

**1762-1772**

**ESTUDO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE MÉTODO, TEORIA  
E PRÁTICA NA GÊNESE DA CRÍTICA KANTIANA**

**Tese de doutoramento apresentada no Departamento de Filosofia da  
Universidade de São Paulo, por Vinicius Berlendis de Figueiredo, sob a  
orientação de José Arthur Giannotti.**

**Dezembro de 1998**

*Para Bel.*

*Este trabalho contou com o financiamento da CAPES.*

## ÍNDICE

<b>Apresentação .....</b>	<b>p. 2</b>
<b>Nota sobre as referências .....</b>	<b>p. 6</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>p. 10</b>
<b>Capítulo 1: A metafísica da experiência (1762/63) .....</b>	<b>p. 42</b>
<b>Capítulo 2: O trocadilho de Herder (1762/64) .....</b>	<b>p. 94</b>
<b>Capítulo 3: Moral e aparência (1764/68) .....</b>	<b>p. 134</b>
<b>Capítulo 4: A assimetria sistemática .....</b>	<b>p. 180</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>p. 215</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>p. 226</b>

## APRESENTAÇÃO

Esta dissertação é um comentário à articulação entre a interdição do dogmatismo e o desimpedimento do uso prático-moral da razão na Filosofia Crítica. Tal como exposta a partir da Crítica da razão pura, esta articulação pôde ser interpretada em prejuízo de Kant, seja devido às dificuldades para compreender a unidade que ela pretendeu instituir entre teoria e prática, seja devido à suspeita de que a colocação *sub judice* da metafísica tradicional, na Crítica, tenha sido previamente orientada pela certeza de que o supra-sensível dispõe de uma legalidade teológica, e de que, tudo somado, a interdição do dogmatismo opera sobre a premissa, inquestionada pela Crítica, de que seus temas terão lugar garantido no sistema pela doutrina moral. Contra essa dupla objeção, a Introdução atenta ao fato de que a Filosofia Crítica possui um intuito sistemático e uma dimensão polêmica, cuja correlação, exigindo examinarmos seus pressupostos à luz da trajetória no interior da qual ganha corpo o projeto de submeter a metafísica ao tribunal da razão, confere ao período pré-crítico alcance explicativo sobre a natureza da revolução copernicana iniciada em 1781. O Capítulo 1 mostra que a adoção de um ponto de vista externo à tradição especulativa - central para que, adiante, Kant possa outorgar-se prerrogativas para julgar a metafísica - data do início da década de 1760, por ocasião de sua ruptura com a tradição leibniziano-wolffiana. Esta ruptura incide fundamentalmente sobre dois pontos: o reconhecimento da irreduzibilidade da metafísica à matemática, e o da realidade empírica à análise lógica. A contrapartida da crítica de Kant ao intelectualismo reside na determinação de uma tarefa, a saber, instituir o método adequado à filosofia. Desde então, os esforços de Kant concentram-se menos nos objetos deste

conhecimento tido agora como problemático, do que na apresentação da propedêutica da ciência ainda por constituir, e que obedece à dissociação entre forma e matéria do conhecimento. Em função desta reflexão metodológica e dos motivos que a engendraram, argumenta-se, no Capítulo 2, que a exterioridade da moral em relação à metafísica se torna objeto de investigação, junto com a progressiva convicção de que a tradição especulativa adquire uma distância em relação ao senso comum, que cabe à filosofia por fazer, se não suprimir, ao menos encurtar. Não por acaso – este é o tema do Capítulo 3 - Kant trabalha no período (e, particularmente, entre 1764 e 1768) os temas da psicologia empírica, fazendo dela outra ocasião para se colocar, desta vez, fora da inteira filosofia. Todavia, como mostra a passagem ao Capítulo 4, esta exterioridade logo se revela ela também relativa, pois não só incorpora problemas de método, como propicia uma reflexão teleológica, a partir da qual Kant julga o valor do conhecimento a partir da consideração dos interesses da humanidade. A articulação destes vários registros, em nosso entender a principal característica do pensamento de Kant ao longo da década de 1760, é decisiva para compreendermos em que medida a descoberta do caráter antitético da razão especulativa (1769), ao invés de levar Kant ao ceticismo, propicia a oportunidade de uma reformulação da acepção corrente do *transcendental* e da *metafísica*, por meio da qual a filosofia será definida como ciência que tem por único objeto a razão. Este é o tema do Capítulo 5, em cujo desfecho se examina como esta viravolta articula-se com a idéia de que, em seu uso prático, a razão permanece “dogmática”.

\* \* \*

Gostaria de registrar alguns agradecimentos, a começar aos funcionários da secretária do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em especial Mariê Pedroso. Graças à indicação de Marcos Nobre, fiz, em 1993, uma tradução de um texto de Kant que apresentei como tese de mestrado e que me levou ao estudo dos textos pré-críticos de Kant. A pesquisa atual é um aprofundamento deste primeiro trabalho, e, nesta medida, retoma as discussões com Márcio Suzuki e Marco Giannotti, aos quais naquela ocasião submeti comentário e tradução. Na ocasião de meu Exame de Qualificação, foram decisivas as observações do Prof. Carlos Alberto Ribeiro e Moura e do Prof. Ricardo Ribeiro Terra; deste último, registre-se também a liberalidade e atenção que dispensa aos estudiosos de Kant, inclusive pelo acesso a textos especializados de sua biblioteca pessoal.

Felipe S. Chaimovich forneceu-me indicações muito úteis sobre a tratadística moral britânica, e o Prof. Udo B. Moosburger amparou generosamente a tradução de alguns passos kantianos. Discuti duas versões próximas à forma final tomada por este texto. Uma delas com André Macedo Duarte, Bento Prado Neto, Luiz Damon S. Moutinho, Luiz Alves Eva, Maria Isabel Limongi e Paulo Vieira Neto, todos colegas do Departamento de Filosofia da Universidade do Paraná. Outra versão contou com Paulo Licht dos Santos, Daniel Tourinho Peres, Pedro Paulo Pimenta e Sérgio Tomioka. Agradeço a todos, especialmente a Luciano Nervo Codato, que participou das duas discussões, e foi um leitor de todas as horas.

Catherine Colliot-Thélène orientou com generosidade incomum esta pesquisa durante minha estadia na França, ocasião em que participei dos seminários sobre filosofia alemã coordenados por ela na Ecole Normale

Supérieure de Saint-Cloud/Fontenay-aux-Roses. A José A. Giannotti, devo a maior parte de minha formação, iniciada sob sua orientação no mestrado e em seguida no CEBRAP, no grupo de Lógica e Filosofia Política. Finalmente, agradeço a Maria Isabel Limongi pela compreensão e pelas boas palavras decisivas para a redação final deste texto.



## Nota sobre as referências

Citações das obras de Kant são seguidas de referência no corpo do texto, entre parênteses, com a abreviatura da obra citada, a indicação do número do volume e da página que lhe corresponde na *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1902 em diante <*Akademie Text-Ausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>, e da tradução disponível em língua portuguesa, cuja referência é fornecida abaixo. Dado que a tradução da Critica da razão pura traz à margem do texto a paginação original da segunda edição, de 1787, esta é citada pela abreviatura B, sem referência à página da edição brasileira; quando é citada a primeira edição, a referência é precedida por A. Para as referências às *Reflexionen* do Nachlaß, adotamos a seguinte regra: o volume da edição da Academia é seguido pelo número da reflexão citada.

Bem	<u>Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</u> <1942>
Beo	<u>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</u> <1764> <u>Observações sobre o sentimento do belo e do sublime</u> (trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993).
Deutl.	<u>Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral</u> <1764> <u>Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral</u> (trad. Luciano N. Codato, <i>no prelo</i> ).
Dis.	<u>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis</u> <1770>
Einz.Bew.	<u>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</u> <1763>

- Erdmann Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie <1882-1884>
- Gdlg Grundlegung zur Metaphysik der Sitten <1785> <1786>  
Fundamentação da metafísica dos costumes (trad. P. Quintela, In: Kant, Os Pensadores, II. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 100-162) (A tradução de P. Quintela, geralmente utilizada aqui, toma a 2ª edição, de 1786, incluída na *Immanuel Kants Werke*, org. A. Buchenau e E. Cassirer, enquanto a Academia de Berlin adota a 1ª edição, de 1785).
- Fichtes W. “Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschafteslehre” <1799>  
 “Declaração sobre a doutrina da ciência de Fichte” (trad. Paulo Licht dos Santos, in: Cadernos de Filosofia Alemã, nº 2, junho de 1997, pp. 57-60).
- Fortschritte Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? <1804>  
Os progressos da metafísica (trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1985).
- KK Versuch über die Krankheiten des Kopfes <1764>  
Ensaio sobre as doenças mentais (trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993).
- KpV Kritik der praktischen Vernunft <1788>  
Crítica da razão prática (trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1986).
- KrV: A Kritik der reinen Vernunft <1781>
- KrV: B Kritik der reinen Vernunft <1787>  
Crítica da razão pura (trad. Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987)
- KU Kritik der Urteilskraft <1790> <1793>  
Crítica da Faculdade do Juízo (trad. Valerio Rohden e

Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.)

“Analítica do Belo”, in: Crítica do Juízo, §§ 1-22 (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, in: Kant, Os Pensadores, II. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 205-240.)

- Logik Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen  
<1800>  
Lógica (trad. Guido de Almeida, in: I. Kant, Lógica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.)
- Moralphilosophie Vorlesungen über Moralphilosophie <1979>
- N Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre. von 1765-1766 <1765>  
“Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas Preleções no semestre de inverno de 1765-1766” (trad. Guido de Almeida, in: I. Kant, Lógica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, pp. 169-182.)
- NG Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen <1763>
- ND Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio <1770>
- PPH Praktische Philosophie Herder <1972>
- Proleg Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können <1783>  
Prolegômenos a toda a metafísica futura (trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.)
- Rechtsl Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre <1797>
- Religionslehre  
Pölitz Kants Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre <1817>
- SDO Was heißt: sich in Denken orientieren <1786>

Que significa orientar-se no pensamento? (trad. Floriano de Souza Fernandes, in: I. Kant – Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 70-99).

- Spitzfindigkeit Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren  
<1762>
- T Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der  
Metaphysik <1766>
- TP Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig  
sein, taugt aber nicht für die Praxis <1793>
- RTh Vorlesungen über Rationaltheologie <1792>
- WA “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” <1784>  
“Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” (trad. Floriano de Souza Fernandes, in: I. Kant – Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 100-117.

## Introdução

*“Filosofia é a ciência dos fins últimos da razão humana e portanto de todos os fins, na medida em que eles perfazem um sistema em nossa faculdade de conhecer” (Kant, XVI, Rx. 1668).*

Em 1817, eram publicadas pela primeira vez as Lições de Kant sobre a doutrina filosófica da religião. Seu editor, Pölitz, descrevia a cena filosófica como um combate aberto entre novos e novíssimos sistemas. De modo que não era sem certa timidez que, na ocasião, ele procurava recordar ao público o homem responsável pelo abalo do dogmatismo na filosofia teórica e do eudemonismo na filosofia prática, sem o que, acrescentava, a trajetória tomada pelo pensamento alemão desde então, incluindo aí os “opositores do sistema crítico”, não disporia sequer de uma direção definida<sup>1</sup>. Recordar Kant era formulado, talvez pela primeira vez, na forma de um apelo. Mas isso a um preço caro mesmo para Pölitz, cujos termos apresentavam imperceptivelmente a fatura: a Filosofia Crítica, por via da qual Kant pretendia despojar a filosofia de suas antinomias congênicas, voltava à tona, na melhor das hipóteses, como o pano de fundo sobre o qual prosseguia a batalha interminável entre as filosofias. Se o kantismo havia se concebido como portador da sentença final sobre o estatuto da filosofia, ele agora era recuperado como a arena de novas e infundáveis disputas. Este regime de inversões propiciava paradoxos. Como, por exemplo, apresentar-se dali em

---

<sup>1</sup> Prefácio de Pölitz à segunda edição (1830) das Lições de Kant sobre a doutrina da religião, AK. XXVIII p. 1516.

diante como partidário de Kant, sem, com isso, já não trair sua intenção mais íntima – a de unir as cabeças pensantes em torno do consenso promovido pela crítica a que ele submetera a tradição especulativa?

Provavelmente por essa razão, Pölitz tenha se contentado a devolver a palavra a Kant, em vez de falar por ele. Na condição de editor, advertia sobre a utilidade de lançar um olhar, em tempos nos quais a filosofia florescente dos anos 1785-1800 dera lugar a “um misticismo entristecido”, nestas lições sobre teologia natural, onde, de forma “profética”, Kant já havia colocado sob júdice o misticismo e o panteísmo. Duas resenhas publicadas em 1817, uma na Gazeta Literária de Leipzig, outra na de Halle, eram ainda mais contundentes. Embora ressaltando que as lições não aportavam nenhuma novidade doutrinária para aqueles já familiarizados com as obras publicadas por Kant, o primeiro resenhista via nelas a ocasião definitiva para indeferir a censura – “que, nos novíssimos tempos, se tem repetido com um descaramento cada vez mais atrevido” – sobre “a natureza irreligiosa” da filosofia kantiana, que não passaria de “ateísmo disfarçado” (AK. XVIII 1517). A segunda resenha também fazia alusão à natureza comprobatória do texto editado por Pölitz: através dele, ninguém menos que o professor Kant retornava à vida para dirimir as ambigüidades que pudessem pairar sobre o Kant escritor. “Ele aqui fala a seus ouvintes de maneira muito mais clara e compreensível, do que a seus leitores nos seus escritos” (*ibid.*). Sem se darem conta, os dois resenhistas concediam alguma indulgência a seus adversários, pois, afirmando que as lições publicadas por Pölitz passavam a limpo qualquer dúvida acerca da índole do pensamento kantiano, indiretamente reconheciam que, sem elas, a suspeita de irreligiosidade não seria, afinal, tão implausível.

Fosse como fosse, nem os dois resenhistas em questão, nem tampouco Pölitz poderiam imaginar que, algum tempo depois, a prova dos nove tirada pelas lições acerca da significação religiosa do sistema crítico poderia, se a obra escrita já não bastasse, dar munção a um novo ataque a Kant, agora vindo do flanco oposto. Em janeiro de 1840, quase exatos dez anos após a publicação da segunda edição das lições editadas por Pölitz, Arthur Schopenhauer publicava um texto em resposta à questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague sobre a fonte e o fundamento da filosofia moral, onde acusava Kant de ter dissimulado sua dívida para com a moral teológica. Comentando o caráter normativo da ética kantiana, e, além disso, reconduzindo toda ética de índole prescritiva ao Decálogo Mosaico, Schopenhauer denunciava a petição de princípio subjacente à noção kantiana do *dever*: “tomado em seu sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que se apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo”<sup>2</sup>. Tarefa esta sobre a qual, conforme Schopenhauer, Kant passara em silêncio. Ora, acrescia Schopenhauer, se é de se esperar que a moral tenha assumido uma forma prescritiva ao longo dos “séculos cristãos”, ela condiz mal, e mesmo entra em contradição, com uma época onde os conceitos filosóficos já deveriam ter se desembaraçado de seus “pressupostos teológicos”<sup>3</sup>. Mas isso, constatava Schopenhauer, não aconteceu em Kant. Embora a teologia especulativa tivesse sido banida da filosofia pela crítica kantiana, a religião teria sido reintroduzida

---

<sup>2</sup> A. Schopenhauer, Sobre o fundamento da moral <1840>. Trad. Maria L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 23.

<sup>3</sup> Op.cit., p. 24.

pela porta dos fundos do sistema, sob os auspícios da doutrina moral<sup>4</sup>. Falando como intérprete da filosofia crítica, Schopenhauer pregava, assim como Pölitz, um retorno ao kantismo que fosse capaz de identificar suas intenções mais profundas. Com uma óbvia desvantagem para Kant: não bastasse ele se ver definitivamente convertido em um item a mais daquela história dos sistemas a que quisera impor um termo, agora o filósofo-intérprete voltava-se para ele com o propósito de desmascará-lo como o responsável pela subreção que estaria na base “da ética dos últimos sessenta anos”, e que, a este título, “tem de ser removida antes que se tome novo rumo”<sup>5</sup>. Empurrado para dentro de uma história que o deixava para trás, o kantismo via seu valor ser fixado de fora, a partir da maneira como se interpretava sua inscrição em um movimento frente ao qual, enquanto simples etapa, ele não poderia mesmo fazer frente. Daí a tornar-se a parada *königsbergiana* de um equívoco que remonta aos gregos, o passo era natural. Ao que de fato se viu resumido Kant um pouco adiante, tão logo Nietzsche, em uma passagem que tomava a inteira história da filosofia como a expressão de um erro, aprofundou a seu modo a observação de Schopenhauer, apontando como referência decisiva da filosofia crítica o “verdadeiro mundo” inventado por Platão, prometido pela cristandade e, logo em seguida, formulado pelo autor da Filosofia Crítica nos termos, já resignados, de uma obrigação moral abstrata<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> “(...) depois que Kant emprestou da moral teológica, silenciosamente e sem ser visto, a forma imperativa da ética, cujas pressuposições, e portanto a teologia, estão no fundamento dela e, de fato, unicamente como aquilo que lhe dá sentido e significado, sendo dela inseparáveis, já que nelas estão implicitamente contidas, tornou-se fácil para ele desenvolver de novo, a partir de sua moral, no fim de sua exposição, uma teologia, a conhecida teologia moral (...). Foi assim que apareceu, para grande edificação do mundo, uma teologia apoiada apenas sobre a moral, que até mesmo dela provinha. Mas isso porque esta própria moral repousa sobre pressupostos teológicos ocultos” (*Sobre o fundamento da moral*, *op.cit.*, p. 27).

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos* (trad. R. Torres Filho), in: *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 332. Cf. também *A gaia ciência*, § 335.



A exterioridade de um diagnóstico acerca da doutrina kantiana do dever frente a Kant permaneceria a mesma, caso se intentasse constipá-la de sua índole teológica inscrevendo seu caráter normativo em uma perspectiva mais redentora que a do “pessimismo” de Schopenhauer<sup>7</sup>. Mudariam os sinais, porém o kantismo permaneceria refém de uma compreensão que assume um ponto de vista externo à intenção de seu autor - como ilustra, exemplarmente, o Prefácio de Schelling ao Sobre o eu (1795): “as numerosas contradições aparentes, que perpassam as obras de Kant, contradições que se poderia conceder desde muito aos adversários da filosofia kantiana (e, especialmente, quando entram em pauta as coisas em si), não podem ser inteiramente aplainadas, a não ser que recorramos a princípios superiores, e que o autor da *Crítica da razão pura* contentou-se a *pressupor* por todos os lugares”. E, logo em seguida: “não há absolutamente nenhum princípio comum capaz de reatar sua filosofia teórica e sua filosofia prática”<sup>8</sup>. Daí a tarefa que, no intuito de aprofundar a Filosofia Crítica para o bem de si mesma, se atribui Schelling: “é necessária uma exposição da filosofia kantiana conduzida conforme princípios superiores”<sup>9</sup>. Mas, se realmente inexistente em Kant qualquer princípio de unidade entre a interdição da metafísica, por meio da qual a ontologia dá lugar à Analítica do entendimento, e a afirmação da razão prática; se, enfim, ao invés de explicitar a unidade do “sistema crítico”, Kant tivesse se contentado a pressupô-la, por que não conceder a Schopenhauer e Nietzsche que a razão disso se deve ao fato de estarmos diante de um motivo inconfessável? Não por

<sup>7</sup> Caso recente dessa inversão, em que Kant é objeto de um otimismo quase edificante, é a volta a Kant e Fichte na França, no bojo da interpretação de A. Philonenko dos primeiros escritos fichtianos. Nesta direção, diz Luc Ferry: “a problemática do criticismo é, com efeito, a única que, na história da filosofia moderna, busca a um só tempo produzir uma crítica rigorosa da metafísica <...>, sem renunciar, todavia, à razão, à liberdade e à igualdade, enfim, ao que, no seio da metafísica dogmática, só existiu como promessa não cumprida”. (*Philosophie politique - I*. Paris: PUF, 1996, p. 41). Para o elogio de Fichte enquanto “autêntico herdeiro de Kant”, cf. A. Philonenko, *L’Oeuvre de Kant*. Paris: Vrin, 1984, vol. I, pp.280-282.

<sup>8</sup> F. W. Schelling, *Vom Ich*, *Sämmtliche Werke*, I, 1856, p. 154.

acaso, até onde suas forças lhe permitiram, Kant reagiu a reivindicações de fidelidade, como a ilustrada por Schelling, com base na idéia de que o projeto de “aperfeiçoar” a filosofia crítica, ou mesmo de simplesmente explicá-la<sup>10</sup>, subentendia erroneamente que esta última se encontrava inacabada. A “Declaração sobre a doutrina-da-ciência de Fichte”, publicada por Kant em 1799, é contundente a esse respeito: “tenho de notar ainda que para mim é incompreensível a pretensão de me imputar este intuito: eu quis fornecer meramente uma *propedêutica* para a filosofia transcendental, não o próprio *sistema* dessa filosofia. Um tal intuito nunca me passou pela cabeça, pois eu mesmo avaliei o todo acabado da filosofia pura na *Crítica da razão pura* como a melhor característica de sua verdade” (Fichtes W.: XII, 396-397, trad. 59)<sup>11</sup>. Todavia, a proibição lançada por Kant de qualquer recuo frente à letra, alegado pelos “discípulos” do kantismo como condição de retomar-lhe o espírito, e a alternativa que essa proibição impõe – ou tomar a *Crítica* por inteira, ou situar-se por oposição a ela - não terminam por contrariar seu propósito anti-dogmático e cosmopolita?

Recordemos como, em 1783 – ou seja, antes de generalizar-se a polêmica em torno do sentido da filosofia crítica - Kant enxergava sua obra: ela é um instrumento de emancipação, cuja operacionalidade se define a partir do diagnóstico de seu tempo como a época do Esclarecimento (WA: VIII 40

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Tome-se a formulação de Reinhold, que, antes de se converter à filosofia fichtiana, em 1797, celebrou-se como o principal divulgador da *Crítica da razão pura*: “Se eu pudesse esperar ser entendido pelos meus leitores (esperança que só posso fundar na circunstância de que o meu problema é mais fácil de resolver do que o kantiano), começaríamos por entender mais rapidamente a impossibilidade (comprovada por Kant) do conhecimento da coisa em si”. Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Iena: Widtmann & Mauke: 1789. Trad. (parcial) portuguesa Irene B. Duarte in: Gil, F. (org.). Recepção da Crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 179-201, p. 197.

<sup>11</sup> Cf. Paulo Licht dos Santos, “Quem possui a filosofia?”, in: Cadernos de Filosofia Alemã, nº 2, junho de 1997, pp. 35-55.

trad. 112; cf. Logik: IX 33, trad. 49). Já no Prefácio à primeira edição da Crítica da razão pura, Kant advertia que a obra em questão apenas colocava em prática o imperativo de transparência exigido pelo contexto no qual ela opera e que, através de sua ação, ela ajuda a consolidar: “A nossa época é por excelência uma época de crítica à qual tudo deve submeter-se. De ordinário, a *religião*, por sua *santidade*, e a *legislação*, por sua *majestade*, querem subtrair-se a ela. Mas neste caso provocam contra si uma justa suspeição e não podem fazer jus a uma reverência sincera, reverência esta que a razão atribui exclusivamente àquilo que pode sustentar-lhe o exame crítico e público” (KrV: A XI trad. 14). Não bastasse assinalar o lugar do criticismo na história pregressa da filosofia, esta inscrição na história da cultura também se prestaria à chave para Kant interpretar os “desvios” da revolução copernicana, transcorridos adiante, como reincidências da racionalidade dogmática, e, portanto, como formas discursivas desatualizadas diante do que ele procurou estabelecer com a intervenção crítica: “esclarecer uma época é muito penoso e demorado, porquanto encontram-se muitos obstáculos exteriores que em parte proíbem esta espécie de educação e em parte dificultam-na” (SDO: VIII 147 trad. 98). A constatação da magnitude destes obstáculos, muito maior do que Kant imaginara na década de 1780, lhe permitirá dizer, após o acareamento público da Doutrina-da-Ciência com a Filosofia Crítica: “Cheguei um século mais cedo com os meus escritos; somente em cem anos serei corretamente compreendido e, então, de novo meus livros serão estudados e reconhecidos” (X 549)<sup>12</sup>. Só nesta medida, ou seja, *enquanto supõe um público eventualmente ainda não esclarecido* - e do qual, na ótica de Kant, a apropriação fichteana do transcendental será o protótipo -, a defesa da filosofia

---

<sup>12</sup> *Apud* K. Vorländer, Immanuel Kant, Der Mann und das Werk (2ª ed.). Hamburgo: 1977, p. 371, citado por Paulo L. dos Santos, “Quem possui a filosofia?”, op.cit., p. 42, de cuja tradução nos servimos aqui.

crítica não contrariava seu espírito mais íntimo de obra aberta e, nem por isso, inacabada. Dessa maneira, a admissão tardia da ineficácia da Crítica via-se justificada pelo reconhecimento de sua extemporaneidade - ponto que obtém sua confirmação às avessas na correspondência entre Schelling e Fichte, onde, nesta época, não faltam referências ao “*velho Kant*”. Caduco na avaliação alheia, restava a Kant apoiar a reiteração tardia da completude da Crítica na constatação pessoal de seu aparecimento prematuro. Com isso, os deslizes ideológicos, de que seu sistema tornara-se vítima, passavam a explicar-se em função da síncope entre sua letra e seu público. Em suma: um bom leitor, do qual Kant supusera dispor ou que, ao menos, se empenhara em formar, e que pouco mais de dez anos de divulgação da Crítica bastaram para fazê-lo desistir de encontrar nos cem anos seguintes, mover-se-ia com desenvoltura no interior da obra, sem acusar-lhe a falta de unidade.

