simples e evidente: ora, se uma lei é necessária, então ela forçosamente tem de ser concretizada. (*Idem, ibidem*, p.22) Destarte, o “dever”, assim como o conceito de “lei moral”, embora apareçam em Kant como verdades apodíticas, não seriam evidentes, isto é, Kant não ofereceria uma prova para isso. Schopenhauer diz que tal conceito tem origem na moral teológica. Assim, seria um conceito estranho à filosofia, isso segundo este autor, para qual seria dessa forma a menos que tal conceito “apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo”. (*idem, ibidem*, p. 23) Então, nesse conflito de abordagens, chegamos à concepção de lei natural e motivação: Conforme o autor de SFM, os modos de proceder da natureza nos

aparecem ora *a priori* ora *a posteriori*; esses modos são apresentados, no sentido figurado, de “leis da natureza”. Como o homem pertence à natureza, ele também tem uma lei. Mas, ao contrário do imperativo categórico, a lei da vontade humana (isto é, a vontade dos homens) é demonstrável. Ela, a vontade humana, sim é necessária – ela é de uma “necessidade efetiva”. Quanto à motivação, esta seria a causalidade mediada pelo conhecimento, ou seja, segundo Schopenhauer, a lei da motivação seria aquela lei dita demonstrável, que é submetida pela Vontade. (*Idem, ibidem*, pp. 21-22) O que mais importa nesta parte é notar que, conforme o apresentado aqui, uma associação da moral com a religião parece problemática, pois seria arbitrária, em outras palavras, seria uma moral cujos princípios são pressupostos por uma doutrina e não vem de nossa intuição do mundo. Pode-se questionar a afirmação de que não há filosofia vinculada à religião, já que existiram e existem muita filosofia religiosa reconhecidamente de qualidade (por crenças ou não), e mesmo que Schopenhauer prefira uma filosofia imanentista, podemos conceber outras formas de se pensar os problemas filosóficos. Isso é o de menos, o que importa é mostrar que há um grande acerto na crítica em razão da proposta kantiana: defender uma moral pura, fundada somente na razão. Parece que Schopenhauer descobriu o que talvez Kant não tenha percebido, a saber, é apresentado como se fosse um resultado, aquilo que Schopenhauer considera como “teologia” – entendendo por isso algo dogmático. Por outro lado, o resultado – que Schopenhauer chama de “mandamento” – é apresentado por Kant como sendo o princípio ou o pressuposto. (*Idem, ibidem*, p. 27) Aqui já vislumbramos algo que parece forte contra Kant – mais do que as possíveis intenções religiosas ocultas de Kant, pois se tal acusação prosseguir, só poderemos concluir que é falsa a crença kantiana de que os homens podem se autogovernar. Ora, não estamos excluindo a importância deste problema, mas apenas restringindo isto à crítica da postura filosófica kantiana, algo que não tem necessariamente implicações morais graves – embora Kant provavelmente considerasse que sim.

Contra a noção de “*auto-dever*”, Schopenhauer faz um bom ataque: Ele começa por apontar que há dois tipos de deveres concebíveis, a saber, *deveres de direito* e *deveres de amor*. Ao refutar a noção de “deveres de direito”, o autor apela para nossa intuição segundo a qual o que fa-

zemos livremente é sempre aquilo que queremos, de forma que nunca seríamos injustos conosco mesmos. Dado que “dever” ou “direito” nos remete à ideia de uma obrigação qualquer, não faria sentido se falar em direito ou de dever que um agente teria para consigo mesmo, isso, para Schopenhauer, seria impossível. (SCHOPENHAUER. 1995, p. 28)

Deveres de amor também seriam impossíveis, argumenta Schopenhauer nos levando a pensar acerca da moralidade que um agente tem para consigo mesmo. Cada um de nós tem um amor-próprio inviolável; não podemos deixar de nos amar. Segundo Schopenhauer, o próprio Cristo pressupôs isso quando ordenou o homem a amar o próximo como a si mesmo (Mt 22:39) Schopenhauer aponta ainda para o fato de que para Kant os objetos do querer humano não teriam a ver com o conceito de dever. (*Idem, ibidem*, p.29) Não haveria razão também para se falar em dever de autopreservação, pois o próprio medo evitaria o suicídio. Schopenhauer, porém, afirma que a própria natureza concedeu ao homem o poder de autodestruição, isso para compensar o fato de que o homem não sofre apenas no presente, como o animal, mas estende a dor ao futuro e passado. Em todo caso, ainda que a inclinação ao suicídio esteja na natureza pelo menos de alguns, seria indiferente impor um “dever” a fim de impedi-lo; o dever de autopreservação é rasteiro e não daria conta da situação do suicida, Schopenhauer diz ser ridículo tentar “tomar o punhal de Catão”. (*Idem, ibidem*, p. 30) Schopenhauer, contudo, não diz que não há razões contra o suicídio, e considera possível que haja motivos contra tal ato. Também é bom que se lembre de que, para Schopenhauer, o suicídio seria um erro, pois não resolveria o problema – a existência da Vontade e o sofrimento inevitavelmente resultante, pois o suicida quer viver e viveria sem pensar na morte em melhores condições.

Após o apontamento de alguns problemas da ética kantiana, Schopenhauer começa a falar especificamente acerca do fundamento de tal ética. Sua intenção no início é mostrar que a distinção entre *a priori* e *a posteriori* (a “descoberta mais surpreendente” na metafísica) não é apropriada para a ética, mas Kant, satisfeito com seu resultado em metafísica, teria aplicado os termos erroneamente na ética também; Schopenhauer o compara ao médico que receita um único remédio para as mais diferentes doenças. Para Kant, “a ética deve consistir

numa parte pura, isto é, cognoscível *a priori*, e numa parte empírica". Quando Kant se propõe a encontrar o fundamento da ética, ele rejeita definitivamente a parte *a posteriori*, de forma que o fundamento forçosamente deveria ser "puro", isto é, *a priori*. (*idem, ibidem*, p.31) Segundo seu crítico, Kant teve de se apegar à forma em detrimento do conteúdo; isto é demonstrado quando nos mostra que para Kant a *lei moral* seria conhecida *a priori*, sem justificativa ou prova. Deve vir de proposições sintéticas (ou seja, com conceitos informativos) e *a priori* – independentes da experiência interior (subjetividade) e exterior (objetividade). (*idem, ibidem*, p.32)