\* \* \*

Nosso propósito aqui não é retroceder ao instante em que, por ocasião da divulgação e hegemonia da filosofia kantiana, o leitor almejado por ela deu-lhe as costas; queremos, antes, ressaltar a importância que este mal-entendido adquiriu para Kant. Uma coisa é admitir que toda obra encontra em seu público o critério de sua eficácia; outra, que a especificação de seu destinatário constitui parte integrante dela, e, a este título, passa a ser condição interna de sua inteligibilidade. Ora, a consequência mais radical do descolamento entre letra e público a que estamos aludindo - a revisão de expectativas feita por Kant acerca da época *para a qual escrevia* - não altera o fato, antes, confirma-o, de que as teses da Filosofia Crítica *supõem* um leitor específico, cujo presença restou-lhe projetar para a posteridade, tão logo seus

“discípulos” enxergaram ali uma mera propedêutica. Kant talvez tenha sido o primeiro a perceber que o empreendimento idealista se justificava (ainda que, para ele, como equívoco) ao negar-lhe o leitor desejado, como se as dúvidas a respeito do destinatário pressuposto por ele tornassem a correção de rumo intentada pelos pós-kantianos *necessária*<sup>13</sup>. Da mesma maneira, bastaria dar tempo ao tempo, para que se tornasse plausível desmascarar o “pulo do gato” subjacente à moral teológica kantiana - ou, indo ainda mais adiante, para que procurássemos voltar outra vez a Kant, para encontrar ali o fundamento normativo da democracia liberal contemporânea. O que tornou possível interpretações tão diferentes do kantismo remete ao problema de fundo que anima este texto, a saber: em que medida a articulação entre teoria e prática proposta por Kant requer um leitor específico, sem o qual seu caráter sistemático dificilmente permanece operante? Mais especificamente, em que medida a Filosofia Crítica, na dependência que sua leitura mantém em relação a uma destinação particular, pode levantar tanto a suspeita idealista acerca da falta de sistematicidade entre razão teórica e razão prática em seu interior, quanto as declarações de Schopenhauer e Nietzsche de que, ao fim e ao cabo,

---

<sup>13</sup> Uma longa passagem de Reinhold parece-nos, a este respeito, muito significativa: “Aquele que aborda a Crítica com o conceito lockiano de experiência não poderá se encontrar mais persuadido do princípio fundamental que a experiência (interna ou externa) não poderia fundar a verdadeira necessidade, do que o leibniziano, que, atribuindo à experiência interna a formação de todo predicado representado a partir da representação do sujeito, não poderá convencer-se de outro princípio fundamental – a existência de juízos sintéticos a priori. Assim também, a inteira refutação de seus conceitos de experiência e a excelente elucidação das doutrinas lockiana e leibniziana da origem das representações é inteiramente vã para um e outro, porque, no fim das contas, tudo isso se reduz, na Crítica, a pressupostos que embora sejam concedidos por uma pessoa sem prejuízos, exigem uma prova para o adepto de Locke ou de Leibniz. Portanto, enquanto estes pressupostos não sejam provados independentemente da Crítica da razão pura, que só pode prová-los por um círculo vicioso, ou enquanto os resultados inicialmente descobertos na Crítica não forem reencontrados por uma outra via que não parta daí, ou, o que dá no mesmo, enquanto o sistema da filosofia crítica não tenha recebido premissas universalmente válidas, das quais ela é privada, o destino presente desta filosofia, que, salvo por esta falta, é fácil de compreender, tende mais a se agravar que a melhorar” (K. L. Reinhold, “Über des Fundament der Kritik der reinen Vernunft”, in: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Iena: Mauke, 1790-1794. Na impossibilidade de consultarmos a edição original, e inexistindo uma edição crítica, empregamos a tradução francesa de F.-X. Chenet, Philosophie Élémentaire. Paris: Vrin, 1989, p. 177-178). Como é sabido, as exposições de Reinhold sobre a filosofia transcendental tornaram-se um ponto de referência central para o inteiro debate pós-kantiano.

a Filosofia Crítica é mero reflexo de uma época onde, embora se tivesse começado a duvidar de Deus, ainda se respirava teologia?

Em vez de arriscarmos responder diretamente a esta questão, procuremos circunscrevê-la mais precisamente – e isso, lembrando que não foi sequer necessário esperar pelos idealistas para que a articulação proposta por Kant entre teoria e prática se tornasse equívoca para seus leitores. Muito antes que motivasse a empreitada de tudo derivar *de um único princípio*, a impressão de que este vínculo era, no mínimo, problemático, já fora produzida por uma controvérsia acerca do sentido da intervenção promovida pela Crítica da razão pura sobre a tradição especulativa. Recordar este episódio nas suas grandes linhas não tem nada de circunstancial, a começar porque ele confirma que o próprio Kant considerou digno de reflexão o ponto que estamos levantando como problema.

Retomemos, em grandes linhas, o debate – cujo ponto de partida, aliás, não gira em torno de Kant, mas de Lessing. Em setembro de 1785, Friedrich Heinrich Jacobi publicava suas Cartas a Moses Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa. Como é sabido, neste texto, com o qual tem início a polêmica do panteísmo, Jacobi, reportando-se a discussões que travara com Lessing um pouco antes de sua morte, expõe a doutrina de Espinosa como a expressão filosófica mais conseqüente do determinismo – o qual, por sua vez, “não se distingue do fatalismo”, visto ambos os sistemas negarem a liberdade<sup>14</sup>. Lessing, que, a crer no depoimento de Jacobi, “não deseja a vontade livre”,

---

<sup>14</sup> F-H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza, in Briefen na Herrn Moses Mendelssohn, in: F. Roth & F. Köppen (ed.), Jacobis Werke, Darmstadt, 1980, IV, p. 65.

pensa que este último tenha aderido ao ceticismo<sup>15</sup>. Suposição que toma por base o fato de que Jacobi reconhece a absoluta coerência argumentativa do espinosismo. Ao que Jacobi retruca, para o desconcerto de Lessing: “Amo Espinosa porque, mais do que qualquer outro filósofo, convenceu-me inteiramente que certas coisas não se deixam explicar; diante delas, não se deve fechar os olhos, é preciso tomá-las como as encontramos. Não possuo idéia mais intimamente enraizada em mim do que aquela das causas finais, nem convicção mais viva do que a que faço o que penso, em vez de que deveria apenas pensar o que faço”<sup>16</sup>. Como se deixa entender aí, a síncope entre a convicção pessoal de Jacobi e o poder demonstrativo do espinosismo o conduzirá ao célebre *salto mortale*: “Certo, devo então admitir uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável para mim”<sup>17</sup>.

Conforme Jacobi, portanto, resistir à força argumentativa de Espinosa exige tomarmos distância do campo no qual ele é invencível – estratégia que, longe de nos submeter ao ceticismo, como supôs Lessing, permitirá escaparmos dele. Para Jacobi, explicar o inconcebível torna-se, por certo, objeto de uma renúncia, com a qual se confunde o postulado de um acesso privilegiado ao ser. Mas este resultado é motivado e justificado, em sua origem, por um método frente ao texto filosófico em geral. Com efeito, Jacobi distingue entre o que é válido no interior do quadro textual de um pensamento, e, de outro lado, o que é verdadeiro a despeito dele. Efetua-se, assim, uma clivagem entre o plano da compreensão de uma obra a partir da articulação interna de suas teses e o plano de motivos que justificam a adesão ou o

---

<sup>15</sup> *Op.cit.*, IV, p. 61.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

abandono das suas implicações<sup>18</sup>. É a constatação da força argumentativa insuperável do espinosismo o que conduz Jacobi a renunciar ao projeto de fundar argumentativamente suas próprias convicções.

Nisto consistirá o eixo da divergência de Mendelssohn, que, à maneira de Lessing, exprime sua perplexidade diante da solução de Jacobi. Com um agravante: enquanto Lessing se dizia um espinosista, Mendelssohn defende as idéias de um Deus pessoal e das causas finais. Daí o desacordo com Jacobi acerca do sentido do espinosismo travar-se agora em um campo crucial, no qual se decide qual a maneira mais apropriada para escapar ao fatalismo<sup>19</sup>. Feitas as contas, para Mendelssohn estes dois aspectos encontram-se ligados: pois como poderia admitir que o espinosismo é o compêndio de todo racionalismo, ele que buscava uma legitimação racional para o providencialismo? Por isso, embora concedendo a Jacobi que a razão se veja às vezes corrompida pela “sofisticação do espírito” advinda das sutilezas metafísicas, Mendelssohn, mesmo em seu último texto, não abre mão do projeto de fornecer uma demonstração metafísica do princípio da finalidade<sup>20</sup>. A dualidade de tipos de evidência que havia sido proposta por Jacobi vê-se, assim, reformulada pela solidariedade que as motiva: “No plano das

---

<sup>18</sup> Assim, em conversação com D. Hume, Jacobi elucida nos seguintes termos seu método de estudo: “Eu precisava descobrir o fundamento do erro, sua possibilidade em uma boa cabeça, e poder me colocar no modo de pensar do autor do equívoco, de tal maneira a errar com ele <daß ich ihm nachzuirren> e me predispor a simpatizar com sua convicção” apud E. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989, p. 111; cf. neste texto, pp. 109 ss.

<sup>19</sup> “Deixo também de lado a saída honrosa, por vós encampada sob a bandeira da fé. Ela condiz perfeitamente com o espírito de vossa religião, que vos inflige o dever de abater as dúvidas com a fé. O filósofo cristão pode, como passatempo, troçar do naturalista, dirigir-lhe sutilezas que, como fogos-fátuos, atiram-no de um campo a outro, escapando sempre às suas presas mais seguras. Minha religião ignora o dever de suprimir tais dúvidas de outra maneira que não seja através dos princípios racionais, e não ordena a fé em verdades eternas. Possuo, assim, uma razão a mais para buscar a convicção” (*M. Mendelssohn's Gesammelte Schriften - Jubiläumsausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Fromann, 1971, IV, 115-116).

<sup>20</sup> Trata-se de “Aos amigos de Lessing”, publicado em janeiro de 1786, pouco depois da morte de Mendelssohn. Cf. *Mendelssohn's Gesammelte Schriften - Jubiläumsausgabe*, op.cit., III, 2, p. 199.



conseqüências, conta pouco saber se nos convencemos de uma verdade de maneira apodíctica ou por meio de uma indução visível <*augenscheinliche Induktion*>. Para um espírito especulativo, em contrapartida, a questão tem lá sua utilidade, e ganha ao ser posta em toda profundidade e exatidão que merece”<sup>21</sup>. Negue-se à razão a competência de discorrer sobre Deus e a imortalidade da alma, como quer Jacobi, não restará outra alternativa senão contentarmo-nos com um pressentimento inarticulado do absoluto – o que equivale, nas palavras de Mendelssohn, a abandonar-se ao devaneio.

A necessidade de decidir entre fé *versus* razão como único termo capaz de justificar, em última instância, as verdades da moral e da religião, fez com que a polêmica do panteísmo terminasse por envolver o próprio Kant. Em sua resposta à "Carta aos amigos de Lessing", publicada em abril de 1786, Jacobi não hesitava em apontar a permanência de Mendelssohn no interior disto que a Crítica da razão pura designara como uma perspectiva dogmático-especulativa; seu oponente, sugeria às claras Jacobi, teria passado ao largo da revolução copernicana<sup>22</sup>. Em contrapartida, os partidários de Mendelssohn, falecido ao fim de 1785, exigiam cada vez mais enfaticamente de Kant uma censura pública ao ataque à razão promovido por Jacobi. O debate para o qual voltavam-se todas as atenções via-se, assim, formulado nos termos de um antagonismo sobre o verdadeiro significado da Crítica da razão pura, e isso, precisamente na medida em que sua *leitura correta* pelo partido oposto teria evitado, de antemão, a controvérsia na qual se lançara a inteira Alemanha.

---

<sup>21</sup> Op.cit., p. 213.

<sup>22</sup> Se, como quer Mendelssohn, "injuriou-se a razão", devido à constatação da impossibilidade de uma demonstração apodíctica da existência de Deus; se quem afirma ser possível tão-somente crer em Deus deve carregar a pecha de quimérico; então, conclui Jacobi, devemos considerar a Crítica da razão pura como um imenso devaneio. "Outra coisa não ensina Kant há mais de seis anos: ele não injuriou a razão, não é ele um visionário, não deseja ele socorrer a fé cega e a crença nos milagres?" (Jacobis Werke, op.cit., IV, p. 256).

Embora Kant não tenha se reportado explicitamente à disputa em causa, salvo no opúsculo “O que significa: orientar-se no pensamento?”<sup>23</sup>, o Prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura (1787), redigido no ápice da polêmica, comenta largamente a articulação inédita que teoria e prática teriam adquirido no horizonte aberto pela filosofia transcendental. Com isso, o tema da controvérsia originada pelo suposto espinosismo de Lessing é confirmado por Kant como um dos assuntos centrais da Filosofia Crítica<sup>24</sup>, e para o qual a Crítica da razão pura fornece *por si mesma* a diretriz resolutiva<sup>25</sup>. Passo este, a bem dizer, natural: que a controvérsia sobre o panteísmo apareça como pano de fundo de escritura do 2º Prefácio, explica-se pelo fato de que a apresentação da origem das antinomias da razão tinha como finalidade, já em 1781, dar lugar a um consenso que se via desmentido pelo conflito entre os leitores de uma obra que, desde que usada para fins polêmicos dogmáticos, via-se privada de sua inspiração mais profunda. Daí o interesse do 2º Prefácio, quando considerado a partir da referência a este debate: motivado pelo intuito de suprimir o descolamento entre a letra e o público da Filosofia Crítica, visível no antagonismo dos partidos que reivindicavam seus resultados, esse é um texto privilegiado quando se investiga a relação que Kant concebe operante entre tradição especulativa, conhecimento da natureza e interesse prático.

\* \* \*

---

<sup>23</sup> Publicado no “Berlinische Monatsschrift” em outubro de 1786.

<sup>24</sup> É significativo que Kant dedique quase ¾ das trinta e oito páginas do 2º Prefácio à elucidação do sentido da Crítica, deixando para as oito páginas finais o comentário às alterações na exposição da Estética transcendental, na Dedução transcendental das categorias e na doutrina dos paralogismos da razão, e, para uma longa nota, uma menção à nova refutação do idealismo psicológico.

<sup>25</sup> Sublinhemos este segundo aspecto. Tendo-o em vista, a interpretação conforme a qual a primeira Crítica se limitaria a preparar a metafísica da natureza, assim como a Crítica da razão prática prepararia a metafísica dos costumes, parece-nos correr o risco converter o que Kant considera o centro da nova maneira de filosofar em segmento paralelo à linha na qual transcorre a reflexão moral. Isso exigiria que virássemos as costas para as

Em que consista essa relação, é o que se pode começar a entrever quando, no 2º Prefácio, Kant passa da exposição *dos resultados* para a consideração *da utilidade* da revolução copernicana em filosofia. A primeira consequência da distinção entre fenômenos e coisas em si, sobre a qual reside a revolução no “procedimento tradicional da Metafísica” (KrV: B XXII), está em descortinar para ela *o caminho seguro de uma ciência*, visto “dotar de provas satisfatórias as leis que subjazem a priori à natureza enquanto conjunto dos objetos da experiência” (KrV: B XIX); graças a isso, o incondicionado pode ser pensado sem contradição, uma vez que a exigência da razão em pensá-lo como condição última da experiência situa-se fora desta última: “o incondicionado tem de ser encontrado não em coisas na medida em que as conhecemos (nos são dadas), mas sim na medida em que não as conhecemos, como coisas em si mesmas” (KrV: B XX). O conhecimento da coisa em si, almejado pela razão especulativa, vê-se, dessa forma, interdito. Mas é para além disto que se situa o benefício trazido pela limitação transcendental do princípio da causalidade natural: “agora nos resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas possível somente com propósito prático” (KrV: B XXI). A crítica à razão especulativa, portanto, visa desobstruir à razão o caminho que a conduz, quer à consolidação da Metafísica como ciência, assegurado no interior da primeira Crítica pela reformulação do conceito de experiência a partir da distinção

---

consequências prático-morais da Dialética e da Metodologia da primeira Crítica, e sobre as quais Kant insiste ao longo da cartilha em que nos instrui sobre a maneira correta de ler essa obra: o 2º Prefácio.

entre fenômenos e coisas em si, quer a seu uso prático, possibilitado pela “demissão da razão especulativa” de suas pretensões transcendentess<sup>26</sup>. Antes da Crítica, e em função das antinomias em que naturalmente se enreda a razão especulativa, um e outro permanecem inacessíveis. Por isso, o benefício da limitação das pretensões transcendentess da razão, como mostra o exemplo da liberdade da alma, escolhido por Kant no 2º Prefácio para ilustrar as vantagens da revolução copernicana em filosofia (KrV: B XXVII), e, adiante, o inteiro Capítulo Segundo da Dialética transcendental, longe de resumir-se a possibilitar a fundamentação filosófica das ciências positivas, consiste no passo possibilitado com isso, a saber, uma nova articulação entre teoria e prática, onde o especulativo não concorra mais com o moral – enfim, onde não entre em jogo nenhum prejuízo à unidade da razão. Assim, a conclusão a que chegava por outra via a polêmica entre Mendelssohn e Jacobi, ao tomar o espinosismo como um fatalismo que leva ao ateísmo, vê-se retomada por Kant nos termos – que ele apresenta como realmente conclusivos – de uma investigação capaz de constituir-se em ciência completa da razão (KrV: B XXIII), a qual, sem a limitação transcendental de seu uso especulativo, seria irrealizável, visto ser apenas depois desta última que a admissão de que a liberdade fornece à vontade princípios práticos a priori se torna, ao menos, possível<sup>27</sup>. A crer no que Kant afirma no 2º Prefácio, ignorar esta dimensão prático-moral subjacente à interdição da ontologia é passar ao largo da utilidade “positiva” da Crítica (KrV: B XXIV). A convergência temática que

---

<sup>26</sup> A expressão é de Rubens Torres Filho, “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”, in: Rev. Tempo Brasileiro, 91, outubro/dezembro 1987, pp. 11-27, p. 22.

<sup>27</sup> “Não posso portanto sequer admitir Deus, liberdade e imortalidade com vistas ao uso prático necessário de minha razão sem ao mesmo tempo tirar da razão especulativa sua pretensão a visões exageradas, pois para chegar a estas ela precisa empregar princípios que, estendendo-se de fato apenas a objetos da experiência possível não obstante serem aplicados ao que não pode ser objeto da experiência, na realidade sempre transformam o último em fenômenos e assim declaram impossível toda a ampliação prática da razão pura” (KrV: B XXIX-XXX).

este ganho mantém para com a polêmica do panteísmo faz com que Kant apoie nele sua *atualidade* e sua *eficácia*. “Só mediante essa crítica podem ser cortados pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos livres-pensadores, o *fanatismo* e a *superstição*, que podem tornar-se prejudiciais em geral, e por fim também o *idealismo* e o *ceticismo*, que são mais perigosos para as escolas e dificilmente passam ao público” (KrV: B XXXIV). Atualidade e eficácia decorrem, portanto, do caráter emancipador da Crítica: porque é no dogmatismo em metafísica que reside “a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade” (KrV: B XXX), prosseguir - como faz Mendelssohn, a despeito das melhores intenções<sup>28</sup> - no projeto de conferir aos temas cardinais da razão uma versão especulativa é insistir em permanecer refém da antinomia prática produzida em seu interior. A consequência desta obstinação, já a conhecemos: é a ela que adiante irá se referir Pölitz, quando, lamentando o esquecimento do kantismo, diagnostica como “misticismo entristecido” o principal traço da filosofia alemã do início do século XIX.

O *antes* e o *depois* entre os quais se interpõe a Crítica distinguem-se, por isso, não pela aquisição de alguma nova doutrina, mas apenas pela refutação socrática de “todas as objeções contra a moralidade e a Religião” (KrV: B XXXI). A Crítica, esclarece Kant, opera “através da prova mais clara da ignorância de todos os adversários” (*ibid.*), e, nesta medida, o saber que ela propõe limita-se a destituir a razão dogmático-especulativa da competência que ela se outorga em assuntos que dispõem de um interesse prático. Sob este ângulo, a Doutrina Transcendental dos Elementos adquire a feição de um

---

<sup>28</sup> “Mendelssohn certamente não pensava que dogmatizar com a razão pura no campo do supra-sensível fosse o caminho direto para o devaneio filosófico, e que somente a crítica dessa mesma faculdade da razão poderia

percurso, ao longo do qual o leitor descobre que o projeto de uma teoria especulativa do supra-sensível, além de impossível, repousa em uma ilusão, cuja motivação original ele poderá reaver sob uma modalidade diversa do saber teórico. Neste contexto, o dogmatismo equivale a uma ideologia da razão: ele toma emprestado a esta última interesses em si mesmos legítimos, forjando-lhes uma versão especulativa que termina por contradizê-los. É tendo em vista a supressão desta equivocidade, em certa medida imanente à razão<sup>29</sup>, que a Filosofia Crítica intervém; é em função dela que sua utilidade negativa (a limitação do uso especulativo da razão à experiência) contém uma contrapartida positiva (o desimpedimento do seu uso prático); por fim, é por isso que ela se converte em instrumento de emancipação, ganhando ares de uma intervenção sobre a cultura, cujos resultados concernem também a um público de não-especialistas. Este caráter corretivo da operação crítica é condição indispensável à inteligibilidade da formulação que ela oferece para a relação entre o prático e o especulativo, uma vez que ela surge para desfazer a anomalia com a qual se debate a razão no registro dogmático. Por sua vez, esta motivação recobra à Crítica a espessura histórica que a análise das condições transcendentais do conhecimento tendem a dissipar, mas que ressurge tão logo lembremos que esta última adquire sua competência a partir da suposição de que uma teoria dogmático-especulativa, menos que competir com a filosofia da natureza (que, assinala o 2º Prefácio, há muito consolidou-se no caminho seguro de uma ciência), mobiliza de modo equivocado os interesses da razão

---

curar <abhelfen> radicalmente este mal" (SDO: VIII 138 trad. 80).

<sup>29</sup> "Com efeito, uma ou outra Metafísica sempre existiu e continuará a existir no mundo, e com ela também uma dialética da razão pura, pois esta lhe é natural. A primeira e mais importante preocupação da Filosofia é, pois, afastar de uma vez por todas a influência nociva dessa dialética obstruindo a fonte dos erros" (KrV: B XXXI). Cf. também KrV: B 449-450.

face ao supra-sensível<sup>30</sup>. É na história de nossa relação com este último que se inscreve a revolução copernicana em filosofia, uma vez que, numa época esclarecida, o fanatismo <Schwärmerei> só surge “dissimulando-se por detrás de uma metafísica escolástica”, e é deste último refúgio que quer desalojá-lo a crítica (Proleg: IV 383 trad. 188). Ao estabelecer os prolegômenos a uma ciência que se apresentava como teoria do supra-sensível, a crítica fornece o padrão que permite distinguir com segurança o saber do falso saber, e, com isso, presta à teologia o serviço “libertá-la do juízo da especulação” e de “pô-la em total segurança contra todos os ataques dos adversários deste gênero” (ibid.).

\* \* \*

A Crítica possui, portanto, endereço certo: ela destina-se a um leitor cujo interesse prático se encontra bloqueado pelas anomalias causadas pelo dogmatismo. Mas, porque ela é um saber negativo, que só tem por tema as significações racionais, ela não teria nenhum poder dissuasivo, se a realidade de segunda mão forjada pelo dogmatismo fosse incomensurável à razão - de cuja estrutura, de resto, ela retira a chave de leitura a partir da qual comenta a tradição. Ora, o falso saber, longe de ser arbitrário e inorgânico, não resulta da fantasia e não se apresenta como simples curiosidade; ele dispõe de uma legalidade, sem a qual a Crítica não poderia executar sua tarefa de reconversão

---

<sup>30</sup> Em um artigo recente, no qual argumenta que a crítica kantiana da razão não só não evoca nenhuma competência técnica, como procura substituir suas figuras pela universalização das formas discursivas, O. Höffe chega a ver na Crítica da razão pura “uma democratização da metafísica teórica”, cujo mote, enunciado na “Disciplina da razão pura” sob o título do acordo entre cidadãos livres, recupera positivamente o conjunto da “Doutrina dos elementos” (a Estética, a Analítica e a Dialética). Conforme Höffe, tanto a teoria da experiência, quanto a lógica da Aparência estariam subordinadas ao intuito de emancipar a razão do monopólio da Escola - intuito que põe o projeto kantiano em linha de oposição à tese platônica de que a

e de esclarecimento. Daí porque o fim da metafísica especulativa assinala o começo da história da filosofia: tão logo não nos obstinemos mais a transformar o que é uma necessidade <Bedürfnis> em uma compreensão <Einsicht> de cunho teórico, os sistemas especulativos poderão ser revisitados a título de ocasião na qual se poderá, deste lugar onde cessou toda aposta dogmática, antever o conhecimento completo da razão, que era anunciado por eles mas que será exposto claramente pela primeira vez na Crítica. A inclusão destas figuras do passado no registro do que concerne ao racional repõe em primeiro plano o aspecto ideológico da tradição filosófica, cuja trajetória aparece agora como o elemento a exigir a reconciliação do especulativo e do prático enquanto apaziguamento da razão consigo mesma. Isto supõe duas coisas. Em primeiro lugar, é preciso que, na base de toda extensão indevida do saber, possamos reencontrar uma motivação racional que é, em si mesma, legítima. A prova ontológica de Descartes, por exemplo, toma um princípio – o da determinação completa - *que é válido* subjetivamente, e o hipostasia na objetividade questionável do ser originário; ou seja, “admite-se uma *necessidade* como sendo uma *compreensão*”. Em todo caso, a releitura das Meditações Metafísicas já não será sem proveito: anulando seu intuito dogmático, ficaremos com a motivação originariamente racional, da qual é portadora a argumentação cartesiana. É no mesmo sentido que Kant reabilita as provas da existência da alma e de Deus apresentadas por Mendelssohn. Se nada significam “em matéria de demonstração”, nem por isso são inteiramente inúteis. “Começemos por mencionar que estes desenvolvimentos extremamente penetrantes das condições subjetivas do uso de nossa razão fornecem excelente ocasião para o completo conhecimento desta nossa

---

filosofia é um ofício reservado a poucos (“Eine republikanische Vernunft”, in: Schönrich e Kato (org.) Kant und die Diskussion der Modern. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, pp. 396-407.



faculdade, e que, a este título, constituem exemplos permanentes” (SDO: VIII 138 trad. 80 *modificada*)<sup>31</sup>. “Não se vá imaginar que até hoje tudo foi escrito e pensado sem nenhum benefício. As investigações dogmáticas podem perdurar para sempre, desde que se siga uma crítica a elas; elas podem ser empregadas a fim de apreciar a ilusão que ocorre à razão humana, quando confunde o subjetivo com o objetivo e a sensibilidade com a razão” (Erdmann: II, Rx. 212). Como se depreende daí, a distância tomada pela Crítica em relação à tradição metafísica tem de ser exata: seu recuo frente a ela não deve comprometer a reconversão do especulativo-dogmático ao prático, de modo que possamos sempre resgatar da história o que há de natural e legítimo na razão. “Embora naturalmente não pudesse ocorrer de outro modo, é bastante digno de nota que na infância da Filosofia os homens começaram no ponto em que agora preferíamos terminar, ou seja, estudando inicialmente o conhecimento de Deus e a esperança ou quem sabe até a natureza de um outro mundo” (KrV: B 880). O benefício obtido, portanto, é da ordem da restituição: ao interditar o procedimento tradicional da metafísica, a Filosofia Crítica devolve à razão a competência relativa à moral e à teologia, usurpada pela tradição especulativa. Pelos mesmos motivos, esta competência não poderá mais se revestir com a forma de um saber técnico. Kant define-a como uma *orientação*, em prol da qual não caberá à razão especulativa senão “purificar o conceito de razão comum das contradições e defender contra *seus próprios*

---

<sup>31</sup> De maneira análoga, em 1795, Schelling advertirá ser “mais fácil pôr abaixo um inteiro sistema com a ajuda de uma ínfima observação gramatical do que conduzir-se a seu último fundamento, que, por mais errado que seja, deve, no entanto, deixar-se descobrir em alguma parte do espírito humano” (*Vom Ich*, *op.cit.*, p. 171-172). Trata-se, aqui, de nos advertir contra a má leitura do espinosismo, cujo caráter sistemático é largamente elogiado por Schelling na esteira de Jacobi (cf. supra, nota 18) – o que é outra prova de que a premissa que irá tornar possível a história “filosofante” da filosofia almejada pelo estruturalismo de V. Goldschmidt e M. Gueroult não precisou esperar por Hegel para vir à luz do dia. Ver, a este respeito, Cf. C. A. Ribeiro de Moura, “História stultitiae e história sapientiae”, in: *Discurso*, vol. 17, pp. 151-171) que mostra como este tipo de abordagem da tradição filosófica tem suas condições já operantes em Kant. Cf. também G.

ataques sofisticos as máximas de uma razão sadia <*einer gesunder Vernunft*>” (SDO: VIII 134 trad. 72). Nisto, mostra-se a outra suposição da intervenção crítica: admite-se de início que, a despeito e aquém dos procedimentos utilizados pela especulação dogmática, opere uma faculdade de julgar que não é necessariamente sofisticada.

Compreende-se, assim, o comentário de Kant à resenha de Garve – revista por Feder e publicada em janeiro de 1782 nos *Anais de Göttingen* – à Crítica da razão pura: “o tempo todo ele pensou que eu me situasse junto dele no campo da metafísica, quando, em verdade, me pus inteiramente fora dela, adotando um ponto de vista a partir do qual eu podia julgar sobre a sua própria possibilidade” (Vorb/Nacht: XXXIII 57). Na verdade, esta exterioridade é relativa: como vimos, a Crítica afasta-se da metafísica apenas o bastante para reencontrar a motivação racional que anima o projeto especulativo; de outra forma, Kant não poderia apresentar a limitação deste último como etapa indispensável para reajustar nossa relação, *de ordem racional*, com o supra-sensível. Ao fim de toda esta volta, contudo, não é o compromisso de origem que, conforme o juízo de Nietzsche, Kant teria selado com o mundo fabuloso inventado pelo platonismo o que se vê confirmado?<sup>32</sup> Sabemos que, embora não mais se prestando a um discurso demonstrativo, os objetos da psicologia e da teologia racionais, desde que considerados sob outro ponto de vista, serão reabilitados ao fim da manobra crítica. E mesmo a análise dos argumentos dialéticos à luz do critério de verdade fornecido pelo idealismo transcendental dá lugar, ao menos em duas passagens da Crítica, à afirmação do *valor*

---

Lebrun, Kant e o fim da metafísica, *op.cit.*, p. 42 ss., onde a leitura kantiana da tradição aparece vinculada de forma embrionária à idéia de um “fim da história”.

*intrínseco* das teses originadas na razão<sup>33</sup>. Finalmente, ao separar entendimento e razão, e negar que esta última possa oferecer conhecimento *para nós*, Kant suprime o dogmatismo especulativo sem, contudo, pôr em dúvida que a razão seja, *em si mesma*, “um poder de conhecimento original”<sup>34</sup>. A metafísica, portanto, permanece sendo portadora do interesse da razão - e, em conseqüência, sendo do maior interesse para a Crítica, que se incumbe de colocá-la no caminho seguro de uma ciência. A questão é: como Kant justifica este *interesse*, sobre o qual gira a manobra crítica? Pois, mesmo admitindo que um mundo metafísico possa existir - “não se pode combater sua possibilidade absoluta”, reconhecerá Nietzsche -, o fato de que ele seja incognoscível para nós, ao invés de deflagrar o projeto de restaurar a pertinência do supra-sensível por meio do reequilíbrio entre os usos da razão, poderia muito bem constituir motivo para definitivamente lhe virarmos as costas<sup>35</sup>. Se, para Kant, nem tudo que está *além* de nosso horizonte se situa *fora* dele, é porque segue

---

<sup>32</sup> Desconfiança que, mesmo se não for legítima, não é infundada para um leitor da *Crítica da razão pura*: haja visto a homenagem a Platão com que tem início a *Dialética transcendental* (cf. “Das idéias em geral”, *KrV*: B 368 ss.).

<sup>33</sup> “Por ora queremos adiar ainda um pouco esta elucidação minuciosa <sobre a origem das antinomias da razão pura> e considerar antes de que lado preferiríamos colocar-nos se porventura fôssemos obrigados a tomar partido. Visto que neste caso consultamos simplesmente o nosso interesse e não o critério lógico da verdade, assim conquanto uma tal investigação nada decida sobre o discutível direito de ambas as partes, contudo, possui a utilidade de tornar concebível por que os participantes dessa disputa preferiram pôr-se de um lado ao invés de outro, sem que a causa disso fosse um conhecimento melhor do objeto” (*KrV*: B 493). Cf. também *KrV*: B 220. O tema é retomado por Kant na 2ª *Crítica*: “O que é necessário para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os seus princípios e as suas afirmações não devem contradizer-se entre si, em nada participa do interesse desta faculdade, mas é a condição em geral de ter razão; unicamente a extensão, e não o acordo consigo mesma, se considera como seu interesse” (*KpV*: V 120 trad. 139; grifo nosso). Sobre a articulação entre a noção de interesse e a denúncia do dogmatismo na *Crítica da razão pura*, cf. F. Alquié, *La critique kantienne de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968, passim e p. 84.

<sup>34</sup> Aspecto evocado por G. Lebrun, que acrescenta, de olho no advento do saber absoluto hegeliano: “Esse ponto <a saber, a confiança no poder original da razão>, aliás, não havia sido contestado por Kant. Ele havia simplesmente negado que o homem, ser finito, pudesse conhecer algo por meio da razão pura. Mas admitia a validade desse modo de conhecimento para seres constituídos diferentemente...” (*O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 16).

<sup>35</sup> “Pois não se poderia declarar nada sobre o mundo metafísico, senão como um ser-outro <Anderssein>, um ser-outro a nós inacessível e inconcebível; seria uma coisa com propriedades negativas” (F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 9 (Coli & Montinari). Berlin: W. de Gruyter, 1988. Cf. Leo Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*. Paris: Vrin, 1992, Introdução).

sendo lícito tematizar o que não se pode saber (Logik: IX 42, trad. 59). É no sentido inverso à renúncia de Nietzsche, portanto, que opera a exterioridade da Crítica em relação à metafísica, e, se quisermos inquirir sobre o vínculo aí apresentado entre teoria e prática, é sobre a natureza dessa exterioridade que temos que nos ater <sup>de</sup> previamente, a fim de avaliar as prerrogativas alegadas por Kant, quando ele se propõe a julgar a tradição especulativa.

\* \* \*

A este respeito, vale retomar, outra vez, o modo como Kant expõe no 2º Prefácio as duas funções concomitantes da crítica. Após afirmar que a limitação da razão especulativa possui um aspecto meramente negativo, Kant acresce que esta crítica, “na medida em que ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático, de fato possui utilidade positiva muito importante, tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade. Embora neste seu uso não necessite de nenhuma ajuda da razão especulativa, precisa assegurar-se contra a sua reação para não cair em contradição consigo mesma” (KrV: B XXV). Ou seja: i) a convicção de que existe um uso prático necessário da razão pura procede, não da problemática especulativa - compreendida como ocasião do desenvolvimento das Antinomias, capazes de fazer com que o uso prático da razão caia “em contradição consigo mesma” -, mas de outras fontes; ii) este uso prático da razão é distinto do uso especulativo e não condicionado por ele; o que se exige, sim, é que o conflito de caráter especulativo não aporte prejuízo algum para o uso prático da razão. Em suma: a problemática transcendental, assimilada na Crítica à problemática

especulativa, de um lado, e a filosofia prática, de outro, são, em si mesmas, distintas. Quem as confundiu foi, precisamente, o dogmatismo - ou, a contrapelo, o empirismo, quando se torna dogmático (KrV: B 499). A Crítica, portanto, articula problemática transcendental e filosofia prática à medida em que as distingue, contra a injunção de ambas realizada no interior da tradição filosófica. Por isso, o que se tornou “um problema inevitável para a filosofia especulativa” – isto é, dissolver a aparente contradição entre natureza e liberdade –, embora sem dúvida exprima uma imposição de ordem teórica, é também uma exigência histórica e moral, visto que, sem a intervenção crítica, o fatalista se apossa da teoria e, ao fazê-lo, pode “expulsar a moral do seu pretense domínio que ela possui sem título algum” (Gdlg: IV 456 trad. 157). Só nesta medida, torna-se compreensível que o Cânone da razão pura, indo de encontro ao que Kant afirmara na solução do conflito cosmológico da razão – a saber, que a supressão da liberdade transcendental acarretaria a supressão da liberdade prática (KrV: B 562) -, apresente o especulativo e o prático como dissociados entre si (KrV: B 828-829). “A questão em torno da liberdade transcendental concerne unicamente ao saber especulativo, e podemos pô-la de lado como totalmente indiferente quando estamos às voltas com o prático” (KrV, B 831-832)<sup>36</sup>. A incongruência desaparece, tão logo levemos em conta que, na fenomenologia subjacente à Crítica, o Cânone se inscreve em um passo <sup>em que</sup> onde as condições para o exercício da disciplina da razão já se encontram reunidas – e que, a este título, ele toma como já cumprido o

---

<sup>36</sup> Esta licença em dissociar o especulativo e o prático não se limita ao “Cânone” da 1ª Crítica, como demonstra a advertência feita por Kant na passagem da metafísica dos costumes para a crítica da razão pura prática, na 3ª seção da Fundamentação da metafísica dos costumes: “Este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas como baseada só na idéia por seres racionais nas suas ações, adoto-o para não me obrigar a demonstrar a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este último ponto tenha que ficar indeciso, as mesmas leis que obrigaríamos um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a idéia da sua própria liberdade. Podemos, pois, aqui libertar-nos do fardo que pesa sobre a teoria” (Gdlg. IV 448, trad. 150).

percurso da Doutrina Transcendental dos Elementos, cujo desfecho, enfaticamente pedagógico, nos ensina que, no que diz respeito ao especulativo, “apesar de termos em mente uma torre que devesse se elevar até o céu, o suprimento de materiais só permitia a construção de uma moradia mal e mal espaçosa e alta o suficiente para que abarquemos os nossos negócios no plano da experiência” (KrV: B 735)<sup>37</sup>. Se, portanto, o Cânone pode dissociar o especulativo e o prático, é porque, nele, a confusão – inerente ao dogmatismo - entre razão especulativa e interesse prático já foi conjurada ao longo da Doutrina Transcendental dos Elementos. É o que sintetiza Kant na “Arquitetônica da razão pura”: “O inteiro curso de nossa crítica foi suficiente para nos convencer também que, embora não podendo ser a principal fortaleza da religião, a Metafísica deve permanecer sempre como a defesa da mesma; convencer-nos também que a razão humana, dialética já pela orientação de sua natureza, jamais pode dispensar uma tal ciência que a refreie e que impeça, através de um autoconhecimento científico e completamente evidente, as devastações que de outra maneira uma razão especulativa anárquica causaria assaz infalivelmente tanto na moral quanto na religião” (KrV: A 849/B 877)<sup>38</sup>.

A ordem das razões da Crítica, assim, confirma o que o passo do 2º Prefácio mencionado acima já antecipava, a saber, que a restrição das

---

<sup>37</sup> Neste sentido, lê-se na “Disciplina da razão pura com respeito ao seu uso polêmico”: “não há, propriamente, qualquer antitética da razão pura. Com efeito, a sua única arena poderia ser procurada no campo da Teologia pura e da Psicologia; este terreno, todavia, não comporta nem combatentes equipados integralmente com a sua armadura nem armas que possam causar temor. O campo só poderá mumir-se da troça e da jactância, do que se poderá rir como se se tratasse de uma brincadeira infantil” (KrV: B 771).

<sup>38</sup> É isto o que, indiretamente, ilustra o fato de Kant ter recusado apoio a Jacobi no ataque que este desferiu contra Mendelssohn. Interpretando o resultado positivo da Crítica exclusivamente com base no Cânone da razão pura, Jacobi tomou a parte pelo todo, e amputou o percurso ao longo do qual uma mesma faculdade - a razão - obtém o reconhecimento de seus próprios interesses, negligenciados por aquela condição inicial - o dogmatismo - que engendra a necessidade da Crítica. Desde então, o passo seguinte de Jacobi - a saber, identificar fora da razão, isto é, na fé, o principal beneficiado pelo idealismo transcendental - tornava-se previsível.

pretensões transcendentais do dogmatismo não apenas permite reencontrarmos a moral e a religião, como também supõe a validade do uso puro prático da razão, a ser preservado de incursões anárquicas da razão especulativa. Esta suposição, presente na 1ª Crítica a título de princípio estruturante da argumentação e de identificação de seu destinatário, vincula seu intuito corretivo a uma doutrina moral que a precede, e no interior da qual, como é de se esperar, se encontra formulada a idéia de que a razão é uma faculdade capaz de fornecer à vontade princípios *a priori* para a ação. A 1ª Crítica reporta-se a esta doutrina já constituída apenas para assegurar a possibilidade de seu princípio, pois, “se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade” (KrV: B 564). Abre-se, dessa maneira, o horizonte para a demonstração da realidade objetiva da liberdade por meio da lei moral, tal como nos será apresentada na Crítica da razão prática<sup>39</sup>. Porém, a articulação entre as duas Críticas, ao apoiar-se em um princípio polêmico – foi preciso suprimir o saber, para, então, dar lugar à fé, insistirá Kant em 1787 (KrV: B XXX) -, revela a existência de uma ordem inversa à tópica sistemática, que, já na 1ª Crítica, enseja uma retrospectiva, e com ela uma suspeita, como se a utilidade positiva da limitação do saber fosse visada desde o início como o pressuposto dissimulado do idealismo transcendental. Daí a necessidade de examinarmos como *aspecto sistemático* e *aspecto polêmico* se articulam entre si, e se, na injunção de texto e contexto, a letra não recobra seu espírito; sem isso, pensamos, não há como levantar a suspeita de que o empreendimento de limitação do saber levado a cabo em 1781 não tenha sido

<sup>39</sup> No mesmo sentido, no desfecho da Fundamentação, Kant reporta-se à resolução da antinomia especulativa como condição ainda externa à filosofia prática: “Não se pode contudo dizer ainda aqui que começa a fronteira da filosofia prática. Pois aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia <Uneinigkeit> em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se” (Gdlg: IV trad. 157).

previamente orientado pela certeza de que, ao fim e ao cabo, o supra-sensível seria recuperado pela porta dos fundos do sistema, sob os pretextos da moral teológica exposta por Kant da Crítica da razão prática em diante. É significativo que onde Kant viu o desfecho do sistema da filosofia – a saber, sua *parte prática* – tenha sido considerada pelos idealistas como incapaz de conferir sistematicidade a suas “intuições geniais” e, por Schopenhauer e Nietzsche, como a confirmação de que, tudo somado, no kantismo o sistemático não passa de um disfarce para o arbitrário. Com efeito, se não for possível encontrar no coração do sistema a polêmica que o justifica desde o início, como interpretar seu princípio, se não nos termos de um dogma que, se o intérprete pode acatar ou recusar segundo preferências pessoais, compromete a refundação da metafísica proposta pela Filosofia Crítica com uma motivação que a antecede, e que, nesta mesma antecedência, lhe é externa?

Curiosamente, esse tipo de interpretação recebeu um apoio indireto e, sem dúvida, involuntário, da própria *Kantsforschung*. Com efeito, a publicação, em 1924, das preleções de Kant sobre ética no período um pouco anterior ao aparecimento da 1ª Crítica revelaram já presente, entre 1775 e 1780, boa parte das teses que virão apresentadas por Kant na Fundamentação da metafísica dos costumes e na Crítica da razão prática<sup>40</sup>. Nestas preleções, Kant não só define a moralidade por oposição à prudência com base no fato de que a primeira exige uma *vontade boa*, ele também distingue entre preceito e máxima, moralidade e legalidade, dever <*Pflicht*> e coação <*Zwang*>, como

<sup>40</sup> O texto em questão é o manuscrito de Brauer, que P. Menzer, comparando com dois outros manuscritos (o de Kutzner e o de Mrongovius), editou em 1924 sob o título de Eine Vorlesung Kants über Ethik (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise). A datação proposta por Menzer é seguida por G. Lehmann em sua “Introdução” ao volume XXVII da edição da Academia, que traz o texto de Mrongovius, datado de 1782.



também já concebe a liberdade como autonomia dos estímulos sensíveis e como lei que o agente fornece a si mesmo<sup>41</sup>. Até os exemplos utilizados na 1ª Seção da Fundamentação a fim de esclarecer o conceito de dever (o cumprimento de uma promessa, a generosidade para com um miserável, o suicídio) procedem das aulas de Kant neste período. Mas isso não foi tudo. Em 1934, as *Reflexões* sobre moral do período pré-crítico foram reunidas no volume XIX da edição da Academia de Berlim; em 1942, era a vez das anotações manuscritas de Kant a seu exemplar das Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, datadas entre 1764 e 1768. Com base neste material alargado, J. Schmucker sustentou a tese de que o conteúdo das Lições de 1775-1780, editadas por Menzer, encontrava-se desenvolvido pela reflexão kantiana já na década de 1760, e que, portanto, desde então as principais diretrizes de sua doutrina moral se encontravam consolidadas. Este período, no qual mais de um intérprete apontara antecipações significativas, mas pontuais, dos textos críticos<sup>42</sup>, passava a aparecer, sob a ótica sugerida por Schmucker, como o lugar da progressiva sistematização da ética definitiva de Kant – cujas linhas mestras retrocediam agora ao período pré-crítico. Schmucker não se esquivou do que seu exame indicava: Kant, tratava de concluir, não teve de esperar pelos resultados mais maduros do pensamento crítico para construir uma ética da qual já havia lançado as bases desde muito antes da revolução copernicana<sup>43</sup>. A relevância atribuída ao Kant autor das Críticas via-se, desta maneira, minorada, dado que, no tocante à sua moral,

---

<sup>41</sup> “Quanto mais um homem se coage a si mesmo, tanto mais livre ele é” (*Moralphilosophie*: XXVII 1418).

<sup>42</sup> De particular relevância era o desfecho da Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral, redigido em 1762 e publicado em 1764, onde a formulação da diferença entre necessidade legal e necessidade problemática anuncia a distinção entre imperativo categórico e imperativo hipotético. Cf. V. Delbos, La philosophie pratique de Kant <1926> Paris: PUF, 1969, p. 91; G. Vlachos, La pensée politique de Kant Paris: PUF, 1962, p. 41. Analisaremos este ponto nos Capítulos 1 e 2.

forma e fundo encontravam-se adiantados bem antes da década de 1780. É fácil perceber as implicações deste marco interpretativo para as questões em torno das quais gira nosso trabalho: à primeira vista, a exterioridade de Kant em relação à tradição especulativa, que fornece à Crítica as credenciais para julgar a metafísica, revelava seu compromisso de fundo com a pressuposição de uma doutrina normativa da moral, da qual Kant já dispunha muito antes de começar a pensar em tudo submeter ao tribunal da razão. Para uma época em que a filosofia já deveria ter se desembaraçado da teologia, Kant deixaria muito a desejar. Por vias inteiramente distintas, esta interpretação parecia dispor agora um apoio decisivo: como mostrava Schmucker, a moral normativa, carregando incubado seu resíduo teológico, teria realmente sido constituída à revelia da Crítica.