Um problema relacionado ao aspecto teológico da doutrina kantiana que consideramos mais relevante – pois põe em causa a própria moralidade do suposto agente moral – é encontrada no MVR. Parece que o provável fundo teológico de Kant não é o que mais pesa, embora seja de fato algo problemático que a noção de "dever absoluto" pressupõe necessariamente um ser absoluto para chancelá-lo. O ateu Schopenhauer evidentemente não poderia aceitar isso, mas, longe da necessidade de se provar a existência de um Juiz Supremo ser o maior problema, outro é o maior, a saber, a noção de *soberano bem*, uma esperança de recompensa. Mas por que consideramos esta a maior crítica dentre aquelas acerca da associação com a religião? Porque o que se vê aqui, para Schopenhauer, é o fruto de "um egoísmo astuto, metódico, que longe enxerga" – que faria a moral "se anular a si mesma" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 651). Para ele, o egoísmo impediria que os homens agissem sempre por dever sem ter em conta seus próprios interesses – e razão para dizer que tal é o caso ele parece ter. Insistimos, porém, que somos nós que chamamos o problema acima de "mais importante" no que concerne à religião, o que não significa que seja esta a posição de Schopenhauer; para ele, provavelmente, o fato de Kant usar conceitos teológicos travestidos de frutos da razão pura deve ter sido o ponto mais relevante a ser criticado, embora ele rejeite a esperança religiosa como imoral. Sobre isso diz Schopenhauer:

(...) no conceito de DEVE existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora, ou à recompensa prometida, de que não pode ser separado sem suprimir-se a si e perder toda sua significação. Eis porque um DEVE

INCONDICIONADO é uma *contradictio in adjecto*. Este erro tinha de ser censurado, por mais que esteja tão intimamente aparentado com o grande mérito de Kant na ética, baseado justamente no fato de tê-la livrado de todos os princípios fincados no mundo da experiência, a saber, de todo eudemonismo direto ou indireto, bem como de ter mostrado em sentido próprio, que o reino da virtude não é deste mundo. (*Idem, ibidem*, p. 650)

O fundamento da moral para Schopenhauer é a compaixão – mais uma vez precisamos lembrar: isto conforme a obra SFM –, tal fundamento não poderia ser a razão, pois, segundo sua filosofia, o homem é por natureza um egoísta. Ele, o homem, tem sempre o egoísmo em si em algum grau – em uns o grau é alto enquanto em outros é menor. Mas, por outro lado, a compaixão, isto é, a capacidade de sentir o sofrimento alheio – o que, para o filósofo em questão, seria um tipo de conhecimento – também pode ser encontrada em todos os homens. Então, embora muitas pessoas ajam principalmente por motivos egoístas – poderíamos afirmar sem medo de errar que se trata da maioria delas –, é também verdadeiro que há quem seja capaz de agir tendo por base o sentimento de compaixão – ainda que esse tipo de gente seja raro. A compaixão, voltamos a dizer, é um tipo de conhecimento, e esse conhecimento surge da compreensão que um sujeito tem da ilusão do *eu*, por assim dizer. Parece então que o “conhecimento compassivo” (conhecimento da dor alheia) é posterior ao conhecimento metafísico – talvez nós pudéssemos dizer tudo isso, mas este trabalho não é o melhor local para desenvolver tal leitura, então manteremos a questão simplificada. Algo importante sobre essa afirmação de que é o conhecimento da compaixão que fundamenta a moral é que, com isso, vemos que Schopenhauer considera a motivação como o elemento que define se um ato é ou não moral, uma pessoa não é considerada boa simplesmente pela natureza de suas ações. Ora, aqui também parece haver um parentesco com Kant – para o qual o que se conta é a intenção do agente –, sem que de forma alguma os dois casos sejam idênticos. A motivação que leva a agir moralmente é aquela cujo agente procura sacrificar o próprio bem estar em busca de aliviar a dor alheia – a motivação moral é o sentimento de compaixão.

Na visão de Schopenhauer é falso afirmar que a razão seja intrinsecamente boa ou forçosamente ligada a algo bom. Segundo tal visão, que Schopenhauer rejeita, não seria possível algo ser racional e imoral – para refutar isso, Schopenhauer usa como exemplo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 641) o famigerado Maquiavel, o qual dificilmente alguém consideraria irracional; há também exemplos ordinários, como o de alguém que aproveita da grande inteligência para conseguir benefícios por meios ilícitos e imorais. Além disso, a razão não pode ser aquela motivação que mencionamos logo acima porque ela é um mero instrumento de algo maior, a coisa-em-si do mundo – a Vontade –, ela – a razão – surge por causa de alguma carência da vontade de um indivíduo humano. A razão também seria ineficaz para promover a moralidade porque, como vimos, a maioria das pessoas age egoisticamente, sendo difícil convencer um egoísta com argumentos; inclinações e preferências acabam sendo de maior peso, então seria inútil prescrever regras, e é por isso que Schopenhauer em sua obra capital se propõe a fazer somente uma ética descritiva.

[Do ponto de vista de Schopenhauer], a razão não pode determinar a vontade porque esta é anterior à razão. A faculdade racional, subordinada aos interesses da vontade, está a serviço do egoísmo. Este é um pressuposto da metafísica da vontade de Schopenhauer. Quanto ao conceito de razão, diz que recorre ao entendimento que dela se tem em todas as épocas e línguas, ou seja, como faculdade de representações gerais, abstratas e não intuitivas, chamadas conceitos. Embora esta seja a faculdade distintiva do ser humano, e se chame de racional o homem que age de maneira refletida, conseqüente e cautelosamente, isto não implica retidão e caridade. (STAUDT, 2004, p. 164)

Mais do que inapropriada para servir como base da moral, a razão chega a ser apontada por Schopenhauer (ao citar Cícero) como condição necessária para o cumprimento de todos os crimes. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 643) Por outro lado, poderíamos dizer que, ao contrário do que acreditava Kant, as ações que consideramos morais têm motivações irracionais. Pelo menos isso é o que podemos concluir ao lermos a citação em que Aristóteles diz que as virtudes são originadas da parte irracional da alma e não da parte racional e também

ao afirmar que até mesmo para os antecessores imediatos de Kant o impulso moral viria da consciência e não da razão. (Idem, *ibidem*, p. 642) Aqui já podemos ver um passo além do que foi dado quando se mostrou que não há contradição entre ser imoral e racional. A crítica a Kant toma uma forma mais questionável, pois, embora seja intuitivo que um homem sem compaixão não fará um bem, afirmar que toda ação moral tem de ser irracional e que sem razão não há crime é de difícil demonstração.