\* \* \*

Porém, admitindo embora - como nos parece ser o caso - que o trabalho de Schmucker mantenha em seu conjunto seu vigor e atualidade, não será prudente, ao invés de tomar seus resultados para denunciar a falsa profissão iluminista de Kant, examinar se o período que antecede 1781, além de incluir as diretrizes da sua doutrina moral, não é também o lugar no qual já opera a reflexão crítica? O sistema contém uma dimensão polêmica, que remete ao diagnóstico de que o especulativo-dogmático falsifica o prático. Antes de tomar esta remissão como um dogma injustificado, é o caso de investigar até que ponto esta oposição entre o falso saber e a destinação prática da razão já

---

<sup>43</sup> J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan: Anton Hain KG, 1961., p. 382-383. Cf., para esta discussão, o Prefácio de A. Guerra à

não resulta do recuo em relação à metafísica tomado por Kant *antes mesmo* da publicação da Crítica. Se não faltam indícios de que as diretrizes da ética kantiana remontam ao início da década de 1760, é igualmente certo ser aí que, pela primeira vez de maneira explícita, Kant adota uma perspectiva externa à tradição filosófica que era a sua até então – no caso, o universo leibniziano-wolffiano -, a partir da qual a reflexão sobre o método da filosofia se torna o centro de suas preocupações. Esta exterioridade, veremos, comporta variações que se imbricam. Ela é, primeiramente, reconhecimento da exterioridade da metafísica em relação à matemática, e da realidade empírica em relação à lógica. Mas, porque isto engendra uma reflexão sobre qual seja o método adequado à metafísica, e, que a este título, a precede, ela se desdobra na exterioridade da propedêutica sobre a ciência a constituir. Em função desta reflexão metodológica, é a exterioridade da moral em relação à metafísica o que entra em pauta, junto com a progressiva convicção de que a tradição especulativa adquire uma distância em relação ao senso comum, que cabe à filosofia por fazer, se não suprimir, ao menos encurtar. Não por acaso, Kant trabalha no período os temas da psicologia empírica, fazendo dela outra ocasião para se colocar, desta vez, fora da inteira filosofia. Esta exterioridade logo se revela ela também relativa, pois não só incorpora problemas de método, como propicia uma reflexão teleológica, a partir da qual Kant julga o valor do conhecimento a partir da consideração dos interesses da humanidade. A articulação destes vários registros constitui a principal característica do pensamento de Kant entre 1762 e 1772, período em cujo desfecho encontramos um equilíbrio entre o especulativo e o prático que é idêntico à relação entre eles apresentada na 1ª Crítica. Daí nosso interesse por uma reconstrução do pensamento kantiano destes dez anos: contra a idéia do

pressuposto inconfessável, ou do sistema incapaz de responder por seus princípios, através dela talvez *determinação do estatuto da metafísica* e *reflexão prático-moral* revelem-se momentos concomitantes de um único e mesmo projeto, cujo aprofundamento, para que pudesse refletir criticamente o que em seu decurso vai se fixando como “dogmatismo”, assumiu polemicamente a injunção impensada entre teoria e prática corrente na tradição. Porque esta hipótese é frontalmente contrária à idéia de que a Dissertação de 1770 representa um corte radical na trajetória do pensamento kantiano, é preciso primeiramente identificar, como condição que permite reunir sob suas diferenças o *crítico* e o *pré-crítico*, as linhas de continuidade deste único projeto em sua progressão, e no interior das quais transcorrem as antecipações tópicas já apontadas pela *Kantsforschung*. É o que procuraremos fazer a seguir, retomando algumas indicações do próprio Kant.

## CAPÍTULO 1

### A METAFÍSICA DA EXPERIÊNCIA (1762/63)

Em uma página do *Nachlaß* em que faz uma pequena autobiografia intelectual, Kant deixa-nos distinguir momentos diferentes de sua atitude para com a metafísica. “Nem sempre julguei esta ciência da mesma maneira. Inicialmente, aprendi dela o que mais me enaltecia. Em algumas partes, pensava poder acrescentar algo de próprio ao tesouro comum, em outras, descobria algo a aperfeiçoar, sempre porém visando alargar, por meio disso, os conhecimentos dogmáticos. Pois a dúvida tida comumente como tão arrojada me parecia tão incerta face ao tom da razão, que eu não lhe dava ouvidos. Quando se pensa com decidida seriedade em procurar a verdade, não se poupa mais sequer os próprios produtos, ainda que pareça que eles nos prometem algum merecimento diante da ciência. O que se aprendeu ou se pensou por si mesmo é inteiramente submetido à Crítica. Demorou muito até que, desta maneira, eu descobrisse dialética a inteira teoria dogmática. Mas eu procurava algo seguro, se não em relação ao objeto, ao menos em relação à natureza e aos limites deste modo-de-conhecimento. Descobri gradualmente que muitas das proposições, que tomávamos como objetivas, são de fato subjetivas, isto é, contêm condições sob as quais unicamente podemos conhecer ou compreender *<begreifen>* o objeto. Só que, por meio disto, tornei-me prudente, mas não instruído. Pois que efetivamente haja conhecimentos *a priori*, que não são analíticos, mas que alargam nossos conhecimentos, faltava-me ainda uma crítica da razão pura empregada sob regras, sobretudo

um cânon da mesma, pois eu ainda pensava encontrar o método para alargar o conhecimento dogmático através da razão pura. Para tanto, era-me preciso ainda compreender como em geral é possível um conhecimento *a priori*” (XVIII: 5116)<sup>1</sup>.

Isto que *faltava* é nada menos que a filosofia transcendental, registro inédito e unicamente no qual se obtém a resposta para a questão da qual depende “a persistência ou a queda da metafísica, e, por conseguinte, toda a sua existência”, a saber: *como são possíveis proposições sintéticas a priori* (Proleg: IV 276-277 trad. 40-41). Curiosamente, a principal dificuldade de se obter uma resposta residiu no fato de que, por muito tempo, a própria questão fosse inimaginável: “nem sequer se imaginou que uma semelhante questão possa ser posta” (Proleg: IV 277 trad. 41). Esta época, surda à questão crítica, é menos remota do que se poderia imaginar. Ela inclui o sono dogmático, do qual Kant teve primeiro de despertar, para, então, declarar chegados os tempos da *Aufklärung*. Qual terá sido o momento em que, antes mesmo de haver formulado precisamente a questão capital da *Crítica*, Kant começou a vislumbrar seus contornos? Quando a sorte da metafísica começou a tornar-se um problema, cuja resolução terminaria por exigir o empreendimento de “uma ciência inteiramente nova” (Proleg: IV 279 trad. 43), capaz de instaurar o tribunal da razão? O relato autobiográfico da *Reflexão* 5116 fornece mais de uma pista, chegando a confundir o leitor. Nela, candidatam-se ao título de fator de conversão de Kant à Filosofia Crítica a radicalização do problema das Antinomias, a aquisição de um cânon da razão pura e a resposta à questão

<sup>1</sup> A datação desta reflexão em 1776/1778, proposta por Adickes, é contestada por N. Hinske (*Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjarige Kant* <1970>, tradução italiana: *La via kantiana alla filosofia transcendente*. Roma: L.U. Japadre, 1987, p. 29), que, alegando sua proximidade com a formulação do conhecimento transcendental na *KrV*, B 25, propõe datá-la após 1781.

sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Além disso, este texto também ressalta a importância de um deslocamento temático, que transcorre no intervalo que separa os dois extremos da atitude de Kant <sup>em face de</sup> à metafísica: da consideração do objeto desta última, o foco da investigação volta-se para seu método. Vejamos, à luz de outros textos onde Kant se profere sobre o assunto, que ordem e vínculo comportam os elementos perfilados nesta *Reflexão* como razões do trajeto que conduziu Kant à revolução copernicana em filosofia.

\* \* \*

São conhecidas as afirmações da Introdução aos Prolegômenos acerca do papel desempenhado nesta transição pelo sobressalto produzido sobre o dogmatismo com o ataque de D. Hume à metafísica. “Desde os ensaios de *Locke* e de *Leibniz*, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino desta ciência, do que o ataque que *David Hume* lhe fez. Ele não trouxe qualquer luz a este tipo de conhecimento, fez, porém, brotar uma centelha com a qual se poderia ter acendido uma luz, se ela tivesse alcançado uma mecha inflamável, cujo brilho teria sido cuidadosamente alimentado e aumentado” (Proleg: IV 257, trad. 14). Como é sabido, neste texto Kant confessa ter sido a advertência de Hume o que “há muitos anos, interrompeu meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (Proleg: IV 260 trad. 17). Na mesma linha de argumentação, a 2ª edição da Crítica retoma a inquisição a que Hume submeteu a conexão entre causa e efeito como tendo sido o que mais se aproximou do problema <*Aufgabe*> central da razão pura mencionado nos Prolegômenos - a determinação da possibilidade dos juízos

sintéticos *a priori* (KrV: B 19 ss.) –, problema que, por ter sido ignorado, fez com que a metafísica tivesse permanecido até hoje “numa situação tão vacilante entre incertezas e contradições <*Ungewissheit und Widersprüche*>”. Todavia, Hume não chegou sequer a compreender o que tinha diante dos olhos, a referência ao dissenso que marca a atualidade da metafísica subentendendo que ele passou ao largo das verdadeiras causas da condição antinômica a que esta se encontrou reduzida. Para Kant, a contribuição de Hume inscreve-se em uma problemática ignorada por ele, o que impõe subordinarmos sua importância no percurso que conduziu à Crítica a preocupações de ordem mais abrangente, que no entanto permanecem implícitas no elogio que lhe é dedicado nos Prolegômenos, onde, deste percurso, Kant menciona apenas o desfecho - a saber, o estabelecimento da questão pela possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. “Eu estava muito longe de admitir suas conclusões, que resultavam simplesmente de ele não ter representado o problema em toda a sua amplitude, mas de o ter abordado apenas por um lado que, se não se tiver em conta o conjunto, nada pode explicar” (Proleg.: IV 260 trad. 17). Obviamente, esta distância das conclusões de Hume não pode explicar-se por alguma espécie de predisposição dogmática do lado de Kant, pois o problema humiano é saudado justamente por ter consolidado o abandono do dogmatismo. Antes, ela revela o que, conforme Kant, há de unilateral – e, nesta medida, de dogmático - na posição do próprio Hume em relação à metafísica. Com efeito, este último não representou de forma geral para todos os conceitos da razão o que apontara em relação à causalidade; mesmo no que concerne à questão causal, porém, sua resposta estaria longe de ser satisfatória. Ora, por indispensável que seja, a generalização *da solução correta* do problema causal subordina-se a um propósito mais amplo, o de determinar o âmbito global da razão pura, sem o



que seria impossível à metafísica “construir o seu sistema segundo um plano certo” (Proleg: IV 260-261, trad. 18). Daí porque dificilmente Kant reconheceria a contribuição de Hume para o caminho que leva à Crítica, caso já não dispusesse de bons motivos para apostar suas fichas na convicção de que a sorte da metafísica dependia da reformulação do método da razão e, através disso, da determinação do âmbito global desta faculdade. É, portanto, ao intervalo mencionado pela *Reflexão* 5116 em conexão com o problema antinômico (“demorou muito até que eu descobrisse dialética a inteira teoria dogmática”), inscrito entre a disposição inicial de se unir ao mutirão dogmático, voltado a ampliar o tesouro comum da metafísica, e a aquisição do cânon da razão - e no qual, pela primeira vez, Kant se impõe por tarefa determinar o método da metafísica -, que devemos nos voltar, se quisermos compreender por que Kant saudou na problema de Hume um elemento de transição para a Crítica, sem, por isso, ter passado perto de admitir sua solução.

Ora, segundo a *Reflexão* 5116, neste período intermediário assiste-se a uma substituição de enfoque sem precedentes. Embora o ganho da prudência ainda não tivesse se transformado em instrução, o objeto da metafísica começava por se mostrar duvidoso, tornando preciso buscar algo de seguro *ao menos em relação à natureza e aos limites deste modo-de-conhecimento*. Desde então, embora por algum tempo ainda tenha em vista o horizonte especulativo, a investigação de Kant começa a pautar-se pela determinação dos limites da metafísica, e, por tabela, pelo exame da origem da subreção de tomar por objetivas condições meramente subjetivas do conhecimento. Vê-se, por comparação à “Introdução” dos Prolegômenos, no que a prévia adoção desta perspectiva é decisiva. Se o abandono do dogmatismo não representou a

conversão ao ceticismo, se foi possível reconhecer a pertinência do ataque de Hume à metafísica, sem, porém, “admitir suas conclusões” – enfim, se o reconhecimento da fragilidade do dogmatismo não foi imediatamente traduzido na eutanásia de toda a filosofia (KrV: B 434), antes reforçando a exigência de se estabelecer um cânon para o uso da razão, o motivo se deveu a que a objeção de Hume à metafísica foi assimilada por Kant desde a perspectiva de uma *crítica daquela faculdade*, motivada pela crise da metafísica, crítica que, já em sua primeira figura, impunha como tarefa preliminar ao possível alargamento ou interdição do conhecimento dogmático o estabelecimento do método apropriado ao conhecimento racional. Parece plausível, portanto, afirmar que a crítica da razão, que irá prolongar-se na apresentação de seu cânone, subentende (mesmo se em estágio embrionário) a idéia de uma *ciência subjetiva* - entenda-se, de uma investigação que deixa de lado – ou, ao menos, que distingue como não sendo seu primeiro fim – o “conhecer ou compreender o objeto”, em favor da prévia investigação de “como se deve pensar, isto é, as regras do emprego correto da razão” (XVI, Rx. 1651).

O recurso a estes termos, dos quais Kant irá servir-se na *Crítica* para definir o cânone<sup>2</sup>, data de 1769, onde aparece articulado com a distinção entre *aprender a filosofar e aprender uma filosofia*: “o espírito filosófico difere do espírito de uma filosofia e consiste no *método da razão*” (*ibid.*, grifo nosso). Observemos onde exatamente este texto inova, lembrando que a distinção entre *aprender uma filosofia e aprender a filosofar* remonta ao período entre 1752 e 1755 (e, a bem dizer, já se encontra implícita na oposição feita por G.

---

<sup>2</sup> “Por um cânone entendo o conjunto dos princípios a priori do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral” (KrV: B 824).

F. Meier entre *cognitio rationalis* e *cognitio vulgaris, historica*<sup>3</sup>), onde, todavia, o projeto de um método da razão não trazia em seu bojo a idéia de *uma ciência voltada exclusivamente* para ela. Se é verdade que, desde esta época remota, a filosofia diferenciava-se da aquisição enciclopédica de doutrinas através da memória – a *cognitio Philosophiae* –, ela todavia ainda estava longe de ser pensada como um conhecimento da razão, como deixa claro a maneira em que Kant definia o conhecimento filosófico: “uma disposição racional para o conhecimento das coisas <*habitus rationes rerum cognoscendi*>” (XVI, Rx. 1632). Nesta reversão das expectativas, sobre a qual reside a mudança de atitude de Kant em relação à metafísica entre 1755 e 1769, anuncia-se o aparecimento germinal da história da filosofia - comentário da razão que permanece distante da mera doxografia, sem, no entanto, conceder nada ao que, dessa maneira, começa a se fixar como *dogmatismo*. A fim de examinarmos o que teria motivado esta inflexão, precisemos como ela se vincula à radicalização do problema antinômico, o qual, conforme sugere a *Reflexão* 5116, é concomitante à descoberta de que, da Crítica em diante, o tema principal da metafísica será a própria razão, alvo que lhe permitiu apresentar-se desde ali como uma arqueologia das significações racionais depositadas nos sistemas filosóficos do passado - empreendimento que guarda das reivindicações morais de sua origem ligada à Ilustração a exigência de proceder sob a égide de um método de leitura imparcial.

\* \* \*

A *Reflexão* 5116 não dá margem a dúvidas de que a passagem que conduziu Kant do exame do método adequado à metafísica à aquisição

---

<sup>3</sup> Cf. G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 18. Este texto, publicado pela primeira vez em Halle, em 1752, foi largamente utilizado por Kant nas suas preleções sobre Lógica a partir de 1755, e encontra-se

definitiva do cânon da razão pura corresponde à descoberta de que o dogmatismo é “inteiramente” – isto é, intrinsecamente – dialético. O paralelismo entre estes dois temas reflete-se no fato de que, ao projeto de fornecer um cânone da razão - explícito em 1769 –, acrescenta-se um critério para definir a filosofia afinado com a percepção do problema antinômico, compreendido enquanto oposição entre máximas igualmente legítimas da razão<sup>4</sup>: “Conhecimentos são filosóficos na medida em que contêm as máximas da razão” (XVI, Rx. 1660). Convergindo para isso, mas na outra extremidade de nosso percurso, a célebre carta de Kant a C. Garve em de 21 de setembro de 1798 atesta que o problema antinômico foi o estopim da viravolta que conduziu Kant à Crítica: “O ponto do qual parti não é o relativo à investigação da existência de Deus, a imortalidade, etc.; parti, sim, das antinomias da razão pura: o mundo possui um começo – não há começo algum... etc., até a quarta: o homem é livre – oposta à: não há liberdade, antes tudo é necessidade na natureza. Eis o que inicialmente me acordou de meu sono dogmático e me conduziu à Crítica da razão ela mesma, a fim de anular o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma” (XII: 258-259). Aplicando outra vez a metáfora do despertar do sono dogmático, estas palavras de Kant a Garve levam-nos a identificar noutra lugar a ruptura que, atribuída ao problema de Hume, procuramos relativizar, ao lembrarmos que a interpretação dada por Kant a seu ataque à metafísica se inscreve em uma problemática mais abrangente – cujos contornos, agora, parecem confundir-se com o

---

republicado no volume III do *Kant's handschriftlicher Nachlaß* (vol. XVI do *Kants Gesammelte Schriften*).

<sup>4</sup> A oposição inicialmente diagnosticada na dupla exigência da razão diante do progresso da síntese empírica - sempre buscar para o condicionado sua última condição, sempre retroceder, no domínio da experiência, a uma condição anterior - assumirá outras figuras; assim, em 1790, a dialética do Juízo teleológico residirá na antinomia entre as máximas da explicação mecânica e as máximas da explicação técnica da natureza ( *KU*: V 389 trad. 231).

problema antinômico<sup>5</sup>. “Esse produto da razão pura no seu uso transcendente é o seu fenômeno mais notável, aquele que, entre todos, age mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sono dogmático e a impelir para a obra árdua da crítica da própria razão” (Proleg: IV 338 trad. 125). Todavia, em que medida esta identificação dos verdadeiros motivos que levaram ao abandono do dogmatismo – menos que o conhecimento do problema de Hume, é para a questão antinômica que devemos voltar nossa atenção – permite retroceder a trajetória rumo a Crítica para *aquém* do que nos pareceria autorizar-nos o próprio Kant, o qual, como é sabido, se opôs à inclusão dos escritos anteriores à Dissertação de 1770 na edição de sua obra dirigida por J. H. Tieftrunk<sup>6</sup>? Eis delimitada nossa próxima tarefa: admitindo embora que a passagem do sono dogmático à vigília crítica tenha sido impulsionada pela questão antinômica, resta por determinar se ela foi abrupta, ou se, como parece sugerir a *Reflexão* 5116, a inflexão que lhe corresponde foi preparada pela percepção de problemas que, se ela indubitavelmente radicaliza, por isso mesmo integram a problemática da qual ela constitui a solução bem acabada.

Neste sentido aponta outro texto, que possui a vantagem adicional de fornecer data e contexto a nosso tema: “Via inicialmente este método

---

<sup>5</sup> Cuidemos, no entanto, de não medir a influência de Hume sobre o trajeto que conduz Kant à Filosofia Crítica apenas com base na importância da questão causal – isto é, de não resumir o significado de Hume para Kant ao que os Prolegômenos designam o *problema de Hume*. Uma *Reflexão*, cuja data provável é 1769, explicita um horizonte bem diverso – aquele no qual Kant, distinguindo *instrução*, de um lado, e, de outro, *destinação do homem segundo o entendimento e a vontade*, esta última constituindo o assunto da filosofia, afirma que, dentre todos, Hume foi “o maior filósofo” <*der größte Weltweise*>” (XVI, Rx. 1652). Como procuraremos mostrar na continuação deste estudo, quanto maior for a ênfase sobre esta outra perspectiva da evolução do pensamento kantiano, tanto mais unilateral parecerá ver no problema causal seu fio condutor principal – como faz, em um livro instigante, M. Puech (Kant et la causalité. Paris: Vrin, 1990).

<sup>6</sup> Cf. carta de Kant a Tieftrunk de 13 outubro de 1797. Não obstante, Tieftrunk incluiu vários textos pré-críticos em sua edição (I. Kants Vermischte Schriften - Aechte und vollständige Ausgabe. Halle, 1799) – o

conceitual <Lehrbegriff> apenas à meia-luz. Eu procurava diligentemente provar uma proposição e seu contrário, não a fim de erigir uma doutrina da dúvida, mas, porque adivinhava uma ilusão do entendimento, a fim de descobrir de onde procedia. O ano de 69 deu-me uma grande luz” (XVIII, Rx. 5037 = Erdmann, II, Rx. 4). Entenda-se: é a título de resultado da aplicação de um método já em andamento, e que não é motivado ceticamente, que nos deparamos, rumo a *Crítica*, com “a grande luz de 69” – a qual, como tudo leva a crer, permitiu iluminar os desdobramentos dos aspectos antinômicos da metafísica, cuja percepção prévia não permitia a Kant adivinhar-lhes a inteira extensão. 1769 permanece, portanto, um ano decisivo – até porque, se não foi preciso esperar por ele para que Kant se desse conta de que a teoria dogmática comporta algo de dialético, será apenas dali em diante que o diagnóstico da crise da metafísica poderá ser inteiramente vertido na lógica da Aparência intrínseca à natureza da razão. Desde então, o problema antinômico adquire o alcance de que irá dispor na *Crítica*, a ponto de que, filogeneticamente, o inverso possa ter sido afirmado: foi por meio da radicalização do problema antinômico que se tornou possível vislumbrar a *Crítica* no horizonte da reflexão de Kant sobre a metafísica<sup>7</sup>. Porém, se, como parece ser o caso,

---

que certamente contou com o aval final de Kant. Para a discussão do contexto desta publicação, cf. M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, vol. I-II. Varese: Magenta, 1953, “Introdução”.

<sup>7</sup> Desde que Kuno Fischer (*Geschichte der neuern Philosophie*, 1860) chamou a atenção sobre a relevância dos textos pré-críticos para a compreensão do pensamento kantiano, a pergunta pelo ponto de transição do período pré-crítico ao período crítico conquistou lugar de destaque na *Kantsforschung*. Tornava-se necessário localizar, nas palavras de F. Paulsen, “de onde procede o impulso que conduz à nova configuração dos pensamentos de 1770” (*Immanuel Kant - sein Leben und seine Lehre* <1898>. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1904, p. 102). As interpretações cobriram um espectro considerável: enquanto K. Fischer e Riehl respondiam apontando a doutrina kantiana da matemática e, de outro lado, Paulsen privilegiava a influência de Hume, Vaihinger assinalava a importância da reedição, em 1765, dos *Novos Ensaio*s de Leibniz. B. Erdmann foi o primeiro a enunciar o papel da descoberta das Antinomias neste processo, vendo nelas a “condição da inteira crítica da razão pura” (“Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie”, in: B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, p. xxviii). Sobre sua atualidade neste debate, cf. a “Introdução” de N. Hinske à reedição das *Reflexionen* organizadas por Erdmann, *op.cit.*, p. 17 e 18, e N. Hinske, *La via kantiana*, *op.cit.* p. 18, n. 72, que, retomando a inspiração de Erdmann, afirma que a problemática das antinomias constitui “o único fio condutor possível da assim chamada história da ‘evolução’ kantiana”.

estivermos diante de uma radicalização, a linha que conduziu Kant a este resultado notável, quando percorrida de frente para trás, irá nos empurrar para o contexto que antecede a inflexão de 1769, exigindo-nos determinar em que medida a reflexão pré-crítica - ou, mais exatamente, uma fase desta reflexão - é aprofundada no interior da Filosofia Crítica através da formulação definitiva da questão antinômica. Vejamos, então, mesmo que esquematicamente, o lugar das Antinomias na Crítica da razão pura, para, em seguida, procurarmos identificar as premissas de fundo sem as quais Kant não poderia sequer colocar-se diante das questões implicadas por elas, e cuja solução definitiva teria de aguardar pelo “longo silêncio” que marca a trajetória de Kant entre 1769 e 1781.

\* \* \*

As antinomias da razão pura, diz-nos Kant na 1ª Crítica, põem à luz um “fenômeno novo da razão humana”, cuja manifestação, não exigindo nenhuma competência técnica para ser observada, consiste em “uma antitética totalmente natural <...> na qual a razão cai espontaneamente, e, na verdade, naturalmente” (KrV: B 434). Do ponto de vista lógico-formal, as Antinomias se explicam pelo mesmo equívoco que subjaz aos paralogismos da razão pura - a saber, toma-se o termo médio de um silogismo em dois sentidos diferentes (*sophisma figurae dictionis*)<sup>8</sup>, o que engendra uma falácia. No entanto, dentre

---

<sup>8</sup> Cf. Logik: IX 134-135. No caso do paralogismo subjacente à psicologia racional, a premissa maior toma o sujeito pensante enquanto “ente que pode ser pensado em geral sob todo aspecto”, na premissa menor, “somente enquanto ele se considera a si mesmo como sujeito unicamente em relação com o pensamento e a unidade da consciência, não, porém, ao mesmo tempo em relação com a intuição, pela qual é dado como objeto ao pensamento” (KrV: B 411). No caso das antinomias, “a premissa maior do silogismo cosmológico toma o condicionado no significado transcendental de uma categoria pura, ao passo que a premissa menor o toma no significado de um conceito do entendimento aplicado a meros fenômenos; conseqüentemente, detecta-se aqui aquela falácia dialética que se denomina *sophisma figurae dictionis*” (KrV: B 527).

as ilusões sofisticadas da razão, só por meio das Antinomias somos colocados diante, não de uma “ilusão meramente unilateral”, como sucede no caso do paralogismo e do ideal transcendentais, mas do escândalo que reside na razão negar-se a si mesma, privando-se, por essa maneira, de sua própria unidade. “Uma tal dialética não se refere à unidade nos conceitos de experiência, mas à unidade da razão nas simples idéias” (KrV: B 450). Aqui, portanto, torna-se inadiável investigar a ilusão, visto tratar-se não de um conflito no qual há uma alternância de posições divergentes sobre um tema dado (por exemplo, na psicologia racional, o conflito entre o racionalista e o materialista no que concerne à permanência absoluta da alma após a morte<sup>9</sup>), mas de uma contradição entre leis e princípios da própria razão *na síntese dos fenômenos*<sup>10</sup>. Vai na mesma direção o início da 2ª Seção da *Antinomia da Razão Pura*: “Se tética é todo conjunto de doutrinas dogmáticas, entendo por antitética não asserções dogmáticas do contrário, mas o conflito entre conhecimentos aparentemente dogmáticos (*thesin cum antithesi*), sem que se atribua a um mais que a outro um direito superior de assentimento. Portanto, a antitética não se ocupa absolutamente com asserções unilaterais, mas considera os conhecimentos universais da razão somente segundo o conflito deles entre si e as suas causas” (KrV: B 448). Cuidemos, porém, de distinguir termos que não designam exatamente o mesmo campo semântico: a antitética transcendental - isto é, a oposição entre asserções contrárias dispendo cada qual do mesmo grau de assentimento - é a principal *manifestação da antinomia da razão* - e, a

<sup>9</sup> Cf. KrV: B 415-418.