Contudo, mais tarde ele apresentaria um eudemonismo – a sabedoria de vida (racional) auxiliaria aqueles incapazes de atingir a meta máxima, a saber, a aniquilação da Vontade, a fonte de todo mal no mundo – pelo qual seriam dadas ao homem máximas para se alcançar a felicidade possível no mundo. Lembremos, todavia, conforme apontado no início deste breve estudo, que a boa vida não deve ser o objeto da filosofia moral segundo a visão de Schopenhauer. Ele certamente não considerava sua *eudemonologia* um manual de moral, pois sabia que sem renúncia a dor não seria evitada. Assim, a “sabedoria de vida” schopenhaueriana não pode ser usada como objeção contra seus ataques à razão.

A crítica à razão como fundamento é a mais importante das críticas, pois, se não respondida, derruba toda a filosofia moral kantiana. É a ela que um defensor de Kant deve responder.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959. Versão eletrônica: eBooksBrasil.com, 2004.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

STAUDT, Leo Afonso. *A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat*. *Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral*, Florianópolis, v.3, n.2, p. 163-176, Dez 2004.

_____. *O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer*. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 19, n. 25, p. 273-303, jul./dez. 2007.

Autonomia e direitos humanos na bioética

Milene Consenso Tonetto

Universidade Federal de Santa Catarina

INTRODUÇÃO

Onora O'Neill tem defendido em seus trabalhos que a autonomia individual definida *meramente* como uma capacidade para tomar decisões e determinar ações de maneira independente é uma concepção eticamente inadequada para lidar com temas da bioética e pode prejudicar as relações de confiança. Ela defende uma visão kantiana de autonomia não individualizada chamada de autonomia principializada ou autonomia de princípios (*principled autonomy*). A autonomia principializada exige basicamente que se aja segundo princípios que possam ser adotados por todos os outros agentes morais. Este artigo irá analisar a concepção de autonomia principializada a fim de esclarecer se ela é capaz de fornecer uma base convincente para as relações baseadas na confiança e nos direitos. Um ponto importante a ser destacado será o de que as pessoas comprometidas com a autonomia de princípios também irão levar em consideração a autonomia individual. Portanto, a proposta de O'Neill não irá negligenciar a importância de se defender a autonomia individual e o consentimento informado na bioética. Sabe-se que a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (UNESCO, 2005) tem por objetivo defender relações humanas pautadas pelo respeito à dignidade e direitos humanos (artigo 3^o),

autonomia e responsabilidade individual (artigo 5º) e consentimento (artigo 6º). Todavia, algumas críticas são endereçadas a esta tentativa. Por exemplo, H. Tristram Engelhardt tem argumentado que não há plausibilidade em justificar uma declaração universal sobre bioética e direitos humanos, pois “as reivindicações de direitos humanos fundamentais e dignidade humana acabam não sendo universais, mas particulares” (ENGELHARDT, 2012, p. 28). Por esse motivo, Engelhardt sustenta a prioridade do princípio da autonomia na bioética. Como veremos, uma posição diferente é sustentada por O’Neill que defende que os direitos humanos fornecem boas razões para se respeitar seriamente a autonomia individual e para proibir aqueles usos da autonomia individual que violam outros direitos (2002, p.74). Mas eles não devem ser justificados obviamente por argumentos de autoridade. A melhor maneira de fundamentar os direitos humanos seria através das noções de deveres humanos fornecidas pela autonomia de princípios.

1. AUTONOMIA INDIVIDUAL

Na bioética e em particular na ética médica, a autonomia tem sido compreendida como uma característica de pessoas com atitude individual. Onora O’Neill argumenta que geralmente ela é vista como uma questão de independência, ou pelo menos como uma capacidade de tomar decisões e agir de forma independente. A concepção de autonomia individual se caracteriza como: “*relacional*: a autonomia é sempre a autonomia de algo; como *seletiva*: os indivíduos podem ser independentes em alguns assuntos, mas não em outros; e como *gradual*: alguns indivíduos podem ter maior e outros menor graus de independência” (O’NEILL, 2002, p.23).

Muitos autores que defendem a autonomia individual na bioética afirmam derivar esse princípio a partir dos trabalhos de Mill ou de Kant. O’Neill argumenta que essa concepção de autonomia individual como independência está *mais relacionada* com os trabalhos de Mill e com as concepções de caráter e desenvolvimento moral estudadas no século XX. De acordo com O’Neill, podemos extrair a autonomia individual da concepção milliana de pessoas de individualidade e caráter. Mill argumenta que defender a liberdade civil e social é a única forma

de garantir o desenvolvimento e a prosperidade de pessoas de individualidade e personalidade, isto é, pessoas que possuem o que hoje se chama de autonomia individual. Para ele, as pessoas só podem prosperar se tiverem proteção não só contra a tirania de déspotas e ditadores, mas também contra a tirania da maioria e a da sociedade. É necessária também “a proteção contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes contra a tendência da sociedade a impor, por meios outros que não os das penalidades civis, as próprias ideias e práticas, como regras de conduta aos que delas dissentem” (MILL, 2000, p. 10-11). Essa passagem destaca a *autodeterminação ou habilidade de tomar decisões por si próprio*, um aspecto da autonomia individual.

A concepção de Mill também vê os indivíduos não apenas como capazes de implementar tudo o que desejam em um determinado momento, mas capazes de assumir o controle desses desejos, refletir sobre eles e selecioná-los de distintas formas. Isso diz respeito à *análise reflexiva e autoexpressão*, outro aspecto da concepção de autonomia individual. De acordo com Mill: “possui caráter aquele cujos desejos e impulsos são próprios, são uma expressão de sua natureza própria (...). Aquele cujos desejos e impulsos não lhe pertencem não possui nenhum caráter, do mesmo modo como não possui caráter uma máquina a vapor” (MILL, 2000, p. 92). É importante mencionar que para Mill, a mera escolha, a simples ação de fazer aquilo que alguém deseja em um determinado momento não manifesta a individualidade ou o caráter. “Individualidade e desenvolvimento são a mesma coisa, e (...) apenas o cultivo da individualidade produz, ou pode produzir, seres humanos bem desenvolvidos” (MILL, 2000, p. 97). Mill usa essa concepção de formação do caráter como base para reivindicações normativas importantes. Ele defende que “o livre desenvolvimento da individualidade constitui um dos primeiros fundamentos para o bem-estar” (MILL, 2000, p. 87) que irá dizer respeito a “utilidade fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser de progresso” (MILL, 2000, p. 19). A individualidade e a liberdade que a protege são essenciais para a utilidade. Mais especificamente, a liberdade é necessária para que cada um cultive sua própria personalidade e contribua tanto para o indivíduo quanto para o bem-estar social. Assim, Mill apresenta a famosa concepção de que “a única [fonte] permanente e infalível de progresso é a liberdade”.