<sup>10</sup> Ao contrário disto, tanto na psicologia, quanto na teologia racionais, “o entendimento está unicamente às voltas com *coisas em si mesmas* e não com fenômenos” (KrV: B 769). Daí a especificidade da dialética cosmológica: “Esta antinomia da razão não a lança apenas numa dúvida que suspeita de ambas as afirmações - o que deixa ainda como resíduo a esperança de um juízo que venha a decidir a favor de uma ou de outra -, mas arroja-a no desespero de si mesma e leva-a a abandonar toda pretensão à certeza: eis o que se pode chamar o estado do ceticismo dogmático” (Fortschritte: A 188, trad. 112). Para a singularidade da cosmologia no interior da dialética kantiana, cf. ainda KrV: B 701.



este título, “é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, sobre suas causas e seus resultados” (*ibid.*) -, mas não a recobre inteiramente<sup>11</sup>. Esta observação interessa-nos retrospectivamente: ela favorece nossa hipótese de que a viravolta transcorrida em 1769 reside, não na descoberta das antinomias, mas de sua possível formulação nos termos de uma antitética da razão, instrumento que permitirá investigar com muito mais profundidade as causas e os resultados do conflito em que ela se encontra lançada, selando, junto com isso, a sorte da metafísica. Já antecipamos o fato de que a *Reflexão* 5116 permite retroceder a percepção de aspectos antinômicos da teoria dogmática ao período que *precede* 1769. De seu lado, adverte-nos a *Reflexão* 5037, o método, do qual iria resultar a “grande luz de 69”, não fora aplicado por Kant tendo em vista qualquer motivação cética; com a deflagração de um conflito de asserções visava-se, antes, localizar o que já era pressentido como uma *ilusão do entendimento* e, nessa medida, fornecer à razão a melhor ocasião para que ela pudesse conhecer-se a si mesma. Este intuito catártico, presente na identificação da Aparência, será reiterado mais tarde, na ocasião em que esta última virá exposta pela *Crítica*, corroborando o que já antecipávamos ser o intuito polêmico das antinomias e sua referência a um leitor específico, a saber, aquele capaz de razão e que, todavia, ainda não abandonou a pressuposição dogmática<sup>12</sup>: “O método cético efetivamente tende à certeza <Gewißheit>, porque procura distinguir o ponto do equívoco num tal conflito <...>, para – como sábios legisladores o fazem – do embaraço dos juizes no

<sup>11</sup> Esta advertência é feita por N. Hinske (*La via kantiana*, *op.cit.*, p. 92 e ss., de cujo esquema nos servimos com alguma liberdade), que chama a atenção para o fato de que, no período crítico, coexistem três significados para *antinomia*: (i) = “labirinto” da razão; (ii) = conflito de leis, princípios, máximas contrapostos; (iii) = posição, ou estado da razão. Conforme Hinske, o significado principal, e também originário, é o segundo.

<sup>12</sup> Cf. J.C. Ramos Esteves, “Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3ª Antinomia da ‘Crítica da razão pura’?”, in: *Análitica*, vol. 2, nº 1, 1997, pp. 123-173, que, no início de seu artigo, chama a atenção para o fato

processo trazer para si um ensinamento com respeito ao que é defeituoso, e não determinado nas suas leis” (KrV: B 451-452). Porque esta ausência de legalidade está longe de ser metafórica - a antinomia, esclarece Kant, manifesta-se na “aplicação das leis” da razão (KrV: B 452) -, reforça-se a idéia de que o problema antinômico (embora não sua formulação nos termos da antitética) tenha tido suas premissas mais remotas oferecidas à investigação kantiana na ocasião em que, pela primeira vez, a crise da metafísica ensejou o exame do método adequado a ela, e, por extensão, o recenseamento das máximas, leis e princípios da razão – premissa para que Kant pudesse, ulteriormente, detectar a existência de seu conflito interno.

Outros elementos apoiam esta retrospecção, qualificando em termos mais precisos o elo de ligação entre o pré-crítico e o crítico, contra a tendência a enfatizar o caráter de ruptura absoluta representada pelo acontecimento transcorrido em 1769. Com efeito, a indicação de que o método antinômico estivesse sendo aplicado por Kant antes disso com os mesmos fins adiante louvados na Crítica é atestada pela carta enviada por ele a Mendelssohn em 8 de abril de 1766. Declarando a alta estima em que tem a metafísica, nem por isso Kant deixa de apontar que “os métodos em voga devem multiplicar ao infinito a ilusão e os erros” (X, 70). Isto requer estabelecer as condições de uma “nova época para esta ciência”, o que exige fixar para ela uma “disciplina” (*ibid.*). Como medida provisória em face do que se encontra à venda atualmente nesta matéria, conclui, nada é mais conveniente “do que despi-la de sua vestimenta dogmática e de tratar suas pretensas luzes ceticamente – do que resulta uma utilidade meramente negativa (*stultitia*

---

de que este aspecto polêmico da argumentação de Kant na doutrina das antinomias costuma ser ignorado pela literatura secundária.

*caruisse*), mas que prepara ao positivo” (X 70-71). Como se vê, o tratamento cético dispensado às questões especulativas é explicado como atitude que integra uma estratégia de reformulação das bases a partir das quais a metafísica poderá cumprir a função que lhe cabe na ordem dos conhecimentos da razão humana. É verdade que, a crer no que diz a *Reflexão* 5116, esta linha de investigação permanece, por esta época, motivada pela convicção de que o dissenso representado pelas disputas especulativas poderá ser superado sem que, para isso, seja imprescindível renunciar definitivamente ao alargamento do conhecimento dogmático. Esta indefinição acerca do estatuto da metafísica futura decorre do fato de que, em sua primeira versão, o problema antinômico ainda não comporta sua conversão na antitética da razão pura. O que não impede que a possível extensão do saber especulativo já se encontre, aqui, condicionada por uma *crítica da razão*, que, embora tenha de esperar pela “grande luz de 69” para obter seu prolongamento mais profícuo, já opera, ao menos desde a metade da década de 1760, como instrumento de correção de uma metafísica em crise. Assim, enquanto, de um lado, o projeto de uma psicologia racional é avaliado conforme o questionamento sobre “se é possível estabelecer *a priori*, através de juízos racionais, estas forças das substâncias espirituais” (X 72), de outro, Kant declara a Lambert que todos os seus esforços têm concernido “sobretudo ao método próprio à metafísica <*die eigenthümliche Methode der Metaphysik*>” (carta de 31 de dezembro de 1765, X 56). Por outras palavras: o exame a que são submetidas as sentenças transcendentais sobre a alma não só é concomitante à investigação da qual irá resultar o cânone, ele subordina-se a ela - o que já deveria nos precaver de interpretar em termos positivos a *negação do saber*, proclamada por Kant neste período, contra o projeto ingênuo de uma metafísica que se autoriza a prescindir de toda consideração prévia sobre o que podemos efetivamente

conhecer. Ao contrário, a pergunta pelo método da metafísica prolonga-se no emprego do método antinômico, cujo resultado – a descoberta da antitética – começa a aparecer, assim, como desfecho de um inquérito, até ali conduzido sem os instrumentos devidamente adequados para formular, em toda sua clareza, o fenômeno mais extraordinário que a razão poderia nos propiciar.

Os motivos que explicam este prolongamento – por meio do qual a crítica ao saber especulativo adquire a forma de um método específico de inquisição das afirmações dogmáticas – remetem-nos ao significado mais abrangente da idéia de antinomia, subjacente à constatação da “crise do saber”, mencionada em 1766, e cujo diagnóstico estende ainda mais o alcance de nossa retrospectiva. Isso porque essa crise se torna um tema explícito e recorrente da linguagem kantiana desde o início da década de 60, onde o exame de seu sintoma mais visível – o dissenso vigente entre filósofos e sistemas – impõe a tarefa de determinar o método da metafísica antes de aventurar-se nela<sup>13</sup>. A bem dizer, mesmo os primeiros escritos de Kant caracterizam-se pela tentativa de conciliar posições antagônicas - e bastaria retroceder a 1755 para assistir à tentativa de acomodação entre Buffon e Newton, na História universal da natureza e teoria do céu, ou, no ano seguinte, entre Crusius e Leibniz, na Nova Dilucidatio. Ocorre que, a partir de 1762, a busca do consenso entre posições conflitantes dá lugar à tarefa de determinar o método capaz de afastá-las por antecipação, a metafísica passando a ser vista como “sombrio oceano sem margens e faróis, que se deve abordar ao modo de

<sup>13</sup> Entenda-se, por este sentido de *Antinomia*, a idéia de que, sem a crítica, “a razão está como que em estado de natureza, não podendo nem fazer valer nem assegurar as suas afirmações e reivindicações senão mediante a guerra” (KrV: B 779), de maneira que “as intermináveis contendas de uma razão meramente dogmática também nos compelem finalmente a procurar a paz em alguma crítica desta mesma razão e numa legislação que nela se fundamenta” (KrV: B 780). Na mesma linha, veja-se também a metáfora da pedra de Sisifo

um marinheiro, o qual, tendo se defrontado com um mar desconhecido, precisa, após ter chegado a alguma terra firme, verificar o itinerário e assegurar-se sobre se correntes despercebidas por acaso não o desviaram da rota” (EB: II 66). Em sentido análogo, a mudança de enfoque assinalada na Reflexão 5116 – não mais investigar o objeto da metafísica, mas a natureza e os limites deste modo-de-conhecimento –, explicando-se pela constatação da *insegurança* que contamina esta ciência, justifica a expectativa, que abre a Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral (redigida em 1762 e publicada em 1764), de que levar a bom termo o exame anunciado em seu título, sobretudo no que diz respeito à metafísica, permitirá conferir à filosofia “uma forma determinada” *<eine bestimmte Gestalt>*, contra a “eterna inconstância das opiniões e das seitas escolásticas” (Deutl: II 275, trad. LC). Ao mesmo tempo, passa a primeiro plano a exigência de submeter as premissas de toda tentativa especulativa ao exame público da razão – como se, reportados a esta instância, os riscos intrínsecos a “um conhecimento tão árduo como a metafísica” pudessem ao menos se reverter na vantagem de desmascarar aqueles que se apresentam neste campo ornando-se de uma “solidez usurpada *<angemaßter Grundlichkeit>*” e de uma “convicção integral *<vollständiger Überzeugung>*” (NG: II 189; cf. 200)<sup>14</sup>. Tudo, portanto, converge para a adoção de um ponto de vista externo à aporia na qual, sem querer, se viu convertida esta ciência, e da qual se pretende agora apresentar a propedêutica: “que modo de proceder deverá possuir esta própria dissertação, no qual se deve indicar à Metafísica seu verdadeiro grau de

---

aplicada sobre a metafísica – “uma filosofia teórica da razão pura, isto é, livre de toda e qualquer fonte empírica” (Erdmann II: Rx. 213)

<sup>14</sup> Não que o tema – ou melhor, a problemática do público não compareça antes disto. Cf. XVI. Rx. 1571 (datada entre 1752-1756), onde Kant menciona uma regra tirada das “experiências da razão humana” – a saber, a de que algo é verdadeiro, se muitos o tiverem considerado verdadeiro desde uma perspectiva imparcial *<eine freie unpartheiliche Betrachtung>*.

certeza, juntamente com a via pela qual aí se chega? Fosse esta apresentação, uma vez mais, Metafísica, então seu juízo seria justamente tão inseguro quanto tem sido até agora essa Ciência, que espera adquirir alguma constância e firmeza através dessa apresentação, e tudo se faria perder" (Deutl: II 275, trad. LC). Sublinhe-se o que se insinua com isso. Desde o momento em que, comparada à matemática e à ciência experimental newtoniana, a metafísica - *ciência da ciência*, como se deixa traduzir sua definição no §1 da Metaphysica de Baumgarten: "ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano" - se mostra exposta a toda sorte de controvérsia, a investigação sobre qual seja o seu método dispõe da competência de redefini-la com base no grau de certeza que pode admitir o uso da razão fora da apoditicidade de que dão prova as matemáticas. Nesta prerrogativa da propedêutica, põe-se implicitamente em questão se, a isto que se quis fazer passar por uma ciência do conhecimento, não conviria mais a condição de ciência da razão - saber este que deveria começar pela exposição de seus limites no que respeita ao conhecer. "Porque todas as negações servem apenas para evitar os erros e demonstrar o não-saber, então a metafísica e uma ciência deveras útil, não enquanto alarga o saber, mas evita os erros. Aprende-se o que Sócrates sabia" (XVII, Rx. 3717). Ora, esta tarefa negativa requer critérios que instituem o rigor de suas decisões sobre uma extensão de saber que se constatou problemática. "Não se chama filosofar, quando se busca pôr à mostra que algo é uma ilusão, um engano do entendimento; antes, é preciso aprender a compreender como um tal engano foi possível. Esta ilusão <Blendwerk> é ela mesma um fenômeno efetivo na natureza de nosso espírito, e devo ou poder explicá-la, ou tenho razões para recear que meu juízo, que toma esta ou aquela opinião por uma ilusão, possa ser, ele também, ilusório" (XVII, Rx. 3706). Ciência da razão e rudimento da idéia de crítica, o projeto que se entrevê nestas duas *Reflexões* (datadas por

Adickes no período entre 1760 e 1764) se vincula à abordagem dispensada por Kant à comparação, proposta em 1762 pela Academia de Berlin, entre a evidência das verdades da metafísica e das verdades da matemática - e isso, na medida em que, diante de uma razão que havia sido concebida até ali como ilimitada e homogênea, Kant aponta modalidades diversas de uso, tipos de evidência, graus de certeza e formas de procedimento singularizados entre si, segundo o modo-de-conhecimento - matemático ou filosófico - em questão. É como se o que já foi dito sobre nossa distancia frente ao “grande Racionalismo” do século XVII - a saber, o progressivo aprendizado de que “o acordo de nossos pensamentos com o mundo existente não é tão imediato”<sup>15</sup> - condensasse, em boa medida, a trajetória de Kant nesta fase do período pré-crítico - mesmo se, como veremos a seguir, o mapeamento da razão, inicialmente, gire em torno da distinção entre conhecimento racional discursivo e conhecimento racional intuitivo, em nada deixando pressentir, por ora, aquele conflito entre princípios da razão e do entendimento na síntese da experiência que irá caracterizar, alguns anos depois, a questão antinômica, no sentido preciso reservado a ela na 1ª Crítica. Todavia, a identificação ulterior deste conflito supõe a distinção entre *forma e matéria* do conhecimento - ou seja, supõe já se haver constatado, contra a tradição racionalista, que, na metafísica, as representações têm por condição de significação um elemento irreduzível tanto aos princípios formais do pensamento leibniziano, quanto à soberania da evidência cartesiana. Ao reiterar o caráter discursivo da metafísica, acrescentando-lhe princípios materiais sem os quais não haveria conhecimento, Kant confere à experiência o estatuto de um campo sobre o qual a razão se aplica *condicionadamente* - premissa para que a referência

---

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, Em toda e em nenhuma parte, in: Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, (trad. Marilena Chauí) 1975, p. 419-420.

desta última ao objeto seja concebida em termos de princípios e de máximas aplicados ao que nos é dado *fora* de nossos conceitos. “Os conhecimentos são de dupla espécie: ou aqueles que se reportam a objetos, que são dados, ou a conceitos da forma pela qual a razão se reporta a cada objeto. Os últimos são puramente subjetivos e apenas dispõem de uma universalidade de razão” (XVII, Rx. 3716). Visto encontrar-se - ao contrário das matemáticas - desde o início “ligada a um determinado material”<sup>16</sup>, a metafísica poderá então chegar a ser compreendida como a sede dos princípios da razão, com base nos quais a experiência se torna primeiramente inteligível. Por certo, nada disso contradiz a inovação trazida adiante pela identificação do conflito antinômico; contudo, como procuraremos comprovar a seguir, não é menos verdadeiro que seu desfecho – a saber, a distinção entre razão e entendimento – tem sua primeira condição apresentada na ocasião em que a contrapartida para que a razão permaneça concebida como matriz de sentido da experiência consiste em questionar a idéia corrente de que a metafísica é um saber absoluto sobre os objetos.

\* \* \*

Esta inflexão pode ser medida pela novidade subjacente à idéia – operante a partir do início da década de 1760 - de que o conhecimento possa dispor de uma distinção *sintética*. Tradicionalmente – como se depreende do Epítome à Doutrina Racional, de G. F. Meier -, um conhecimento distinto define-se como aquele no qual, além da representação de um objeto, temos

---

<sup>16</sup> Nesta constatação Cassirer aponta a principal ruptura de Kant com o wolffianismo por volta de 1762/63 por Vita e dottrina. Florença: Nuova Italia, 1994, p. 83).



consciência do múltiplo contido nela<sup>17</sup>. Em Meier, esta acepção é recoberta pela definição do conhecimento racional – aquele em que o conhecimento de algo transcorre de maneira distinta a partir de razões<sup>18</sup> –, por oposição ao conhecimento histórico<sup>19</sup>, que, quando perfeito, é belo<sup>20</sup>. Assim, um conhecimento pode ser esteticamente perfeito, mas, visto não se admitir nenhuma *distinção* estética<sup>21</sup>, a operação por meio da qual um conhecimento se torna distinto supõe adquirida de antemão a consciência implícita do múltiplo contido na representação do objeto. Daí porque esta operação resume-se a uma análise (*resolutio, analysis, anatomia cognitionis*)<sup>22</sup>, por meio da qual a obscuridade do conhecimento se dissipa – à medida em que nos tornamos conscientes das notas pensadas por referência a uma coisa<sup>23</sup>, como se exige na *cognitio clara*<sup>24</sup>. É Meier, portanto, quem é visado na *Lógica* editada por Jäsche, ali onde Kant afirma, contra *os lógicos da escola de Wolff*, “que nem toda distinção se baseia na análise de um conceito dado” – que, muito pelo contrário, isto só ocorre “no que concerne àquelas características que já pensávamos no conceito, mas de modo algum relativamente às notas características que só vêm se acrescentar ao conceito como partes do conceito possível inteiro <als Theile des ganzen möglichen Begriffs>” (*Logik*: IX 63

<sup>17</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §14.

<sup>18</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §17.

<sup>19</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §18.

<sup>20</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §19.

<sup>21</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §22. Discípulo e sucessor de Baumgarten em Halle, Meier permanece, no *Auszug* (e, antes disso, no *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*, Halle, 1748; cf. §23) refratário em relação a ele no que toca ao reconhecimento da autonomia da estética em face da lógica (cf. A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt a. O., 1750-1758). Afirmá-lo não significa ignorar as inovações de Meier diante da tradição wolffiana – particularmente a injunção promovida por ele entre o wolffianismo e as correntes britânicas (sobretudo a partir de 1754, ano em que profere um curso sobre o *Essay* de Locke). Assim, fique o leitor advertido acerca do caráter pontual de nosso comentário a Meier, que visa salientar a novidade kantiana. Para um excelente apanhado de toda esta discussão, cf. N. Merker, “Cristiano Wolff e la metodologia del razionalismo”, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, no. 23, 1968, pp. 21-37.

<sup>22</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §139.

<sup>23</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., § 124; 142.

trad. 80). As características, neste último caso, são elas mesmas sintéticas, isto é, conceitos parciais, não do meu conceito real e já pensadas nele, mas “do conceito inteiro *meramente possível* (o qual, por conseguinte, deve vir a ser constituído por meio de uma síntese das diversas partes)” (Logik: IX 59 trad.76)<sup>25</sup>. Todavia, desde que se admita que a ligação das características seja um expediente da distinção dos conhecimentos, voltada para conceitos meramente possíveis, a consideração da essência lógica das coisas – isto é, o “conhecimento de todos os predicados com respeito aos quais um objeto está determinado por meio de seu conceito” (Logik: IX 61 trad. 78) – já não poderá ser assimilada à consideração de sua essência real (*esse rei*), em face da qual “se exige o conhecimento daqueles predicados dos quais depende tudo o que pertence à existência <*Dasein*>, a título de razões determinantes <*Bestimmungsgründe*>” (*ibid.*), e que nos reporta à ligação das características em uma unidade conceitual que torna viável sua distinção analítica<sup>26</sup>. Por outras palavras, a essência lógica supõe que o objeto tenha sido previamente determinado pelo conceito – no que não há nada de errado, desde que não se queira passar daqui ao conhecimento *real* da coisa, ignorando que a reflexão lógica só é possível graças à abstração de todo o conteúdo do conhecimento – nisto, aliás, residindo a premissa para que ela se apresente como cânone do uso do entendimento. “Mas utilizar este cânone enquanto organon e utilizar os princípios formais sem <os princípios> materiais (do objeto) para considerar os objetos é uma mera aparência <*ein bloßer Schein*>. Pois o material da

---

<sup>24</sup> G. F. Meier, Auszug. op. cit., § 124.

<sup>25</sup> “Os conceitos parciais de meu conceito efetivo (as que penso nele) são analíticos; os do conceito inteiro meramente possível são características sintéticas” (XVI Rx. 2290).

<sup>26</sup> “Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é encarada como pertencente a representações tais que possuam, além dela, ainda algo *diverso*; logo, precisa ser previamente pensada em unidade simétrica com outras representações (embora apenas possíveis) antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência, que a torna um *conceptus communis*. E assim a unidade sintética da

verdade consiste na concordância com o objeto, assim como o formal na concordância do entendimento consigo mesmo” (XVI, Rx. 1629). A Lógica, por isso, não pode ser um organon. “Por meio dela, não estamos na condição de descobrir conhecimentos segundo o conteúdo, pois se abstrai de toda a matéria, isto é, dos objetos. Por meio da simples gramática não se pode aprender nenhuma língua” (XVI, Rx 1628).

Ora, os elementos que motivam esta denúncia do logicismo como conversão da reflexão lógica em instrumento de produção de um pseudo-saber aparecem formulados claramente em uma *Reflexão* que Adickes sugere datar a partir de 1764: “Nem toda distinção origina-se analiticamente, isto é, mediante características que de início jazem no conceito de uma coisa, porém freqüentemente mediante características que não se compreendem sob o conceito, mas que são ligadas como pertencentes a ele. Conceitos compostos podem ser tornados distintos analiticamente, <conceitos> simples sinteticamente; pela primeira ação, insurge apenas uma nova forma do conceito; pela segunda, uma nova matéria” (XVI, Rx. 2392). Ao invés da resolução das *notae mediatae* em *notae immediatae* - as últimas sendo, conforme Meier, notas características das próprias coisas e sobre as quais, convém sublinhar, ele faz repousar a consciência<sup>27</sup> -, a bipartição proposta por Kant remete a duas maneiras diversas de tornar o conhecimento distinto. Por meio disto, contesta-se a idéia de que a consciência possa desdobrar-se sem

---

apercepção é o ponto mais alto ao qual se tem que prender todo o uso do entendimento, mesmo a Lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; essa faculdade é o próprio entendimento” (KrV: B 133-134).

<sup>27</sup> “As características possuem por sua vez características, §115. Consequentemente, todas as características de uma coisa são ou *características imediatas* (*notae immediatae, proximae*) ou *mediatas* (*notae mediatae, remotae*). Estas são características de características, mas aquelas, apenas características da coisa, ainda que não sejam características de suas características. Por exemplo, a razão é uma característica imediata do homem; porque, porém, a razão é uma faculdade de discernir a conexão das coisas distintamente, assim a

mediações na exterioridade das coisas, visto ter-se tornado duvidoso que o conhecimento se resuma à operação de nos tornarmos conscientes de tudo aquilo que, de alguma maneira, já se encontra em poder de nossa alma a título de *representação* das coisas. Idéia da qual partia Meier de maneira quase singela: “A experiência ensina-nos que nos representamos interminavelmente muitas coisas. Uma representação (*representatio, perceptio*) comporta-se como um quadro, que a habilidade pictórica da alma mostra em seu interior”<sup>28</sup>. Mas, perguntar-se-á Kant, a que se presta a atualização da representação de uma coisa cujo conceito já encontramos em nossa posse, se não a um ganho formal que deixa intacto o seu conteúdo? “Assim como a simples iluminação de um mapa nada acrescenta a ele próprio, assim também a mera elucidação <*Aufhellung*> de um conceito, por meio da análise de suas notas características, não aumenta em nada o conceito ele próprio” (*Logik* IX 64 trad. 81). A recorrência das metáforas permite entrever a mudança que se encontra em curso: à *consciência-luz*, que, uma vez tornada transparente a si mesma, é capaz de responder pela *diferença* entre as coisas<sup>29</sup>, substitui-se, não a idéia – a rigor, ainda compatível com o ideal de Análise - da opacidade das coisas mesmas, mas a sinalização de que a experiência se interpõe entre a consciência e as coisas como mediação exigida para que se possa conhecer

---

faculdade é uma característica mediata do homem. A consciência repousa sobre características imediatas, §13” (G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §116).