(MILL, 1989, p. 107). Para o utilitarismo uma relação de respeito pela liberdade individual é moralmente necessária e

autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um. (...) A única parte da conduta de cada um, pela qual é responsável perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu corpo e mente, o indivíduo é soberano (MILL, 2000, p. 17).

A autonomia individual entendida como uma forma de independência se deve também às concepções de caráter e desenvolvimento moral do Século XX. O'Neill chama a atenção para o período posterior à Segunda Guerra Mundial, onde encontramos um profundo interesse no fato de algumas pessoas terem mais independência diante de uma catástrofe do que outras. Em um mundo onde "a colaboração e a resistência a fazer o mal tinha sido de imensa importância, as diferenças psicológicas entre os que colaboravam e se conformavam e aqueles que resistiam e se defendiam para ser considerados foram de grande importância ética" (O'NEILL, 2002, p. 23). Do mesmo modo, os estudos sobre o desenvolvimento moral do século XX em crianças incidiram sobre as concepções de autonomia como independência. Por exemplo, Piaget distinguiu a imaturidade das crianças que consideravam as exigências morais como uma questão de obedecer a regras imutáveis daquelas com maior maturidade que revisavam e alteravam as regras. Distinções similares foram fundamentais para os estudos *cross-culturais* do desenvolvimento moral empreendidas por Lawrence Kohlberg, que também identificou a maturidade moral com a autonomia individual em escolher e criticar as regras. De acordo com O'Neill, esses estudos contemporâneos sobre a autonomia afirmam que ela é fundamental para os agentes individuais, ao invés de ser para a moralidade (O'NEILL, 2002, p. 29).

Se a autonomia for entendida *apenas* como uma questão de independência individual será fácil ver por que ela não pode sustentar as relações de confiança. "Pessoas independentes podem ser egocêntricas, egoístas, sem sentimentos de companheirismo ou solidarieda-

de com os outros - em suma, são pessoas em que teríamos menos razões para confiar e podem incentivar uma cultura de desconfiança" (O'NEILL, 2002, p.24). Se interpretarmos a autonomia *simplesmente* como independência de pontos de vista ou preferências alheias, a tensão entre a autonomia e a confiança será previsível. Confiamos em quem leva os nossos interesses em consideração e em quem cumpre com as suas funções. A autonomia individual se manifesta mais facilmente quando não estamos limitados pelas expectativas alheias. A confiança prospera entre aqueles que estão ligados uns aos outros. "A confiança pertence a relações e obrigações (mútuas); a autonomia individual aos direitos e as reivindicações diferentes" (O'NEILL, 2002, p. 25). O fato da independência individual diante do mal, da tentação ou de catástrofes ser admirável não garante que ela será boa ou correta diante das necessidades alheias ou no contexto das relações familiares e profissionais. "Precisaríamos um conjunto de razões profundas (...) para explicar porque a autonomia individual é eticamente importante" (O'NEILL, 2002, p. 25).

A autonomia individual na ética médica traz a ilusão de desafiar ou colocar resistência a autoridade profissional. Mas na verdade ela deixa essa autoridade intacta. O paciente autônomo não está realmente autorizado a determinar o seu próprio tratamento. Ele só vai poder "aceitar ou recusar o tratamento proposto pelos profissionais: o valor da 'autonomia do paciente' se resume a um direito de recusar o tratamento que é oferecido, um direito que é difícil de exercer onde há poucas ou nenhuma opção de tratamento" (O'NEILL, 2002, p.26). Esta idéia está relacionada com a *interpretação mínima* de autonomia individual. Sem dúvida, o direito à autonomia entendido como poder aceitar ou recusar algo é de grande importância pois ele limita e evita o uso de coerção na medicina. No entanto, este direito não assegura qualquer forma de autonomia individual enquanto independência. Isso pode ser constatado por um paciente que exige tratamento não disponível em um contexto particular. Um direito limitado de recusar não requer capacidades de escolha independente e reflexiva e pode ser usado para transferir a responsabilidade formal pela escolha do tratamento (e até mesmo para o fracasso do tratamento) para os pacientes.

As reclamações dos pacientes podem ser refutadas com a alegação de que *volenti non fit iniuria*¹, e o poder dos sistemas de saúde e dos profissionais não será reduzido uma vez que eles sempre irão controlar a agenda, **determinando** o que deve ser oferecido. A partir deste ponto de vista, o que é enganosamente chamado de “autonomia do paciente” mascara o fato de que o papel do paciente é apenas dizer “sim” - ou ficar sem tratamento (O’NEILL, 2002, p. 26).

Quando estamos doentes temos dificuldade para exercer a concepção de autonomia individual, pois precisamos do cuidado do outro e, muitas vezes, estamos numa situação de ignorância sobre a doença que nos aflige. Dependemos da competência alheia. Precisamos de ajuda de outras pessoas cujo conhecimento, controle de recursos e disponibilidade para ajudar não estão garantidos. A concepção de autonomia individual pode parecer um fardo e ser até mesmo inatingível para os pacientes, pois tomar uma simples decisão pode parecer bastante difícil.