<sup>28</sup> G. F. Meier, *Auszug*, op. cit., §10. É sintomático que, ao examinar as conseqüências da inovação de Kant frente a Meier no que toca à noção de representação, J. A. Giannotti (“Forma do Juízo e Apresentação do Caso em Kant”, in: *Apresentação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras: 1995, pp. 285-307), seja levado a discutir o estatuto dos juízos estéticos na *Crítica do Juízo*, nos quais identifica operante “uma *lógica da sensibilidade*” - que, acrescenta no desfecho de seu comentário, teria sido renovada pelo projeto de L. Wittgenstein de descrever as implicações do fato de se seguir uma regra. Com efeito, o reconhecimento da autonomia do sensível é concomitante, no kantismo, à tarefa - imposta pela crítica da Aparência lógica - em examinar como é possível determinar discursivamente um objeto sensível. Seria então o caso de recordar as menções recorrentes, nas Reflexões datadas entre 1755 e 1762, ao “engenho” <*Witz*>.

<sup>29</sup> “A consciência é uma dupla representação: uma representação do objeto, e uma representação de sua diferença com os outros. A consciência comporta-se como a luz no mundo corporal, que nos desvenda a diferença entre os corpos” (Meier, *Auszug*, op. cit., §13).

tanto a diferença real entre os objetos quanto a identidade de suas representações. “A essência lógica pode ser encontrada em todos os conceitos, não porém a essência real” (XVI, Rx. 2311). “A essência lógica ou real. A Lógica abstrai de todo o conteúdo, logo, também da coisa mesma”(XVI, Rx. 2324). Vislumbra-se, por contraste, a premissa da argumentação de Meier. A tese de que toda a distinção é analítica por certo não exclui, antes, requer que a resolução das características opere sobre o que se encontra de alguma forma já ligado. Se Meier sustenta que o conhecimento se resume à ação por meio da qual a consciência se apodera de si mesma, é por supor – compartilhando implicitamente da orientação da monadologia leibniziana - que lhe basta constatar essências já constituídas, distintas e compatíveis entre si, desde que postas originariamente em Deus e por Deus<sup>30</sup>. Que as idéias estejam previamente constituídas em sua diferença – enfim, que Deus seja “não só fonte das existências, mas também das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade”<sup>31</sup> –, eis o pressuposto que permitia aos *lógicos da escola de Wolff* não diferenciarem reflexão lógica e reflexão real, a singularidade das essências configurando-se no mundo efetivo através do decreto divino, retomado a partir da perspectiva de uma consciência cuja racionalidade reflete a diferença interna à experiência, prefigurada no entendimento supremo<sup>32</sup>. Compreende-se melhor qual será o alcance da

<sup>30</sup> Cf. I. Belaval, “Doctrine de l’essence chez Hegel et chez Leibniz”, in: *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard, 1976, pp. 264-378, p. 276.

<sup>31</sup> G. W. Leibniz, *A monadologia*, trad. Marilena Chauí, in: *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 67, §43.

<sup>32</sup> Esta é a posição do próprio Kant na *Nova explicação sobre os primeiros princípios do conhecimento metafísico* (doravante: *Nova dilucidatio*), publicada em 1755, onde a apresentação de teses anti-wolffianas convive com a aceitação de algumas de suas diretrizes – particularmente, no que concerne à psicologia, e a suas implicações para o problema que viemos comentando através de Meier: “Sem dúvida, a percepção infinita da totalidade do universo, sempre presente no fundo da alma, ainda que no momento de maneira obscura, já contém toda a realidade que deve existir nos pensamentos, sobre os quais deve incidir mais tarde uma luz maior <maiore luce>” (ND: I 408). Como aponta E.R. Martins (*Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode - 1747-1770*. Munique: Deutscher Akademischen Austauschdienst, 1976, p. 17),

revolução copernicana em filosofia: partindo da constatação de que a essência real exige a reflexão sobre o material dado a partir da experiência, e de que a clarificação do conhecimento incorpora um procedimento que se situa para além da análise da compatibilidade lógica das características de um conceito, Kant permanecerá afirmando que as diferenças entre representações são objeto de uma antecipação capaz de fornecer o diagrama do sensível, mas sob a condição de conceber a *matéria* do conhecimento como determinada pela atividade *sintética* da consciência, cuja espontaneidade, então, passa a responder por tudo que se encontra ligado no objeto. A unidade do objeto, assim, torna-se prova da *sinteticidade* da consciência, visto repousar sobre a referência das representações parciais à identidade do sujeito unificante. Esta referência, afirmará Kant na *Crítica*, em uma sentença que ratifica seu acerto de contas com Meier, “não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência <*Bewusstsein*> toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e ser consciente de sua síntese”(KrV: B 133). Tal viravolta face ao estatuto do entendimento divino leibniziano ajuda a precisar nosso problema: dado que a unidade sintética da apercepção, que, adiante, irá responder pela unidade da síntese de toda ligação, não se deixa formular no período que estamos examinando, e que, não obstante, a dificuldade a qual ela irá responder já se encontra em pauta, se não como solução definitiva da filosofia, ao menos como bom motivo para o anúncio da ruptura com a

---

parte-se aqui do pressuposto de que nos tornamos conscientes das representações à medida em que as distinguimos pela *attentio*, mencionada por Kant na continuidade desta passagem. Em Wolff, a *atenção* é definida como o primeiro grau intermediário entre os conhecimentos sensível e intelectual, e, quando dirigida aos diversos aspectos de uma coisa percebida, equivale à *reflexão* (segundo grau intermediário entre a *pars inferior* e a *pars superior* da faculdade cognoscente (C. Wolff, *Psychologia empirica*. Leipzig, 1732, §§233-260). Cf., para esta discussão, J. Ecole, "Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la *Psychologia empirica* de Christian Wolff", in: *Giornale di Metafisica*, n° 21, 1966, pp. 588-616, p. 603 ss.

tradição leibniziano-wolffiana, quais são, neste momento de transição, seus desdobramentos para a posição de Kant?

Sigamos ainda um instante o aprofundamento conferido na Crítica da razão pura às duas questões impostas pela cisão entre forma e matéria do conhecimento, a saber, o estatuto da síntese da diversidade sensível e de sua recondução à unidade da razão. Após subsumir toda diversidade ligada pelo entendimento à unidade sintética da apercepção<sup>33</sup>, Kant qualifica a ligação (*coniunctio*) de um múltiplo em geral enquanto composição (*compositio*) ou conexão (*nexus*), a depender do caráter – homogêneo ou heterogêneo – da diversidade ligada pelo entendimento. No primeiro caso, os elementos da ligação “não pertencem *necessariamente um ao outro*” (KrV: B 201) – como quando dois triângulos são obtidos pela secção de um quadrado por sua diagonal. “O mesmo ocorre com a síntese do *homogêneo* em tudo o que possa ser considerado *matematicamente*”(ibid.). Ao se tratar de uma síntese por conexão, entretanto, “cada elemento pertence *necessariamente um ao outro*” (ibid.) – de modo que, a despeito da heterogeneidade vigente entre, por exemplo, causa e efeito ou substância e acidente, eles são representados como ligados *a priori*. “Pelo fato de não ser arbitrária, chamo esta ligação de *dinâmica*, porque concerne à ligação da *existência* do múltiplo <die *Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft*>”(ibid.). Esta divisão, introduzida em uma nota da “Analítica dos princípios”, tem suas razões

---

<sup>33</sup> “(...) a ligação (*coniunctio*) de um múltiplo em geral <...> é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e <...> toda ligação <...> é uma ação do entendimento que designaremos com o nome de *síntese* para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes, sendo dentre todas as representações a *ligação* a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade. Descobre-se aqui facilmente que esta ação precisa ser originariamente una e equivalente para toda a ligação, e que a decomposição <*Auflösung*>, a *análise*, que parece ser seu contrário, sempre a pressupõe. Com efeito,

apresentadas em outro lugar. A arbitrariedade dos elementos ligados na síntese matemática, esclarece Kant na *Disciplina da razão pura no uso dogmático* (KrV: B 740 ss.), vincula-se ao fato de que, nela, determino <bestimme> o objeto pela intuição, por meio da qual construo seu conceito (KrV: B 746). O quadro é outro, se disponho de um conceito transcendental indeterminado em relação à intuição: por designar tão-somente a síntese de intuições empíricas que não podem ser dadas *a priori*, deste conceito “não pode se originar qualquer proposição sintética determinante <kein bestimmender synthetischer Satz>, mas sim unicamente um princípio <Grundsatz> da síntese de intuições empíricas possíveis” (KrV: B 750). O alargamento de meu conhecimento por meio de uma característica sintética, neste caso, não pode se beneficiar da “intuição que representa *in concreto* o conceito”, antes, repousa sobre percepções cuja regra de síntese é antecipada de modo indeterminado pelo conceito. Isso porque percepções “não são intuições puras e não podem portanto ser *dadas a priori*” (*ibid.*); a intuição do objeto real, ao qual elas nos remetem, é necessariamente empírica. A condição para que a síntese de percepções seja antecipada aprioristicamente reside, portanto, no fato de que a função de unidade – a categoria – permanece indeterminada em relação à *matéria* dos fenômenos. Ora, esta mesma indeterminação singulariza as proposições sintéticas transcendentais, é a este título que elas requerem uma dedução<sup>34</sup>: “uma proposição transcendental é um conhecimento sintético da

---

onde o entendimento nada ligado antes não pode também decompor nada, pois somente *pelo entendimento* algo pôde ser dado como ligado à capacidade de representação” (KrV: B 130-131).

<sup>34</sup> “Princípios discursivos <...> diferem totalmente de princípios intuitivos, ou seja, de axiomas; aqueles exigem sempre uma dedução, ao passo que os últimos podem perfeitamente dispensá-la” (KrV: B 761). Constatar a vigência desta oposição entre matemática e filosofia não implica ignorar que as sínteses intuitivas são, elas também, incorporadas à análise das condições de possibilidade da experiência. Todavia, a fim de que a matemática adquira sua significação transcendental, será exigida uma mudança de registro, o que levou J. Vuillemin a identificar, no interior da *Crítica da razão pura*, a presença de um “movimento fenomenológico”, do qual é paradigmática a abordagem dispensada ao conceito de intuição sensível: “Ele encontra sua ‘verdade’ apenas na ocasião em que é julgado a partir do princípio supremo da experiência possível, isto é, na



razão segundo meros conceitos, e, portanto, discursivo, pois é unicamente por seu intermédio que se torna primeiramente possível toda a unidade sintética do conhecimento empírico, mas sem que com isso seja dada a priori qualquer intuição” (*ibid.*). Assim, o reconhecimento da irreducibilidade do elemento *material* do fenômeno à determinação imediata da razão, vigente somente ali onde espaço e tempo nos autorizam a tomá-lo como “determinável e cognoscível completamente a priori”<sup>35</sup>, faz das sínteses relativas à *existência* em geral o tema próprio da filosofia – cujo território, dessa maneira, é delimitado por oposição àquele da matemática, cuja evidência axiomática já não poderá servir de paradigma ao inteiro conhecimento. “Já que a Filosofia consiste simplesmente num conhecimento racional segundo conceitos, não se pode encontrar nela princípio algum que mereça o nome de axioma. A matemática, ao contrário, é capaz de possuir axiomas, pois mediante a construção dos conceitos na intuição do objeto ela pode conectar predicados deste último de um modo tanto a priori quanto imediato, como por exemplo na proposição de que três pontos sempre se situam num plano” (*KrV*: B 760-761). Síntese matemática e dinâmica, assim, correspondem a dois usos - *intuitivo* e *discursivo* - da razão, contra cuja assimilação recíproca não cansará de nos prevenir a *Disciplina*: ignorá-lo equivaleria a estender a abstração da matéria dos fenômenos, legítima nas matemáticas, ao conhecimento da

---

ocasião em que, tendo a Analítica transcendental justificado a Estética transcendental, a matemática adquire seu sentido enquanto ingrediente *necessário* da física matemática, enquanto elemento constituinte da experiência possível” (*Physique et métaphysique kantiennes*. Paris: PUF: 1955, p. 14). Este aspecto será reiterado adiante, em um contexto no qual, à revelia de Kant, *princípio* e *axioma* haviam sido novamente assimilados - agora, pelo no idealismo de Fichte: a metafísica, dirá Kant em 1798, “não contém proposições matemáticas, isto é, proposições que produzem o conhecimento racional pela construção de conceitos, mas sim, os princípios da possibilidade de uma matemática em geral” (*Fortschritte*: A 13, trad. 15).

<sup>35</sup> *KrV*: B 751. Na mesma passagem: “Com respeito a este elemento material, cujo único modo determinado de ser dado é o empírico, nada podemos ter a priori a não ser conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis na medida em que estas pertencem à unidade da apercepção (numa experiência possível). Com respeito ao elemento formal, podemos determinar a priori os nossos conceitos na intuição na medida em

natureza, e, assim, ceder a uma ilusão paralela àquela do formalismo, qual seja, a de pretender derivar a partir de conceitos da razão pura “juízos sintéticos com validade objetiva” (KrV: B 765).

Em suas diretrizes principais, portanto, a abordagem dispensada ao estatuto da síntese no interior da Crítica da razão pura revela que, junto à denúncia de que a solução de matriz leibniziana ignora a diferença, para a qual chama a atenção a Lógica editada por Jäsche, entre lógica e metafísica<sup>36</sup>, Kant insiste em diferenciar duas modalidades de *síntese real* – instituindo definitivamente, e a contrapelo da filosofia cartesiana, o divórcio entre matemática e filosofia. Na verdade, as duas soluções, contra as quais se posiciona Kant, aparecem, do ponto de vista crítico, solidárias em suas premissas e resultados: enquanto o logicismo ignora que a Lógica faz abstração da matéria do conhecimento, o “dogmatismo matemático” (J. Vuillemin) esquece que só nas matemáticas esta última se dispõe como forma do próprio pensamento; portanto, ambos perdem de vista que a metafísica, por não ser nem analítica, nem intuitiva, começa ali onde, pela primeira vez, a fidelidade das coisas ao pensamento tornou-se suspeita – outra maneira de dizer que ela exige uma dedução. Diagnóstico que se converte em esquema de leitura: se bem que o idealismo dogmático remonte à época de Platão, é sobretudo por referência à filosofia moderna que o termo virá empregado por

---

que nós criamos, no espaço e no tempo e mediante uma síntese uniforme <*durch gleichförmige Synthesis schaffen*>, os próprios objetos considerados simplesmente como quanta”.

<sup>36</sup> Ou seja, entre um saber que “abstrai de todo conteúdo do conhecimento por conceitos, ou de toda a matéria do pensamento” – e que, por isso, deixa em aberto a questão de como o conceito “determina um objeto mediante uma característica”, para examinar “apenas como ele pode ser relacionado a vários objetos” -, e outro – este, sim, incumbido de investigar “a fonte dos conceitos”, isto é, “como os conceitos se originam enquanto representações” -, que examina “a origem dos conceitos quanto à sua matéria” (Logik: IX 94 trad. 111-112).

Kant toda vez que nos previne contra a injunção entre matemática e filosofia<sup>37</sup>. Esta designação, ela também, é antiga: na *Nova Dilucidatio*, Kant atribui às “doutrinas filosóficas recentes” a tentativa de provar a existência de Deus pelo recurso à noção de *causa sui*, para em seguida recordar-nos ser fácil ver “que esta operação é de ordem ideal e não real” (ND: I 394 trad. p. 46). Desde este período, a prova ontológica cartesiana passa como o melhor exemplo do equívoco dos wolffianos em fazer da existência um predicado, como se, da compatibilidade lógica das características de um conceito, se pudesse concluir pela existência de seu objeto. Se isto fosse possível, lê-se numa *Reflexão* datada por Adickes entre 1760 e 1764, “então certamente não poderia ser requerida outra prova mais concludente e compreensível para demonstrar a existência de Deus, do que a prova cartesiana”<sup>38</sup>. Todavia, alegar – como faz Descartes na *Quinta Meditação* – que a existência pertence a Deus assim como a igualdade dos ângulos de um triângulo perfazem  $180^\circ$ , é ignorar que a existência não pode “ser considerada um predicado das coisas” (XVII, Rx. 3706) – é ignorar, como insistirá Kant na *Disciplina* de 1781, que em tarefas matemáticas não se indaga “pela existência em geral, mas sim pelas propriedades dos objetos em si mesmos unicamente na medida em que as primeiras estão ligadas ao conceito dos últimos” (KrV: B 747). Porque se

---

<sup>37</sup> “Assim, ao discutir os *postulados do pensamento empírico em geral*: “Não quero tomar esta expressão no sentido que lhe deram alguns autores filosóficos modernos contra o sentido dos matemáticos aos quais pertence na verdade, a saber, que postular deve significar tanto quanto fazer uma proposição passar por imediatamente certa sem justificação nem prova; pois se devemos conceder que proposições sintéticas, por evidentes que sejam, possam sem dedução e sob as vistas de sua própria exigência comportar uma adesão absoluta, toda a crítica do entendimento estaria perdida” (KrV: B 285). Já o início da *Refutação do idealismo* deixava inferir haver um idealismo *formal* (cf. KrV: B 274), mais amplo que o idealismo material de Descartes ou de Berkeley, e, a este título, assimilável ao dogmatismo wolffiano e mesmo antigo; exemplificam-no os *Progressos da metafísica*, onde Kant vê a origem da posição dogmática na confusão tradicional entre Matemática e Filosofia (Fortschritte: A 15 ss.; cf. KrV: B XXXVI).

<sup>38</sup> Esta última é apresentada por Kant como residindo em três passos: (i) entre todas as coisas possíveis, há uma na qual se encontram todas as realidades que podem ser atribuídas a uma coisa; (ii) a existência é uma dessas realidades; (iii) logo, a existência pertence ao *ens realissimum* graças a sua possibilidade interna. Esta

pensou ser legítimo intelectualizar a extensão, ignorando-se que as percepções não podem ser dadas aprioristicamente, tomou-se a abstração da matéria, que singulariza as matemáticas, como paradigma do conhecimento claro e distinto. A prova ontológica cartesiana é um caso privilegiado desta passagem da idealidade à existência, e, ao recusá-la, Kant reabre o problema da conveniência entre a razão e os sentidos, que Descartes resolvera de forma expeditiva ao enxergar na precisão das matemáticas o melhor motivo para estender sua evidência à inteira sabedoria humana<sup>39</sup>.

Compreende-se, assim, que o *intelectualismo* contra o qual Kant propõe uma disciplina inclua tanto Leibniz, quanto Descartes – disciplina esta que, enunciada pela primeira vez em 1762, permanecerá, em suas diretrizes, a mesma na Crítica da razão pura<sup>40</sup>. Assim, a peculiaridade do conhecimento das entidades matemáticas, capaz de progredir por *definições* do conceito arbitrariamente pensado, deve-se ao fato de que “eu mesmo o formei deliberadamente sem que me tivesse sido dado nem pela natureza do entendimento puro nem pela experiência; o que não posso dizer é que por seu intermédio eu tenha definido um verdadeiro objeto” (KrV: B 757). Nos termos de 1762: na matemática, “o conceito que defino não é dado antes da definição, mas surge primeiramente através dela” (Deutl: II 276 trad. LC); a própria definição, por isso, não é aí obtida pela análise de um conceito dado, “mas por conjunção arbitrária um objeto, cujo pensamento primeiramente se torna possível justamente através disto” (Deutl: II 280 trad. LC). Já com as definições da filosofia, o ponto de partida é o conceito de uma coisa, dado,

---

interpretação do argumento como silogismo faz Kant assimilar o intuicionismo cartesiano ao formalismo de matriz leibniziana, o que, em certa medida, era comum.

<sup>39</sup> Cf. Y. Belaval, Leibniz, critique de Descartes. Paris: Gallimard, 1960, p. 48.

porém, de modo confuso ou indeterminado; é preciso “desmembrá-lo, comparar em todos os casos as notas características separadas com o conceito dado, e tornar minucioso e determinado esse pensamento abstrato.” (Deutl.: II 276 trad. LC). Isso porque “jamais posso estar seguro que a representação clara de um conceito dado (ainda que confusamente) foi minuciosamente desenvolvida a não ser que eu saiba que a dita representação é adequada ao objeto”, o que torna “a minuciosidade da análise de meu conceito <...> sempre duvidosa” (KrV: B 757)<sup>41</sup>. Convergem também as implicações tiradas daí por Kant em 1762 e 1781. Em primeiro lugar, a Filosofia não deve “iniciar com as definições” (KrV: B 758), mas sim “desmembrar conceitos que são dados confusamente, torná-los minuciosos e determinados” (Deutl. II 278 trad. LC). Além disso, e pelos mesmos motivos, a filosofia mostra-se incapaz de obter o mesmo tipo de certeza que a matemática: esta dispõe de uma evidência axiomática, “evidência que os princípios filosóficos, por mais certos que sejam, jamais podem pretender” (KrV: B 761), visto que a certeza matemática “é mais fácil e participa mais da intuição” do que a certeza filosófica (Deutl.: II 296 trad. LC). Em terceiro lugar, é preciso que nos convençamos de que só a demonstração matemática é apodíctica, “na medida em que é intuitiva” (KrV: B 762); na filosofia, em contrapartida, “é necessário representar o universal *in abstracto*” (Deutl.: II 279; trad. LC; cf. KrV: B 762-763). A todas estas regras, subjaz a exigência de procedermos a uma dupla distinção: de um lado, entre *forma* e *matéria* do conhecimento, de outro, entre metafísica e matemática. Ora, que mais revela a convergência da Investigação sobre a evidência com a

---

<sup>40</sup> Para o exame minucioso deste paralelismo e de seus limites, cf. Luciano N. Codato, Origens da reflexão transcendental – Dois Ensaio sobre Kant. Dissertação de Mestrado, São Paulo, 1997 (mimeo.). pp. 30-103.

<sup>41</sup> “(...) as definições filosóficas são unicamente exposições de conceitos dados, ao passo que as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente forjados pelo entendimento; enquanto as primeiras só são obtidas analiticamente através de um trabalho de desmembramento (cuja completude não é apodícticamente certa), as últimas são constituídas sinteticamente” (KrV: B 758)

*Disciplina* de 1781, senão que a insistência da Crítica em singularizar a metafísica nos termos de um conhecimento que *exige uma dedução* retoma, no quadro da revolução copernicana em filosofia, a constatação antiga de um equívoco especulativo que, para Kant, informa o pensamento moderno? Por sua vez, como se depreende da articulação interna das doutrinas da Crítica, esta referência ao idealismo dogmático não é meramente negativa: ela constitui um elemento decisivo para a apresentação do *idealismo transcendental* como sinônimo do *realismo empírico*. Ora, também em 1762, a crítica à Aparência lógica possui uma contrapartida positiva, e assim, embora, na Investigação sobre a evidência, Kant insista sobre o fato de que a metafísica *não deve* partir de definições, *não procede* sinteticamente e *não é* capaz de uma evidência axiomática, a este intuito disciplinar subjaz uma doutrina da experiência, perceptível tão logo nos perguntemos pelas conseqüências da instituição da análise como procedimento característico da filosofia. Com efeito, porque a distinção do conhecimento filosófico depende do desmembramento de conceitos dados, deparamo-nos com um conjunto de “conceitos irresolúveis, que assim serão em si e por si mesmos ou por nós” (Deutl: II 280 trad. LC) – isto é, com uma diversidade de “conceitos elementares” <*Elementarbegriffe*> que, se de um lado dificultam a resolução completa dos conceitos metafísicos, tornam-na indispensável: só assim, transpomos o plano circunscrito e limitado dos “princípios formais” da identidade e da contradição, rumo aos “primeiros princípios materiais da razão humana <*die ersten materiale Grundsätze der menschlichen Vernunft*>” (Deutl: II 295 trad. LC), que se encontram na base de toda definição possível. Daí porque, na Investigação sobre a evidência, Kant defina como principal tarefa da filosofia o recenseamento de tais princípios. Dessa maneira, o que irá motivar adiante o tema da dedução transcendental – a saber, a *indeterminação*

intrínseca dos conceitos mobilizados nas sínteses dinâmicas – aparece prefigurado em 1762 nos termos da investigação dos conceitos elementares do conhecimento humano<sup>42</sup>, através dos quais, abandonada a solução leibniziana exemplificada por Meier, Kant passa a tematizar o estatuto da ligação das características da *essência real* das coisas. Como se depreende disso, o tratamento dispensado à problemática transcendental, que já em 1755 começa a se orientar pela denúncia do idealismo dogmático, recebe um aprofundamento decisivo no início da década de 1760. Ainda que, na linha do wolffianismo, Kant permaneça definindo a metafísica como *filosofia relativa aos primeiros princípios do conhecimento humano* (Deutl: II 283; cf. 292), sua equivalência com a ontologia, vigente na tradição, começa a ser colocada em dúvida. É o que procuraremos mostrar, por meio do exame da inflexão por que passam, neste período, o estatuto dos primeiros princípios do conhecimento e a noção de *possibilidade*.