No livro *Rethinking Informed Consent in Bioethics*, Manson e O’Neill afirmam que aquele que procura interpretar “a autonomia individual minimamente como *mera, pura escolha* pode ser capaz de mostrar que o consentimento informado operacionaliza a autonomia concebida deste modo, mas terá dificuldade em mostrar que essa concepção de autonomia é fundamental para a ética” (MANSON; O’NEILL, 2007, p. 19). Devido à vulnerabilidade e fraqueza dos pacientes, o procedimento do consentimento informado pode ser menos realista na prática médica do que em outras áreas, por exemplo, na escolha do consumidor. “As discussões sobre a importância do consentimento informado em outras áreas da vida geralmente pressupõem que estamos a lidar com pessoas que estão (...) ‘na maturidade de suas faculdades’. Na prática médica esta suposição falha em muitos casos” (O’NEILL, 2002, p. 40). O consentimento não pode ser dado por crianças, por pacientes com dificuldades de aprendizagem, com demência, por pacientes que estão traumatizados ou inconscientes e, muitas vezes, não pode ser dado em emergências médicas. A autonomia individual não pode ser a única justificativa para o consentimento informado na bioética. “A autonomia individual, entendida apenas como um termo inflacionado para os requisitos de consentimento informado pode no máximo,

¹ Não se faz injúria àquele que consente.

desempenhar um papel pequeno dentro de uma concepção mais ampla de padrões éticos” (O’NEILL, 2002, p. 73). O consentimento é importante “porque proporciona uma medida de proteção contra a coerção e engano, e também porque ele pode fazer uma contribuição distinta para a restauração da confiança” (O’NEILL, 2002, p. 145).

Outros temas da bioética são analisados por O’Neill a partir da autonomia individual. A autonomia individual, considerada como independência, autodeterminação ou auto-expressão pode fornecer argumentos convincentes a favor da contracepção. Se considerarmos um embrião ou feto no seu estágio inicial, não possuindo os plenos direitos iguais de pessoas adultas, o apelo à autonomia individual pode fornecer razões para legalizar o aborto num estágio precoce. Em ambos os casos, o objetivo da mulher ou casal envolvido não é reproduzir: não há necessidade de se considerar os direitos, bem-estar ou futuro da criança, uma vez que ela não vai existir. Mas se o objetivo é a reprodução, o apelo à autonomia individual não será convincente. “A reprodução visa criar um ser dependente e as decisões reprodutivas serão irresponsáveis se aqueles que as fazem não podem oferecer cuidado e apoio razoavelmente adequados e duradouros para a criança esperada” (O’NEILL, 2002, p. 62). A reprodução definitivamente não é um projeto individual. “(...) A ideia de que a autonomia individual é importante para as decisões reprodutivas não equivale a pensar que há uma espécie de autonomia, a saber, autonomia reprodutiva ou procriativa que seja de especial importância” (O’NEILL, 2002, p. 65).

De acordo com O’Neill, as questões éticas também não serão bem resolvidas se limitarmos o exercício da autonomia individual pela obrigação de não causar dano. Mill na sua teoria considera permissível restringir a liberdade quando o seu exercício prejudica os outros. A visão predominante na medicina e na bioética contemporânea é similar. “A exigência geral de consentimento para tratamento médico está sempre coberto de ressalvas que permitem o tratamento não consentido quando a rejeição de tratamento prejudica os outros” (O’NEILL, 2002, p. 45). O uso da detenção por razões de saúde pública e tratamento não consentido de pessoas que podem prejudicar os outros, por exemplo, durante episódios psicóticos, são casos clássicos onde o tratamento médico forçado tem sido visto como permitido para evitar danos a

outros. O'Neill sustenta que também há dificuldades na aplicação de normas de consentimento informado em áreas da medicina onde as decisões individuais têm implicações para a saúde pública. Por exemplo, um pai que recusa dar seu consentimento para vacinar seus filhos pode expô-los (e também outras crianças) a um baixo risco. Uma pequena minoria não imunizada pode se manter saudável em meio a uma maioria vacinada. Mas na medida em que um número maior de pais adotam este ponto de vista, o risco de prejudicar seus filhos aumentará. No entanto, é muito difícil demonstrar que um único pai que recusa vacinar seu filho pode prejudicá-lo. Se o problema é encarado apenas do ponto de vista individual do pai, os motivos para passar por cima da sua recusa e exigir a vacinação podem parecer fracos.

Como se pode perceber, a concepção de autonomia individual, identificada com independência pessoal, autoexpressão ou agir de acordo com preferências, não pode fornecer um ponto de partida suficiente e convincente para a bioética. Ela pode encorajar formas eticamente questionáveis de individualismo e de expressão que pode aumentar em vez de reduzir a desconfiança pública na medicina. Na próxima seção, veremos como a autonomia principializada é concebida por O'Neill e como esta pode servir de fundamento para direitos humanos.

2. AUTONOMIA PRINCIPIALIZADA E DIREITOS HUMANOS

Muitos escritores apontam que Kant identifica a autonomia com autocontrole e independência, com o individualismo e com a indiferença para a importância ética das emoções. O'Neill afirma que existem algumas evidências para se afirmar que a concepção kantiana de autonomia não é a concepção individual. Kant

nunca fala de *um indivíduo autônomo* ou de *pessoas autônomas* ou *indivíduos autônomos*, mas sim da *autonomia da razão*, da *autonomia da ética*, da *autonomia de princípios* e da *autonomia da vontade*. Ele não vê a autonomia como algo que algumas pessoas têm em maior e outras em menor grau e não a compara com qualquer forma distinta de independência pessoal ou de autoexpressão, muito menos com o agir de acordo com esse ou aquele tipo de preferência (O'NEILL, 2002,p. 83).

A autonomia kantiana se manifesta em uma vida em que os deveres são observados, em que há respeito pelos outros e pelos seus direitos, ao invés de uma vida liberada de todas as obrigações. “Para Kant, a autonomia *não é relacional, não é gradual, não é uma forma de se expressar*; é uma questão de agir a partir de determinados tipos de princípios e, especificamente, a partir de princípios de obrigação” (O’NEILL, 2002, p. 83). Estas são as principais características da autonomia principializada.

Kant entendeu a autonomia como vontade legisladora universal (GMS, AA 04: 431). Ele não estava focado em qualquer tipo especial de escolha, através do qual cada um seleciona leis ou princípios para todos os outros, mas em uma restrição ou exigência distintiva, um teste que mostra que os princípios de ação poderiam ser escolhidos por todos, isto é, que os princípios são universalizáveis ou aptos a se tornar leis universais. Como Kant observa, as pessoas *podem escolher* agir segundo princípios que atendem ou não as restrições estabelecidas pelo princípio da autonomia, mas *temos razões* para agir apenas a partir de princípios que atendem a essas restrições. O’Neill diz que essa concepção de ação a partir de princípios autônomos difere claramente da concepção contemporânea de autonomia individual. Aquele que age de acordo com a autonomia principializada tem de ser livre para agir, mas não precisa ter um elevado grau de independência psicológica. “Em circunstâncias tentadoras e difíceis um pouco de autonomia individual pode ser útil para agir de acordo com a autonomia principializada -, mas grandes doses de autonomia individual podem levar os agentes a ignorar a autonomia principializada” (O’NEILL, 2002, p 85). Pode-se notar que O’Neill admite que a autonomia individual pode ajudar a implementar a autonomia principializada. Mas ela não está dizendo que aquele que age de acordo com a autonomia de princípios está comprometido com alguma forma de individualismo: “a autonomia principializada se expressa na ação cujo princípio pode ser adotado por todos os outros” (O’NEILL, 2002, p 85). Um aspecto da autonomia individual identificada com o agir sem impedimentos será necessário para alguém seguir a autonomia principializada, mas isso não significa que uma se reduz a outra. “Um foco primordial na interação, nos relacionamentos, nas obrigações e direitos, não impede aqueles que estão comprometidos com a autonomia principializada de atribuir o

devido peso- mas não mais do que o devido - à autonomia individual” (O’NEILL, 2002, p 96). As pessoas comprometidas com a autonomia de princípios devem também levar em consideração a autonomia individual. A proposta de O’Neill não nega a importância da autonomia individual e do consentimento informado na bioética. Eles constituem elementos implícitos no conceito de autonomia de princípios:

sem algumas capacidades e algum uso da autonomia individual (...) os agentes não terão a resolução para cumprir as suas obrigações e respeitar os direitos dos outros. Para se agir de acordo com a autonomia principalizada precisamos de uma capacidade modesta para a autonomia individual; mas esse mínimo necessário é apenas um aspecto menor da autonomia principalizada (O’NEILL, 2002, p. 96).

Kant de certa forma, também está comprometido com a autonomia individual quando define a liberdade inata enquanto a independência do arbítrio coercitivo alheia e quando defende que a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui iuris*) é uma autorizações que se encontram implícitas no princípio da liberdade (RL, AA 06: 238).

O’Neill explica que a autonomia principalizada não fornecerá apenas uma restrição trivial. “O ponto, afinal não é encontrar princípios que todos seguirão em todos os momentos ou lugares - uma concepção equivocada da posição de Kant - mas identificar os princípios que serão adotados por todos, que qualquer agente possa ‘querer como uma lei universal’ ” (O’NEILL, 2002, p.86). Os argumentos de Kant são concebidos para mostrar que uma série de princípios não podem ser considerados como leis universais, pois aqueles que os adotam descobrem que não podem coerentemente querer (mesmo hipoteticamente) que todos os outros adotem o mesmo princípio.

A exigência de agir apenas a partir de princípios que podem ser adotados por todos é, segundo O’Neill, a base para uma posição ética rica e poderosa. Kant elabora esses requisitos considerando que os princípios não podem ser tomados como princípios para todos, cuja rejeição, portanto, será obrigatória para todos. Isso seria trivial se todos os princípios que os agentes podem querer fossem adotados por todos. No entanto, Kant insiste que a vontade não é um mero desejar. Querer (*willing*) como uma lei universal não é meramente uma ques-

tão de “*formular* um princípio universalizado com o mesmo conteúdo que a própria proposta para ação. Ao querer um princípio de ação nós nos comprometemos a tomar qualquer meio necessário e suficiente levando em conta os resultados previsíveis da ação” (O’NEILL, 2002, p.86). Em consequência, uma série de princípios tentadores “não podem ser ‘tomados como leis universais’: sua rejeição principializada identifica as obrigações éticas centrais, incluindo as obrigações centrais da bioética” (O’Neill, 2002, p.86). Por exemplo, um agente que adota um princípio de coerção deve também querer alguns meios eficazes para coagir (violência, intimidação etc). Assim, um agente que (hipoteticamente) quer que um princípio de coerção se torne uma lei universal também deve (hipoteticamente) querer que todos usem ao menos alguns meios eficazes de coerção. Uma vez que haverá pelo menos alguma ação coercitiva em um mundo onde todos estão comprometidos com um princípio de coerção, algumas pessoas, então, seriam incapazes de adotar um princípio de coerção porque as suas capacidades para a ação seriam destruídas, prejudicadas ou ignoradas pela ação coercitiva dos outros. O resultado esperado de um comprometimento universal com a coerção seria garantir que não poderia haver meios eficazes universalmente disponíveis para coagir: a coerção universal é, portanto, um projeto incoerente. A coerção universal não pode ser desejada sem contradição interna. Aqueles que coagem, portanto, não admitem que a coerção universal é coerente. Pelo contrário, como Kant salienta, eles fazem uma exceção para si mesmos:

Se (...) prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação (GMS, AA 04: 424).

Conclui-se que, se estamos empenhados em adotar princípios básicos que poderíamos querer que os outros adotassem, teremos razão para rejeitar um princípio de coerção. Daí não se segue que toda a coerção será injustificada, pois pode ser que o melhor que podemos

fazer, se levarmos a sério a rejeição de coerção, é ver a necessidade de algumas instituições que utilizam formas de coerção limitadas e reguladas - por exemplo, uma força policial, um sistema de tributação. Mas estes usos de coerção específicos, limitados e regulados, seriam justificados apenas na medida em que fossem elementos indispensáveis de um projeto subjacente da rejeição de coerção e respeitando outras obrigações igualmente fundamentais. Há muitos outros princípios de ação que não podem ser leis universais da autonomia:

Matar e **coagir**, ferir e violentar, manipular e **enganar**, torturar e intimidar, escravizar e [submeter alguém ao] trabalho forçado são todos princípios que não podem ser tomados como leis universais: aqueles que procuram agir a partir destes princípios não podem coerentemente querer que todo mundo faça o mesmo. (...) qualquer princípio de ação cuja adoção universal iria destruir, danificar ou ameaçar as capacidades de ação de alguns ou de muitos não poderá ser tomado como uma lei universal. A rejeição de princípios que não podem ser os princípios para todos é, na visão de Kant, a base do dever humano. (O'NEILL, 2002, p.87-88, negritos acrescentados).