\* \* \*

Ao longo de seu exemplar da Metaphysica de Baumgarten, que utilizava como compêndio em suas aulas, Kant não cansa de repetir que a existência não é um predicado, que o real é irreduzível à análise lógica, que o negativo não é uma simples privação. Estas conclusões, que exprimem a revisão das teses do wolffianismo levada a cabo por Kant no período que estamos comentando, concorrem todas para a convicção de que, caso não se reportem de algum modo à experiência, nossos conceitos permanecem privados de

---

<sup>42</sup> A *dedução* é mencionada em uma *Reflexão* provavelmente de 1760-1764:

“(Minuciosidade.) A série (agregada) das características coordenadas (conceitos sintéticos, empíricos) é uma linha reta sem fronteiras <*Grenzen*>. (Definição).”

significação. Na Investigação sobre a evidência, a apresentação desta tese é entremeada por referências a Newton, mencionado como aquele que, por ter promovido o apaziguamento das disputas na filosofia da natureza, inspira a investigação do método capaz de obter um consenso análogo na metafísica (Deutl: II 275). Analogia que logo se converte em identidade: “O autêntico método da Metafísica é no fundo idêntico àquele que *Newton* introduziu na Ciência da Natureza, e que foi de tão úteis conseqüências para ela. Deve-se, assim se diz, através de experiências seguras, e em todo caso com o auxílio da Geometria, investigar as regras segundo as quais ocorrem certos fenômenos da natureza. Embora não se entreveja aí a primeira razão nos corpos, contudo é certo que estes agem segundo tais leis, e definem-se os complexos eventos da natureza quando se mostra distintamente como estão contidos sob essas bem-demonstradas regras. Assim também, justamente, na Metafísica: investigai, através de experiências internas seguras, i. e., de uma consciência intuitiva imediata, aquelas notas características que por certo residem no conceito de uma feição universal qualquer, e mesmo que não conheçais a essência inteira da coisa, podeis no entanto dela vos servir seguramente para derivar muito na coisa a partir daí” (Deutl: II 286 trad. LC). Todavia, antes de vermos no fato de que o empreendimento da Investigação sobre a evidência transcorre sob a égide do método experimental indício suficiente da conversão de Kant ao empirismo, convém lembrar que o elogio a Newton inscreve-se naquele movimento de redefinição do estatuto da metafísica, que, embora coincida com o acerto de contas com a vertente intelectualista do racionalismo moderno, pode, em suas linhas gerais, representar mais uma correção de rumo do que uma ruptura. Examinemos, então, a “volta à experiência” proclamada

---

(Solidez.) A série das <características> subordinadas termina *a parte* ante em conceitos irresolúveis <*unaufloßliche*> e é finita (dedução)” (XVI, Rx. 2293; Cf. Logik IX 59, trad. 76).



por Kant no início dos anos 60 a partir da inflexão, promovida pela doutrina dos conceitos elementares, diante da premissa tradicional de que *alguma objetividade* sempre estará pronta a responder pelo inteiro campo do pensável. Quem sabe, por trás das alusões a Newton, não esteja em curso uma alteração substantiva do sentido do *transcendental* que, não obstante, permanecerá sendo um elemento decisivo para a reflexão kantiana.

Relembremos, com este intuito, como, nos *Prolegômenos* à sua *Metaphysica*, Baumgarten define este saber: a metafísica é a "ciência dos princípios primeiros do conhecimento humano"<sup>43</sup>. Imediatamente em seguida, Baumgarten estabelece - em conformidade com a tradição da *Schulmetaphysik* - a relação entre metafísica e as demais ciências racionais: "À metafísica reportam-se a ontologia, a cosmologia, a psicologia e a teologia natural"<sup>44</sup>. Interessa-nos o vínculo entre estas duas definições e a apresentação da ontologia<sup>45</sup>. Ciência dos predicados do ser em geral - e, nesta medida, *metaphysica universalis* -, a ontologia, em razão de sua referência à metafísica, inclui o estudo dos primeiros princípios do conhecimento humano: "Os predicados do ser em geral são os primeiros princípios do conhecimento humano, logo reportam-se à ontologia, §2, e, com razão, à metafísica, §1, 4"<sup>46</sup>. Aludindo aos três primeiros parágrafos de Baumgarten, Kant desenvolve uma longa reflexão - datada por Adickes entre 1762 e 1763 - acerca da subordinação dos elementos do conhecimento humano entre si. Seu ponto de partida é a constatação de que tanto conceitos quanto juízos constituem

---

<sup>43</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*. Halae Maddeburgicae, 1779, in: *Kants Gesammelte Schriften*, vol. XVII, §1.

<sup>44</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op.cit.*, §2.

<sup>45</sup> Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op.cit.*, §§4-6.

<sup>46</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op.cit.*, §5.

fundamentos respectivos de outros conceitos e juízos. "Pode-se chamar os conceitos fundamentais de *notiones fundamentales*, os juízos fundamentais, de *judicitia fundamentalia*. Aqueles conceitos fundamentais, que não pressupõem por sua vez nenhum outro, chamam-se *notiones primitivae* (primeiros conceitos fundamentais); e os juízos desta espécie, *judicia primitiva* (primeiros juízos fundamentais). Algo, entretanto, pode ser considerado como primeiro ou simplesmente *<schlechthin>* ou em relação a outra coisa. Algo é uma *cognitio absolute primitiva*, na medida em que nada, em geral, lhe subjaz como fundamento; ela é, porém, *respective primitiva*, na medida em que não se encontra nos poderes de um sujeito conhecer seus fundamentos, ou na medida em que não esteja de acordo com algum propósito racional *<vernünftiger Absicht>*. (...) Alguns destes conceitos fundamentais podem ser *notiones primitivae* em relação ao todo do entendimento humano, embora, *in sensu absoluto*, possam ser apenas *derivativae*; por exemplo, o simultâneo, o sucessivo *<nach einander sein>*, etc. Pode-se chamar estes últimos *notiones primitivas in sensu subjectivo*; se o são também *in sensu objectivo*, não pode o homem descobrir. Assim também são *judicia in sensu subjectivo prima* para alguns homens, por exemplo, provérbios; ou, para todos, por exemplo o *principium contradictionis*" (Rx. 3709). - Entre o que é primeiro no entendimento humano e o que é primeiro absolutamente, portanto, Kant admite, mesmo para o caso do princípio de contradição, a possibilidade de uma síncope<sup>47</sup> - suficiente para pôr em questão a equivalência, sustentada por Baumgarten, entre ontologia e metafísica. Com efeito, a conversão dos predicados do ser em geral - que, no wolffianismo, cabia à ontologia recensear - nos primeiros princípios do conhecimento humano, ou seja, na metafísica,

---

<sup>47</sup> Cp. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op.cit.*, §7, onde se afirma que o princípio de contradição é *absolute primum*.

torna-se problemática, tão logo se admita, no bojo da separação entre *forma* e *matéria*, a diferença entre fundamento *subjetivo* e *absoluto* do conhecimento. Aqui, um aspecto reforça o outro, pois a revisão da referência de nossos conceitos e juízos às coisas aprofunda aquela consideração negativa, através da qual a indagação pelas condições do conhecimento discursivo agora se desdobra no reexame do vínculo entre *significação* e *experiência*, concebida por Baumgarten a partir da prerrogativa dada aos conceitos ontológicos na explicação dos fenômenos. Kant subverte a explicação. Seu ponto de partida é que conceitos tais como *existência*, *causa* e *oposição* – conceitos, portanto, que não derivam dos princípios de contradição e identidade, mas que, *para nós*, são tão originários quanto eles - tornam a experiência inteligível; ora, admitir que o sentido assim instituído possa não refletir o que sejam as coisas em si mesmas implica, não abrir mão da certeza do conhecimento, mas rever o modelo intelectualista, que, estabelecendo suas condições a partir do paradigma da evidência matemática, nos leva às implicações já apontadas em Meier<sup>48</sup>. “Estamos certos na medida em que reconhecemos <erkennen> que é impossível um conhecimento ser falso” (Deutl.: II 290 trad. LC). Inscrevendo esta afirmação na linha do ataque de Crusius ao wolffianismo, Kant, ao discutir o critério deste reconhecimento, irá priorizar o exame “da natureza de nosso entendimento” (Deutl.: II 293 trad. LC) – e, embora, desde a Investigação sobre a evidência, ele questione a validade do sentimento de convicção <Gefühl der Überzeugung> sobre o qual Crusius funda a verdade dos primeiros princípios materiais do conhecimento (Deutl.: II 295), esta divergência transcorre em um plano no qual já ficou para trás a solução intelectualista, fundada na interpretação do nexos dos princípios racionais para

---

<sup>48</sup> Cf. G. F. Meier, Auszug. op. cit., §161: “Quando, além de determinada, a certeza é tão completa quanto possível, ela é *certeza matemática*”.

com a experiência a partir da relação dos predicados transcendentais com o ser em geral. Por certo, a fim de tematizar os princípios racionais em sua autonomia significativa, não bastará cancelar a coincidência entre o pensável e o absolutamente objetivo; e, visto agora prescindir da mediação da *ontologia generalis*, a identificação - levada adiante por Kant - da metafísica ao index dos *prima cognitionis* parece aproximar esta ciência do projeto de uma descrição da gênese subjetiva de nossas idéias, na linha da investigação de Locke sobre a “origem dos conhecimentos humanos” (XVI, Rx. 1641). Todavia, antes de vermos nisso o protocolo de ingresso de Kant no clube dos ingleses, lembremos que devemos entender o *subjetivo*, aqui, sob um ponto de vista duplo: o da ruptura de Kant com a idéia de objetividade *überhaupt* da filosofia transcendental wolffiana, certamente, mas também o de sua reserva em adotar a solução de Crusius. Tudo leva a crer que a posição de Kant é intermediária, pois a contestação da orientação ontológica da metafísica wolffiana tem por contrapartida uma exigência que permanece irrealizada, a saber: a ciência da razão entrevista com a crítica da Aparência lógica requer uma dedução das regras sob as quais opera nosso entendimento<sup>49</sup>. “A metafísica não é uma filosofia sobre objetos, pois estes só podem ser dados pelos sentidos, mas sobre o sujeito, nomeadamente sobre os princípios racionais. (...) À determinação das fronteiras da razão pertence algo positivo: em primeiro lugar, mostrar a extensão dos conhecimentos racionais, e algo negativo: nomeadamente os limites, e, finalmente, também as qualidades das fronteiras, por assim dizer a figura” (XVII: Rx. 3716)”. Se agora tornou-se necessário estipular as condições sob as quais, por exemplo, o princípio causal adquire sua significação objetiva *ao menos para nós*, nada obriga a transcrever

---

<sup>49</sup> “O entendimento humano, assim como qualquer outra força da natureza, está preso a certas regras” (Deutl: II 291 trad. LC).

este mínimo nos termos de alguma deficiência do entendimento humano diante das coisas como são por si mesmas. Talvez se passe o inverso, e a constatação da finitude seja a melhor oportunidade para apontar, conforme critérios imanentes à racionalidade, a condição da verdade da experiência.

\* \* \*

Vale examinar, com este fim, a maneira como Kant articula a crítica à Aparência lógica com a noção de possibilidade, a partir da qual, feitas as contas, Wolff e Baumgarten estabeleciam a existência de Deus. A referência, aqui, são as páginas da primeira parte de O único fundamento-de-prova da existência de Deus (redigido em 1762 e publicado no ano seguinte), na qual Kant procede a uma prova *a priori* da existência divina. A tese de que a existência não é um predicado, e que, portanto, não se pode concluir pela existência de Deus a partir da idéia que possuímos dele, implica encontrar o fundamento-de-prova de sua existência na "maneira como seu conceito é posto" (EB: II 74); porque a existência é uma posição, entre a possibilidade de algo e sua existência, a passagem não pode se beneficiar da simples determinação dos predicados que pertencem à *noção* da coisa. Reencontramos, aqui, a objeção que Kant lança a Meier nas *Reflexões lógicas*, sendo que, agora, a crítica à prova ontológica tradicional se vê incluída na questão mais abrangente acerca do estatuto de nossas significações, abordada através da correção proposta por Kant ao emprego tradicional do conceito de *possibilidade*. Entre dois predicados contraditórios, apenas um convém àquilo que é possível. É significativo que este princípio, sobre cujo caráter "meramente lógico", como é sabido, Kant chamará a atenção ao examinar o ideal transcendental da razão (KrV, B 599), se encontre enunciado por

Baumgarten na 1<sup>o</sup> Seção de sua ontologia, intitulada “Possibile”<sup>50</sup>; ele reaparece adiante, quando Baumgarten nos apresenta sua compreensão do princípio da determinação completa. “O complexo de todas as determinações possíveis em um ente é sua determinação completa. Donde o ente é ou determinado completamente, ou menos, §10. Aquele é *singular* (indivíduo), este *universal*”<sup>51</sup>. Para Baumgarten, portanto, a universalidade do *ens* reside em sua indeterminação - a passagem à existência sendo concebida como o acréscimo de novas determinações possíveis às determinações do ente universal. Mas, retruca Kant em 1762, esta tese incorre em uma dificuldade insuperável: “Com efeito, a regra da exclusão de um meio termo entre termos contraditórios proíbe esta indeterminação” (EB: II 76). Isto é: do ponto de vista lógico, nada distingue o possível do existente: se, como é o caso, ambos admitem um mesmo grau de determinação, tomar - como faz Baumgarten - o princípio da *omnimoda determinatio* como aplicação reiterada do princípio da determinabilidade equívale a interpretar a diferença entre eles a partir da síncope entre generalidade e individuação. Inverta-se os termos, a origem do mal-entendido se encontra na maneira como se concebe a natureza de nossos conceitos e de suas relações com as coisas, aqui apoiada na premissa segundo a qual a determinação de um ente poderia transcorrer à revelia da relação que ele mantém com o conjunto de todos os *predicados possíveis* das coisas em geral. Na falta de um tal conjunto, todavia, como reivindicar que um conceito qualquer seja possível? “Neste caso, nada pensável é dado; todo possível, porém, é algo que possa ser pensado, e a relação lógica proporcionada pelo princípio de contradição” (EB: II 78). Visto que a comparação lógica das determinações reunidas no sujeito de um juízo opera sobre a posição de um

---

<sup>50</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, op.cit., §§7-18.

<sup>51</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, op.cit., §148.

elemento *material* do pensamento, sem este último não poderíamos sequer enunciar a possibilidade de algo. “Que haja uma possibilidade e nada efetivo <Wirkliches>, é uma contradição, porque, se nada existe, tampouco nada que fosse pensável é dado, e se contradiz aquele que ao mesmo tempo quer que algo seja possível” (*ibid.*).

Como já se depreende por estas linhas, a conclusão de Kant em favor de um fundamento real da possibilidade é o resultado de uma contra-argumentação que visa interlocutores determinados. Frente a Baumgarten, afirma-se que o princípio da determinação completa incide sobre o plano mesmo da possibilidade. Com isso, todavia, é igualmente contestado o emprego wolffiano da noção de possibilidade interna de algo (a compatibilidade lógica de suas determinações), tida, até então, como suficiente para assegurar sua existência possível. Ora, a análise da possibilidade empreendida por Kant mostra que, a permanecer neste plano, não poderíamos sequer nos certificar da significação de nossos conceitos. Admita-se, por exemplo, que o corpo em chamas seja possível tão-somente a partir da constatação de que a reunião de “corpo” e “chamas” é cogitável (possibilidade interna). Entretanto, que o corpo, ele mesmo, seja possível - como sabê-lo? “Porque não podeis apelar à experiência, vós enunciais os *data* que sua possibilidade requer: a extensão, a impenetrabilidade, a força, e assim por diante, e acrescentais não haver entre estes dados nenhum conflito interno. Concedo ainda tudo isso, porém vós deveis me explicar com que direito tomais a extensão como um *datum*. Supondo que este conceito nada signifique, a possibilidade do corpo que tirais daí não passa de uma quimera. Seria absolutamente equivocado, no caso deste *datum*, apelar à experiência, pois se trata de saber precisamente se a possibilidade interna do corpo em

chamas é admissível, mesmo se nada existe” (EB: II 80). O exame da noção de possibilidade interna revela, portanto, que apenas a pressuposição de um fundamento material da própria possibilidade pode assegurar-nos de que, além de não contraditórios, os conceitos primitivos de nossos juízos sejam, também, significativos. “Enquanto confirmeis a possibilidade pelo princípio de contradição, estareis-vos apoiando sobre o que, no objeto, vos é dado como pensável, e considereis apenas a ligação segundo esta regra lógica. Mas, ao fim, quando vos perguntais como esta coisa vos é dada, não podeis senão vos reportar a uma existência” (EB: II 81).

Se, agora, voltarmos-nos um instante para a articulação sob a qual os temas largamente discutidos em O único fundamento se apresentam na Crítica da razão pura, também para este caso seremos forçados a reconhecer que, entre o crítico e o pré-crítico, a distância é menor do que faz crer a terminologia desta classificação. No 3º Capítulo do 2º livro da Dialética transcendental, Kant propõe uma refutação da prova ontológica em que retoma, passo a passo, os argumentos que já empregara, em 1762, contra a “prova cartesiana”. A novidade frente ao O único fundamento fica por conta da prova cosmológica, inteiramente ausente naquele texto. Esta tem por base “a lei natural da causalidade supostamente transcendental, de que todo contingente tem que ter a sua causa que, quando contingente, tem que também possuir por sua vez uma causa, até que a série das causas subordinadas umas às outras termine forçosamente numa causa absolutamente necessária, sem a qual a série não possuiria completude alguma” (KrV: B 633, nota). Esta inferência caracteriza a tese da 4ª antinomia, inteiramente desconhecida por Kant em 1762. Não devemos, entretanto, superestimar a importância desta novidade para o contexto que nos interessa, visto que Kant reduz o *nervus*



*probandi* da prova cosmológica àquele da prova ontológica. “É propriamente só a prova ontológica a partir de puros conceitos que contém toda a força demonstrativa na assim chamada prova cosmológica” (KrV: B 635). Enfim, na 6º seção do capítulo em pauta, também a prova físico-teológica vê seu valor demonstrativo subordinado à possibilidade da prova ontológica: “a prova físico-teológica jamais pode demonstrar sozinha a existência de um ente supremo, mas tem que deixar sempre para a prova ontológica (à qual serve só como introdução) a tarefa de completar esta deficiência” (KrV: B 653). O que não priva a primeira de todo seu poder persuasivo, do qual Kant já dava notícia em 1762, onde, de resto, também lhe negava o estatuto de demonstração, reservado ao *único* fundamento-de-prova. Por sua vez, a demonstração apresentada na 1º parte do texto de 1762 não é sequer mencionada, quando, na Critica, Kant passa em exame as provas tradicionais. Omissão significativa: ao invés de se tornar objeto de uma refutação, a prova de 1762 é mantida em sua estrutura, o que já constitui bom motivo para supormos que, da indicação do fundamento real de toda possibilidade ao ideal da razão pura, assistimos a uma transição que não comporta nenhuma mudança substancial.

Recordemos a Critica: o ideal da razão pura - isto é, o incondicionado da síntese disjuntiva das partes em um sistema (KrV: B 379) - é a idéia transcendental que contém “a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral” (KrV: B 391). A este título, o ideal retoma, embora nos termos de uma ilusão natural da razão, o Deus da teologia dogmática (KrV: B 607-608). O que só é possível à medida em que a Critica atribui a nosso pensamento a forma sob a qual podem ser pensados os objetos dos sentidos; a matéria do pensamento (a realidade no fenômeno), porém, tem

de ser dada, "porque do contrário não poderia de modo algum ser pensada e, por conseguinte, a sua possibilidade não poderia ser representada" (KrV: B 609). Eis reposta, assim, a indagação de Kant em O único fundamento pelos *data* do pensamento. Agora, porém, esta exigência, pela qual continua respondendo o princípio da determinação completa, é qualificada pelas cláusulas da Estética transcendental: "um objeto dos sentidos só pode ser completamente determinado se é comparado com todos os predicados do fenômeno e se é representado afirmativa ou negativamente através deles" (*ibid.*). Desde que a matéria do pensamento seja concebida como a *realidade no fenômeno*, o conjunto dos predicados possíveis, totalidade sob o fundo da qual cada coisa singular é determinada, passa a coincidir com "o conjunto de toda a realidade empírica" (KrV: B 610). Que esta *realitas phaenomena* seja *dada* em um conjunto, assegura-nos o ideal da razão pura, que, como tal, ultrapassa os limites da experiência possível<sup>52</sup>. Daí que o ideal pressupõe aquilo mesmo que a ilusão dialética hipostasia como o tema de toda teologia transcendental. "Com base em uma ilusão natural, consideramos um princípio, que propriamente vale somente para as coisas que são dadas como objetos dos nossos sentidos, como tendo de valer para todas as coisas em geral. Em consequência disso, tomamos o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos, se suprimimos essa limitação, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral" (*ibid.*). Entenda-se: a crítica não descarta o princípio - *que permanecerá válido* - de que serviu o filósofo dogmático, ela desfaz o equívoco de sua aplicação

---

<sup>52</sup> "Essa operação de comparar transcendentemente a coisa com o conjunto de todos os predicados possíveis foge, obviamente, dos limites da possibilidade da experiência, e, por conseguinte, dos quadros no interior dos quais a razão opera cientificamente. A operação supõe, com efeito, uma síntese de todos os predicados que como tal não pode ser experimentada; nunca será possível chegar a essa totalidade partindo de predicados de objetos que estão imersos nas modalidades do tempo" (J.A. Giannotti, Kant e o espaço da história universal",

às coisas em geral. Mas não vimos que, no início da década de 1760, a distinção entre forma e matéria do conhecimento já impunha a Kant reconhecer – no bojo de uma ciência da razão embrionária – que o modo como falamos das coisas não necessariamente coincide com o que elas sejam em si mesmas? Outra vez, o bom acabamento da ciência da razão confirma sua forma incipiente, esta fase do período pré-crítico distando tanto do dogmatismo quanto já o sugeria a reaparição da prova de 1763 no interior da 1ª Crítica.

Mas estas convergências não suprimem o fato de que os desdobramentos da crítica à teologia dogmática sejam discrepantes num e noutro período, e que, a despeito de comportarem premissas comuns, os textos apontem para variantes significativas. Certo, não é exatamente ali onde procede ao levantamento das condições sob as quais conhecemos os objetos que a Crítica inova, visto que, desde o Único fundamento, o ente supremo não é outra coisa senão uma exigência racional para que possamos pensar algo de determinado. Porém, na Crítica, a exposição das fontes do uso dialético do ideal da razão pura nos remete ao "desenvolvimento da Analítica transcendental" (KrV: B 609), vinculando, desse modo, a totalidade das condições do pensamento de objetos em geral com a questão da forma sob a qual objetos se apresentam a nossa intuição sensível. A que tipo de teoria da experiência nos reporta o princípio da determinação completa, quando, como em 1763, não se vislumbra ainda a ciência das formas da intuição? Que algo há de antecipar a função da Estética transcendental, depreende-se do fato de que a recusa da objetividade transcendental de que lançava mão o

wolffianismo, comprometendo Kant com o exame da razão e o delineamento de sua figura, impõe a tarefa de reconsiderar o estatuto do objeto sensível à luz da nova configuração entre significação e experiência.