O argumento de Kant não estabelece apenas as obrigações que correspondem aos direitos de liberdade. Para ele, uma variação do mesmo argumento também justifica os deveres de ajudar os outros. Agentes vulneráveis não podem querer que a indiferença com os outros seja uma lei universal, porque eles têm planos e projetos que não podem razoavelmente esperar alcançar sem o apoio dos outros. Ao querer que a indiferença se torne um princípio universal, uma pessoa (incoerentemente) coloca em risco a ajuda que pode ser indispensável para as atividades ou projetos de outras pessoas, incluindo a sua própria. "Se (*per impossibile*) tentamos fazer da indiferença um princípio universal nos comprometemos com modos de agir e de viver que colocam em risco a sobrevivência e qualidade de vida dos outros (incluindo a nossa)" (O'NEILL, 2002, p.88). Uma vez que a indiferença universal seria capaz de destruir, danificar ou ameaçar a ação humana, querer que o princípio da indiferença se torne uma lei universal é incompatível com o compromisso de buscar meios eficazes para qualquer projeto que desejamos perseguir. De acordo com Kant, querer um princípio da in-

diferença não é compatível com o fim de promover a felicidade alheia, um fim que é um dever tê-lo” (TL, AA 06: 393). A autonomia principializada exige que se aja apenas de acordo com princípios que podem ser princípios adotados por todos. Ela fornece uma base para uma posição de princípios subjacentes de obrigações universais e direitos que podem estruturar as relações dos agentes. A autonomia principializada é capaz de derivar princípios básicos da moralidade, como por exemplo, a rejeição do dano, da coerção, da escravidão, da indiferença.

Como vimos, O’Neill têm defendido que um compromisso com a autonomia principializada nos obriga a rejeitar tanto a coerção quanto o engano. Uma vantagem de levar esses deveres a sério é que, em conjunto, eles fornecem a base para justificar o consentimento informado: “a ação que coage ou engana os outros é um obstáculo para o consentimento livre e esclarecido; inversamente, onde o consentimento livre e informado for aplicado, os agentes terão uma medida de proteção contra a coerção e o engano” (O’NEILL, 2002, p. 97). O comprometimento de evitar a coerção e o engano também justifica o dever de respeitar as pessoas e a confidencialidade. Eles fornecem razões para procurar estabelecer, manter e respeitar as instituições e relações de confiança. “As relações de confiança nos obrigam a rejeitar o engano do mesmo modo que nos obrigam a rejeitar a coerção” (O’NEILL, 2002, p. 97). O engano é muitas vezes uma estratégia tentadora e útil, mas causa estragos nas vidas de suas vítimas, pois oferece formas dissimuladas de obter vantagem ou evitar prejuízo. Por isso, é de grande importância para estabelecer uma obrigação humana fundamental rejeitar o engano. Esta obrigação fornece a base ética para a ação de confiança.

O argumento básico para a obrigação de rejeitar o engano se assemelha ao argumento que obriga a rejeitar a coerção. Nenhuma pessoa comprometida com a autonomia principializada pode fazer do engano o princípio da sua vida e de suas ações, pois o engano não pode ser um princípio para todos. Ele não pode fazer isso porque um efeito do engano generalizado ou universal prejudicaria as relações de confiança. “Se o princípio de enganar for universalmente adotado, as pessoas irão desconfiar das palavras e ações umas das outras de modo a tornar o engano não executável” (O’NEILL, 2002, p.98). O engano não pode, portanto, ser um princípio de ação para todos: a rejeição do

engano é o princípio fundamental para um amplo conjunto de obrigações humanas. Assumir o compromisso de rejeitar o engano, segundo O'Neill, terá muitas implicações:

Ele implicará em abster-se da mentira, da promessa falsa, da quebra de promessas, de declarações falsas, da manipulação, do roubo, da fraude, da corrupção, de se fazer passar por outros, da imitação, do perjúrio, da falsificação, do plágio e de muitas outras formas de enganar. Ele será expresso positivamente através de uma comunicação verdadeira, cuidando para não induzir ao erro, evitando excessos, através da simplicidade e clareza, através da honestidade no trato com os outros, em uma palavra, através da confiança (O'NEILL, 2002, p.98).

Aqueles que rejeitam o engano não vão assumir obrigações que não permitam exceções de não enganar ou de ser francos em todas as circunstâncias. Segundo O'Neill, assim como alguma forma de coerção (uma força policial, um sistema de impostos) deve ser aceita até mesmo por aqueles cujo princípio fundamental é o de rejeitar a coerção, "também algumas formas de engano (hábitos de civilidade, tolerar mentiras "brancas"...) devem ser aceitas até mesmo por aqueles cujo princípio fundamental é rejeitar o engano" (O'NEILL, 2002, p.98). Apesar disso, a autonomia de princípios exige um forte comprometimento com a ação e comunicação honesta e confiável. Por isso, é de grande importância ética para todas as ações, políticas e instituições, e principalmente, para a medicina.

Tendo apresentado a concepção da autonomia principializada, vamos expor as principais vantagens que O'Neill apresenta para fundamentar os direitos humanos a partir de obrigações ou deveres (O'NEILL, 2002, p. 78). A primeira vantagem é que as obrigações estão estruturalmente ligadas aos direitos. Os direitos e as obrigações são requisitos considerados, respectivamente, a partir da perspectiva de quem vai receber e de quem vai agir. Esta estrutura de exigência vincula os direitos às obrigações de contrapartida: são formas alternativas de olhar para as mesmas exigências. Qualquer direito humano deve ter como contrapartida uma obrigação. Um direito que ninguém pode ser obrigado a respeitar não é um direito. "Poucos defensores dos direitos humanos iriam aprovar a ideia de que existem direitos humanos

que ninguém pode ser obrigado a respeitar” (O’NEILL, 2005, p. 430). Por exemplo, algumas vezes escutamos falar sobre o direito à saúde. Uma vez que não é possível garantir saúde para todos, não pode haver nenhuma obrigação para exigir isso e, portanto, não se pode pensar num direito à saúde. No máximo, poderíamos argumentar a favor de um direito a cuidados de saúde, com as obrigações correspondentes e coerentes para prestar esses cuidados.

A segunda vantagem apontada para fundamentar direitos a partir de obrigações é que a conexão [das obrigações] com a ação pode ser melhor articulada. Se ninguém tomar medidas para cumprir as suas obrigações nenhum direito será respeitado. Os direitos estão subordinados e dependem das obrigações. Um direito não é efetivo por si mesmo, mas somente em relação a uma obrigação que a ele corresponde. O’Neill não defende que as obrigações são anteriores aos direitos. Ela diz que os direitos e as obrigações exigíveis não podem ficar separados. A seguinte analogia é utilizada para explicar essa ideia:

Podemos optar por descrever um tabuleiro de xadrez como um fundo branco com quadrados pretos sobre ele, ou como um fundo preto com quadrados brancos sobre ele. Nem os quadrados brancos nem os pretos são mais fundamentais ao tabuleiro de xadrez. Ao contrário, eles formam, limitam, na verdade constituem um ao outro. Seria absurdo perguntar se os quadrados pretos ou os brancos de um tabuleiro de damas são mais fundamentais. Assim como imagem e fundo se determinam mutuamente, também os direitos e as obrigações exigíveis são mutuamente determinantes. Segue-se que onde não há obrigações não existem direitos (O’NEILL, 2002, p. 80)

A terceira e conseqüente vantagem decorre do fato de que falamos de obrigações na *linguagem ativa, de realizar ações*. Assim, podemos mais facilmente determinar e distinguir as obrigações do que os direitos. “Uma obrigação é um dever de fazer ou de desistir, de agir ou abster-se disto ou daquilo, nesta ou naquela situação, em relação a estes ou aos outros” (O’NEILL, 2002, p. 81). Costumamos falar sobre direitos utilizando um *vocabulário substantivado*. Falamos do direito à vida, direitos a cuidados de saúde, direito à alimentação, direitos de privacidade ou direitos de escolha, como se os direitos fossem melhor

compreendidos subtraindo a ação, como se fossem títulos/benefícios a entidades ou bens. A retórica substantiva disfarça questões reais e práticas. Estes direitos serão respeitados e garantidos somente se alguns ou muitos agentes forem obrigados a agir de formas específicas em relação a outros. Por exemplo, o direito a cuidados de saúde será respeitado se vários agentes forem obrigados a fornecer, organizar, pagar, prover tipos específicos de cuidados de saúde para os outros. O direito à alimentação será respeitado se as pessoas fornecerem, cultivarem, comprarem, distribuírem alimentos a pessoas que não têm comida.

A quarta vantagem de se fundamentar direitos em obrigações é que esta abordagem é menos individualista. Ao se falar de obrigações, toma-se como centrais as relações entre portadores de obrigações e titulares de direitos, incluindo as relações institucionalmente definidas. Quando falamos de direitos de forma substantivada é fácil perceber que se consideram os indivíduos: só o reclamante é enquadrado e ele faz reivindicações de direitos contra alguém não especificado, ou mesmo contra o mundo em geral. “A autonomia individual se encaixa confortavelmente com posições que dão prioridade aos direitos e alguns esperam justificar direitos, exclusivamente ou em grande parte, com base em sua suposta contribuição para a autonomia individual” (O’NEILL, 2002, p. 81). Mas quando falamos de obrigações temos que imediatamente focar nas relações entre os portadores de obrigações e titulares de direitos, entre portadores de obrigação e os beneficiários. Não saberemos quais são as nossas obrigações se não pudermos especificar a quem devemos essas obrigações. Ou, no caso de obrigações sem destinatários especificados, não saberemos que tipos de ações são necessárias para cumprir bem estas exigências. Os agentes podem ter obrigações em relação a todos, tais como obrigações de não torturar ou não escravizar. Ou obrigações em relação a pessoas determinadas, tais como, a obrigação de cumprir as promessas para aqueles a quem elas foram feitas. Ou obrigações em relação a pessoas que não são determinadas, mas apenas indicadas por uma descrição, por exemplo, para os usuários da estrada, para os vizinhos ou colegas. Estas distinções podem facilmente ser destruídas se enfatizarmos direitos em detrimento de obrigações. As vantagens de se fundamentar os direitos em obrigações só podem ser asseguradas se um bom argumento para

as obrigações humanas for encontrado. Para O'Neill, esse argumento deve ser a concepção kantiana de autonomia principializada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a autonomia individual oferece uma abordagem insatisfatória para muitas questões éticas que surgem na bioética. A interpretação mínima de autonomia individual entendida apenas como a possibilidade de aceitar ou recusar um tratamento proposto pelos profissionais fornece uma orientação ética plausível, mas muito incompleta. Uma interpretação mais rigorosa da autonomia individual, por exemplo, como análise reflexiva, pode oferecer uma orientação ética mais completa, mas muito improvável de ser incorporada à prática médica por causa da vulnerabilidade e fragilidade dos pacientes. As questões éticas também não podem ser bem resolvidas apenas limitando o exercício da autonomia individual por uma obrigação de não causar dano. A autonomia principializada revela-se mais plausível. Ela exige que se aja apenas segundo princípios que podem ser princípios para todos. Ela também oferece uma base para derivar obrigações universais e direitos que podem estruturar as relações entre os agentes. É importante ressaltar que o foco principal na interação, nas obrigações e nos direitos não impede aqueles comprometidos com a autonomia principializada de atribuir a devida importância à autonomia individual. Como observa O'Neill, um pouco de autonomia individual ajuda a implementar a autonomia principializada. Sem dúvida a autonomia individual entendida como poder recusar ou aceitar algo é importante, pois limita e evita o uso da coerção na medicina. Nesse sentido, os direitos humanos fornecem boas razões para se respeitar seriamente a autonomia individual e para proibir aqueles usos da autonomia individual que violam outros direitos. Sem as capacidades para se exercer a autonomia individual os agentes não terão a resolução para cumprir as obrigações e respeitar os direitos dos outros. Para agir segundo autonomia principializada, precisamos de uma capacidade modesta para a autonomia individual. Mas esse mínimo necessário é apenas um aspecto da autonomia de princípios.

REFERÊNCIAS

Obras de Kant

Akademie-Ausgabe (AA)

Groundwork of the Metaphysics of Morals (GMS, AA 04)

Metaphysical Foundations of the Doctrine of Right (RL, AA 06)

Metaphysical Foundations of the Doctrine of Virtue (TL, AA 06)

Outras obras:

ENGELHARDT, H. T. (org.) *Bioética Global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MILL, J. S. (1989), *On Liberty and other writings*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'NEILL, O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'NEILL, O. (2005). "The dark side of human rights" In: *International Affairs* 81, pp 427-439.

MANSON, N. C.; O'NEILL, O. (2007), *Rethinking Informed Consent in Bioethics*. Cambridge University Press, Cambridge.

KANT, I. (1996), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.