Vimos que o exame kantiano da explicação wolffiana da existência a partir da simples possibilidade interna se resume, grosso modo, à seguinte objeção: como a coisa, da qual se examina a possibilidade interna, nos é dada? Vejamos porque isso não implica subscrever alguma espécie de premissa sensualista. A objeção endereçada a Wolff e Baumgarten opera no plano da análise das significações, e visa demonstrar que apenas a comparação das determinações de um conceito não é capaz de assegurar que ele não seja quimérico, o princípio de contradição sendo insuficiente para instituir a fronteira que separa uma significação apenas possível de sua insignificância. Ora, frente a uma coisa cujo conceito se encontra em xeque, alega-se o conhecimento que a experiência me oferece dela. Asseguro-me da existência do narval se o tiver visto, ou sido informado por outros que o viram (EB: II 73). Mas, como assinala G. Lebrun, neste caso o possível designa "o complexo de significações que convém a uma coisa dada", não uma essência que precede e aguarda a existência<sup>53</sup>. Resta que a unidade do complexo significativo que subjaz a cada existente é determinada pelo princípio da determinação completa, que inclui sob sua jurisdição, além do efetivo, sua virtual referência ao conjunto de todas as essências. Daí porque a objeção à Aparência lógica tenha por contrapartida a apresentação de um fundamento "de todas as essências das outras coisas e do real de toda a possibilidade" (EB: II 91). Tendo-o em vista, o plano dos efetivos poderá desvelar-se como uma experiência estruturada, cujo princípio reside no *ens originarium*. "Também

no caso de, por intermédio de uma apreciação atenta das propriedades essenciais das coisas que nos são conhecidas por experiência, percebermos, já nas determinações necessárias de sua possibilidade interna, uma unidade na multiplicidade e concordância na disjunção <Wohlgereimtheit in dem Getrennten>, poderemos remontar pela via-de-conhecimento *a posteriori*, a um único princípio de toda a possibilidade, e, por fim, nos encontrar às voltas com o mesmo conceito fundamental do ser absolutamente necessário, do qual havíamos partido inicialmente pela via *a priori*" (EB: II 92). Como se vê, a análise da possibilidade, de onde resultara o fundamento-de-prova da existência do ente supremo, é sucedida por uma consideração da natureza, que chancela a regularidade da experiência através da exigência de unidade operante no plano do pensável. "Uma conveniência tão grande e uma adaptação tão natural suscitam admiração, que dispensa o recurso a uma arte penível e forçada, ao mesmo tempo em que não podem ser imputadas ao acaso; antes, mostram uma unidade residente nas próprias possibilidades, e uma dependência comum das essências de todas as coisas em relação a um único grande fundamento" (EB: II 96-97). Além de residir no ente supremo a condição de unidade da experiência, ele também responde pela afinidade dos eventos naturais, e, dessa mesma maneira, assegura a coerência do território sobre o qual transcorrem as ligações representadas pelos conceitos elementares.

Se a ordem da natureza é uma suposição da razão, e o infinito, "simplesmente admitido como a condição sob a qual o finito tem sentido"<sup>54</sup>, é implausível que o fundamento da diversidade dos possíveis de que aqui nos

---

<sup>53</sup> G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica. op.cit.*, p. 183.

<sup>54</sup> *Ibid.*

fala Kant contradiga aquela outra novidade anti-wolffiana, que vimos residir na idéia gestada por esta mesma época, de que nosso conhecimento pode ser alargado por uma distinção sintética. Começemos por notar que, no que toca a Deus, Kant não parte da antecedência do possível em face do efetivo, como atesta sua recusa do argumento ontológico cartesiano; ao inverso, a realidade é pressuposta pela possibilidade, e necessariamente a precede. Tome-se a versão do cerne da prova de 1763, antecipado na Nova Dilucidatio: “Visto só haver possibilidade quando conceitos <notio> ligados não se contradizem, e que, portanto, o conceito de possibilidade procede de uma comparação; visto, porém, que em toda comparação, é necessário que aquilo que deve ser comparado seja dado, e que, onde nada é dado, não pode ocorrer uma comparação, nem o respectivo conceito de possibilidade; segue-se então disso que nada pode ser representado como possível, se não existisse aquilo que é real em todo conceito possível” (ND: I 395). Entenda-se: toda comparação supõe dado o conjunto das determinações possíveis, que – agora no que toca à questão da síntese – se desdobra na *matéria* sobre a qual opera a consciência na ampliação efetiva de seu conhecimento; nesta medida, o fundamento das essências faz apenas assegurar-me que as características do meu conceito possível, obtido sinteticamente, perfaçam uma unidade e sejam sempre tema de uma limitação. Mas isso mesmo que é pouco para falarmos em teologia dogmática, é muito, quando comparado à posição de Hume. Pois ele não se contentaria com essa suposição, para, diante da articulação das teses kantianas deste período, denunciar aí uma “metafísica da experiência”? Lembremo-nos do ponto de partida do ataque humiano à metafísica – a saber, a análise da origem de nossas idéias, conforme a qual estas sempre podem ser reconduzidas a idéias simples, que, por sua vez, correspondem a impressões igualmente simples. “Quando suspeitarmos, portanto, que um termo filosófico

seja empregado sem qualquer significação ou idéia (o que acontece com muita freqüência), bastará perguntar: *De que impressão deriva essa suposta idéia?*"<sup>55</sup> Este critério, mediante o qual toda significação se torna em princípio aferível, supõe a redução do pensamento à experiência, que, de seu lado, se encontra de antemão qualificada como domínio no qual, ao menos idealmente, deparamo-nos com o rudimento da significação - a impressão simples. Daí que a junção desta última em relações significativas elementares só pode mesmo ficar a encargo de uma instância psicológica, a regra tomando sua força da regularidade que a consciência, desde sempre imersa em suas impressões, termina sendo levada a interpretar como necessidade natural. No caso de Kant, em contrapartida, toda determinação é concebida como o resultado de um processo de comparação, encontrando-se - já no *ens originarium*, isto é, a título de exigência da razão - coordenado com aquilo que ele *não é*. Os complexos existentes que se apresentam à consciência, por isso, não provêm de um ato do espírito que operasse sobre elementos desprovidos, neles mesmos, de toda e qualquer relação, de modo que a pergunta pela legitimidade da síntese aqui cede lugar à tarefa de recondução da linguagem às proposições indemonstráveis, decalque de uma experiência coerente, se não em si, ao menos para nós<sup>56</sup>. Ao contrário de Hume, para quem, ao menos idealmente, a análise redescobre um mundo inarticulado sob as configurações que se apresentam na percepção, Kant postula uma consciência imediata e evidente,

---

<sup>55</sup> D. Hume. *An Enquiry concerning Human Understanding* <1748> in: L. A. Selby-Bigge, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprodução da edição póstuma de 1777. Oxford: Clarendon Press, 1975, tradução L. Vallandro, in: *Os Pensadores*, vol. XXIII, 1973, §17.

<sup>56</sup> Kant assim se reporta à tábua destes juízos fundamentais: "Ela por certo constituiria uma superfície plana, que seria imensa; o principal ofício da Filosofia primeira consiste todavia na investigação dessas verdades fundamentais indemonstráveis, e essas descobertas jamais terão um fim enquanto tal gênero de conhecimento for ampliado. Assim, seja qual for o objeto, aquelas notas características que o entendimento primeira e imediatamente percebe nesse objeto são os *Data* para justamente tantas quantas proposições indemonstráveis, *Data* que constituem também a fundação a partir da qual podem ser encontradas as definições" (*Deutl.*: II 280 trad. LC).

capaz de reconhecer, em um plano elementar, quais determinações são *intrínsecas* à essência real das coisas. O que não deixa de ser surpreendente: embora tenha sido estabelecida, contra o idealismo dogmático, a cisão entre forma e matéria do conhecimento, eis que as coisas, pelo motivo mesmo de sua autonomia de origem face ao pensamento, revelam-se – feitas as devidas mediações – dotadas de inteligibilidade, o mundo podendo então reaparecer cúmplice do trabalho da razão.



## Capítulo 2

### O trocadilho de Herder (1762-1764)

A condição da crítica kantiana da razão, assinala G. Lebrun, residiu no reconhecimento da especificidade da metafísica frente às demais ciências. Sem isso, ou melhor, antes disso, a idéia de um saber negativo, principal característica da conversão da filosofia em uma análise das significações racionais, não poderia se substituir à idéia de uma simples negação do saber, da qual, conforme estas páginas de Lebrun, permanece refém a perspectiva de que partem os textos redigidos por Kant ao longo da década de 1760. Saber negativo e negação do saber, portanto, estão um para o outro assim como o crítico para o pré-crítico, e interpretar a limitação do conhecimento posta em marcha pela Crítica na chave de uma finitude antropológica, resignada a abdicar do que se situa além de nosso entendimento, prossegue Lebrun, equivaleria a introduzir uma experiência humana ali onde a novidade consiste justamente em isentar a filosofia de todo compromisso que não seja o de determinar a verdadeira envergadura da razão. E, afinal, por que explicitá-la nos obrigaria a adotar um viés antropológico, como parece ter se tornado necessário após o nascimento das “ciências humanas”? Conforme essa passagem da interpretação de Lebrun, nisto reside por excelência a atitude pré-crítica: a “resignação à finitude”, presente no desfecho dos Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica (1766), provaria que, por esta época, “Kant permanecia na linhagem de Locke”, não vendo nas disputas

acerca do supra-sensível outra coisa senão um jogo de palavras<sup>1</sup>. Outro será o quadro exibido pela Dialética transcendental: "ao metafísico, Kant não objeta que suas questões são vazias de sentido; ele aceita falar a sua linguagem e é no interior desta que ele demonstra que os problemas levantados são objetivamente insolúveis"<sup>2</sup>. Entre o crítico e o pré-crítico, assim, enxerga-se aqui uma polarização, visto que a descoberta do sentido dos conceitos racionais supõe – e tratar-se-ia de uma condição extemporânea aos textos que estamos comentando - a prévia superação da alternativa segundo a qual a metafísica "é uma ciência teorética ou é nada"<sup>3</sup> – passo que, para Lebrun, transcorre bem depois da primeira metade da década de 1760: "importa muito pouco que Kant tente edificar uma metafísica (período dito 'dogmático') ou que ironize sobre as pretensões dos metafísicos (período dito 'cético)': o que importa é que, nos dois casos, ela é considerada como uma (verdadeira ou falsa) ciência teorética"<sup>4</sup>. Enquanto fosse concebida nestes termos, a metafísica jamais poderia suspeitar do destino que logo adiante iria lhe reservar a Crítica - essencialmente, aquele de uma ciência que já não é mais sinônimo de teoria<sup>5</sup>. Embora, no interior desta ciência inédita, o conhecimento *a priori* da experiência ocupe um lugar considerável, ele está longe de constituir seu principal assunto - e Lebrun não deixa de assinalar porque a leitura positivista do kantismo, procurando resumi-lo a uma teoria da experiência, se arrisca a ressuscitar a metafísica dogmática que Kant pusera sob júdice: uma e outra jamais perceberam que, na verdade, o único tema da

---

<sup>1</sup> G. Lebrun, Kant e o fim da metafísica, op.cit., p. 46.

<sup>2</sup> G. Lebrun, Kant e o fim da metafísica, op.cit., p. 47.

<sup>3</sup> G. Lebrun, Kant e o fim da metafísica, op.cit., p. 49.

<sup>4</sup> Id.ib.

metafísica, como irá mostrar a Crítica, é nossa relação com o supra-sensível<sup>6</sup>. Daí porque a conversão da metafísica, inicialmente vinculada à ontologia, em crítica da razão representar a *conditio sine qua non* do projeto crítico: enquanto fosse referida a um domínio de objetos, a metafísica não poderia se apresentar como ciência das significações racionais, posto ainda encontrar-se orientada pela mesma intenção teórica que caracteriza as ciências positivas.

A questão que se coloca, portanto, é a seguinte: a despeito dos indícios que reunimos para localizar, na década de 1760, a mudança comentada por Lebrun, será que, como quer este passo de sua interpretação, Kant permaneceu preso à linhagem de Locke durante todo o período pré-crítico? Vale evocar, aqui, um testemunho de época. A crer em Herder, pode-se dizer que o Kant de 1762/1763 pensa em inglês, mas isso por ele ser ninguém menos que o *Shaftesbury alemão*<sup>7</sup>. Filiação subscrita por Kant: embora, em seu ensinamento oral sobre filosofia prática no período, Shaftesbury não seja nomeado junto a Hutcheson, em suas aulas não faltam exemplos desta “filosofia cultivada” posta em prática pela tratadística moral britânica, base da comparação estabelecida por Herder. A dívida com esta literatura é manifesta no desfecho da Investigação sobre a evidência, onde, porém, adquire um caráter mais específico. Os trabalhos de “Hutcheson e outros” são

---

<sup>5</sup> “É completamente diferente dizer: não existe metafísica, porque só há teoria no nível da experiência - e dizer: como só há teoria no nível da experiência, a metafísica é uma ciência sem ser uma teoria, logo, é ciência em sentido inédito” (G. Lebrun, Kant e o fim da metafísica, op.cit., p. 50).

<sup>6</sup> G. Lebrun, Kant e o fim da metafísica, op.cit., p. 51.

<sup>7</sup> “Kant é, sem dúvida, um observador social, o filósofo cultivado... O grande e o belo nos homens e nos caracteres humanos, nos temperamentos, as inclinações dos sexos, as virtudes e, enfim, os caracteres nacionais: eis seu mundo, onde ele introduz a fineza de observações até os mais refinados nuances, a fineza das análises até os mais secretos móveis, a fineza das definições até a mais infima singularidade – sem dúvida, um filósofo do sublime e do belo da humanidade! E, nessa filosofia humana, um Shaftesbury da Alemanha” (Herder, Kritische Wälder: Viertes Wäldchen, apud: V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, op. cit., p. 88). Cf. Beck, Early German Philosophy, op.cit., p. 319 e ss.

mencionados na apresentação de duas teses vinculadas entre si: a de que o sentimento moral é a noção central para a compreensão do conceito de obrigação (*Deutl*: II 300); a de que subjaz uma diferença intransponível entre teoria e prática<sup>8</sup>. A referência não é ocasional, o déficit permanecendo ao longo dos anos 60: na “Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765/1766”, Kant reporta-se outra vez aos britânicos, agora aos ensaios de Shaftesbury, Hutcheson e Hume, “que são os que <...> mais longe chegaram na busca dos fundamentos primeiros de toda a moralidade” (*Nachricht*: II 311, trad. 178). É bem verdade que Locke, ele também, é mencionado em duas *Reflexões* datadas entre 1760-1764 – e em ambas, em contraposição a Wolff, dando apoio às afirmações de Lebrun sobre a aproximação de Kant com o autor do *Essay*: por oposição ao *dogmático*, diz Kant, Locke é *crítico* (XVI, Rx. 1636); ao lado da ênfase dada por Wolff à ordem no pensamento, à distinção e às definições, Locke investiga “a origem dos conceitos humanos” (XVI, Rx. 1640). Convém lembrar, porém, que, na *Lógica* de Jäsche, Kant irá qualificar a análise do entendimento humano perseguida por Locke como sendo incompleta e dogmática (*Logik*: IX 32, trad. 49). E que, aprofundando esta observação, a 1ª *Crítica* irá apresentá-lo como o avesso dogmático de Leibniz: aqui, o sensualismo lockeano será condenado como o reverso do equívoco intelectualista, com base em um argumento que, tomando por eixo a separação entre forma e matéria do conhecimento, remonta ao contexto de ruptura representado pelo biênio de 1762-1763<sup>9</sup>. Ao menos adiante, portanto – mas, sublinhemos, essencialmente

---

<sup>8</sup> “Em nossos dias, notadamente, começou-se pela primeira vez a entrever que a faculdade de representar o verdadeiro é o conhecimento, mas aquela de experimentar o bem, o sentimento, e que ambas não devem ser confundidas” (*Deutl*: II 299, trad. LC).

<sup>9</sup> “Leibniz intelectualizou os fenômenos, assim como Locke sensualizou todos os conceitos do entendimento” (*KrV*: B 327). Esta oposição retoma criticamente uma classificação antiga, que, na década de 1760, evoca

por razões de que Kant já dispõe em nosso período – Locke será visto como sendo igualmente refém da cumplicidade entre *teoria e ilusão*, subjacente à idéia tradicional de sistema, visto proceder a uma análise de nossas representações que ignora a verdadeira origem de nossos conceitos (KrV: B 324). Prosseguindo no exame destes desdobramentos, notemos que também a tratadística moral britânica será objeto de uma censura nos textos críticos. Pretender fundar o princípio da moralidade no sentimento moral, dirá Kant na Fundamentação da metafísica dos costumes, é o mesmo que derivá-lo “da *constituição particular da natureza humana*”, o que implica condicioná-lo e, nesta medida, negar-lhe a necessidade objetiva exigida por uma lei universal (GdIlg: IV 425, trad. 132-133)<sup>10</sup>. Em vista disso, acrescenta Kant, mesmo o conceito wolffiano da perfeição em geral, a despeito de sua indeterminação, é preferível ao do sentimento moral, pois ao menos retira da sensibilidade e reconduz à razão a questão pela determinação da moralidade (GdIlg: IV 443, trad. 146-147)<sup>11</sup>. Como se depreende disso, o argumento, aqui, recorre ao mesmo esquema aplicado sobre a filosofia especulativa: como no caso da “Anfibologia dos conceitos de reflexão” da 1ª Crítica, também é a exigência de uma tópica o que subjaz à advertência lançada contra o intelectualismo e o sensualismo morais. É o que diz Kant logo no início da Fundamentação,

---

outros nomes: “Epicuro afirmou a diferença essencial entre o sensitivo e o intelectual; ensinou, porém, que somente o sensitivo pode conter verdade, distinção, e se tornar ciência. / Platão afirmou a diferença essencial do sensitivo e do intelectual; ensinou, porém, que somente o intelectual fornece ciência. / Aristóteles afirmou não haver nenhuma diferença essencial entre ambos, que se originam nos sentidos; a razão seria apenas um emprego especial do primeiro. por meio do qual aquele outro poderia tornar-se ciência” (XVI, Rx. 1643).

<sup>10</sup> “Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da *particular constituição da natureza humana* ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada” (GdIlg: IV 442, trad. p. 145).

<sup>11</sup> Na Crítica da razão prática, Kant será ainda mais incisivo: ao contrário da Fundamentação, onde distinguira o princípio da felicidade própria do sentimento moral (GdIlg: IV 442-443, trad. p. 146), este último, dirá agora, não passa de uma versão “mais sutil” do primeiro: “Segundo esse sentido, a consciência da virtude religar-se-

lembrando-nos que, até hoje, na consideração dos motivos de determinação <*Bewegungsgründe*> da vontade, não se atentou “à diferença das suas fontes” (Gdlg: IV 391, trad. 106), o que fez com que se perdesse de vista que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão” (Gdlg: IV 411, trad. 122). Explica-se, assim, o lugar que será reservado ao *sentimento moral* proposto por Hutcheson na classificação apresentada na Crítica da razão prática: sendo material, subjetivo e interno, a tal sentimento jamais poderia convir o título de princípio da moralidade (KpV: V 40, trad. 52)<sup>12</sup>.

E no entanto, a despeito do fato de que, assim como no que toca a Locke, posteriormente Kant venha a levantar sérias objeções contra os moralistas britânicos, há uma razão considerável para afirmar que a contribuição destes últimos, reconhecida no início dos anos 60, não só é decisiva, mas que também permanecerá operante como premissa da *démarche* da Fundamentação e da Crítica da razão prática. Pois a transposição do modelo da tópica transcendental para o domínio moral, condição para que Kant aponte seu desacordo com Hutcheson, supõe já termos reconhecido a diferença entre o domínio especulativo e o domínio prático, a objeção a se tomar o sentimento moral como princípio da moralidade operando sob a aceitação prévia de que a discussão acerca do fundamento da filosofia prática emancipou-se da função atribuída anteriormente à razão teórica em determinar a vontade. Ora, era precisamente isto o que, em 1762, Kant saudava como a

---

ia imediatamente ao contentamento e ao prazer, e a consciência do vício à inquietação da alma e à dor, e tudo se reduziria ao desejo da própria felicidade” (KpV: V 38, trad. p. 51).

<sup>12</sup> Esta objeção à doutrina do sentimento moral encontra-se plenamente formulada nas “Lições de Ética” anotadas por Mrongovius entre 1775-1781, onde sua autoria é atribuída sobretudo a Hutcheson e Shaftesbury (Moralphilosophie: XXVII 1405).

novidade fundamental trazida por “Hutcheson e outros” às *questões de método* sobre as quais versava a Investigação sobre a evidência. Daí porque a recusa ao emprego britânico do sentimento moral, apresentada na década de 1780, ser o melhor comprovante de que a divergência com Hutcheson, por mais importante que seja para compreendermos a posição definitiva de Kant acerca do princípio da moralidade, transcorre sob um acordo de fundo, e mais decisivo, com a tratadística britânica, representado pela convicção de que os aspectos relativos às questões prático-morais não devem ser reconduzidos a uma abordagem teórico-especulativa. Se, advertidos sobre isso, retornarmos ao contexto do início dos anos 60, concederemos ao trocadilho de Herder um alcance inusitado, a sugerir que a dívida de Kant com os britânicos esteve longe de resumir-se ao mero exercício da perspicácia na análise do mundo social, que o autor das Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (1764) passara a mimetizar desde 1762; antes, sua desenvoltura em se fazer observador das relações mundanas revela-se o aspecto de superfície de uma transição fundamental, a saber, o reconhecimento de que a perspectiva prática constitui, ela também, um elemento indispensável para a instituição do caráter sistemático da filosofia - cuja versão escolástica a crítica da Aparência lógica tornara a seu ver indefensável. Nisto parece residir o sentido, tanto do reconhecimento da autonomia da prática frente à teoria, em 1762, quanto do elogio à radicalidade, feito na “Notícia” de 1765-66: ambos os passos indicam que Kant tenha vislumbrado na tratadística moral britânica um viés sobre nossa relação com o supra-sensível que *prescinde da orientação teórica da metafísica*. Neste caso, porém, a fase de transição que estamos comentando adquire um aspecto bem mais radical do que se poderia imaginar à primeira vista. Ao período dito dogmático, não sucederá um outro, “cético” ou “resignado”, mas, em todo caso, sempre fiel ao compromisso ontológico da

metafísica; antes, dir-se-á que o acerto de contas interno com a *Schulmetaphysik* de Wolff e Baumgarten, ao qual se viu progressivamente impellido Kant desde a metade da década de 1750, engendra, com a contribuição do debate britânico, uma consideração inovadora da metafísica especial, que, ao invés de alinhá-lo a Locke, descortina um vínculo possível entre teoria e prática inteiramente inédito à tradição racionalista, posta de lado com a denúncia da Aparência lógica. Com efeito, vimos que, no Único fundamento, *Deus* deixa de ser o correlato objetivo do conceito de perfeição<sup>13</sup> para tornar-se a condição sob a qual as leis da experiência podem ser agrupadas conforme a unidade requerida por seu conhecimento. Esta revisão do significado especulativo da teologia racional, ao privá-la de sua reivindicação ontológica, bastará para interpretar as incursões da razão especulativa no terreno teológico como tentativas fadadas ao fracasso. Mas isso não é tudo: graças a uma consideração de outra ordem, capaz de subsumir o exame da metafísica ao questionamento da competência da razão em todos os seus usos, as incursões dogmáticas – as “sutilezas da Escola”- revelar-se-ão também como figuras de um discurso que termina por elidir a verdadeira significação prática do *ens realissimum*. Sabemos como Kant irá proferir-se sobre este ponto na década de 1780: a outra face do equívoco especulativo veiculado pelo dogmatismo é uma ideologia da razão, que adultera interesses por referência aos quais a crítica da tradição irá qualificar-se como *esclarecimento*. Ora, se aventávamos que esta equação entre dogmatismo e prejuízo prático - que possibilitará um discurso negativo capaz de comentar *de fora* a desventura especulativa da razão, para, em seguida, instituir os parâmetros de nossa relação legítima com o supra-sensível – deve ter sua

---

<sup>13</sup> Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 811.



gênese buscada na década de 60, é porque o momento que estamos comentando nos parece ser decisivo. Ele assinala a ocasião na qual o território prático se desgarrar do continente especulativo e passa a ser medido pelo alcance da razão em determinar a virtude, sem que, para nos assegurarmos da ordem na qual se inscreve a ação humana, seja preciso recorrer à caução metafísica representada pela certeza especulativa da existência de Deus, até ali sob incumbência da prova ontológica. Isto é decorrência daquilo: a ulterior apresentação da dupla utilidade (negativa e positiva, especulativa e prática) da limitação do saber, sendo uma maneira de afirmar a autonomia da moral e da religião face às incursões tradicionais da teoria, começa quando Deus, já reduzido a uma exigência especulativa da razão em sua progressão empírica – “limites em geral só são possíveis mediante o ilimitado”, diz Kant entre 1764 e 1766; mas então, o ilimitado não é senão a condição de possibilidade de toda limitação (XVII, Rx. 3811)<sup>14</sup> -, passa igualmente a admitir uma significação positiva que dispensa toda contrapartida teórica. “O conhecimento das propriedades de Deus em relação ao <conhecimento> moral é dogmático e positivo, em relação ao <conhecimento> teórico, crítico e negativo. O mais importante é que não erremos. Logo, o conhecimento teórico de que precisamos é muito simples” (XVII, Rx. 3818). Ora, desde que o conhecimento moral não dependa do êxito teórico da razão, condensar sua trajetória especulativa *neste erro* que se quer evitar será o mesmo que fazer do reexame das significações especulativas a ocasião na qual elas terão restituído seu alcance prático, tal como mostram exaustivamente os textos da década de 1780. “Quando mostramos a insuficiência da prova especulativa, com isso não negamos a existência de Deus, mas damos vez à prova prática” (Danziger

---

<sup>14</sup> Cf. G. Lebrun, Kant e o fim da metafísica, op.cit., p. 182.

Rationaltheologie: XXVIII 1246) – o que, de maneira nenhuma, se resume a restabelecer, no plano prático, o privilégio de que gozava a teologia no dogmatismo: “sob esta perspectiva <auf solche Weise>, o conceito moral de Deus é absolutamente necessário, caso não devamos tomar suas leis por uma quimera; mas ela não procede do conceito de Deus; inversamente, o conceito de Deus, e aliás seu conceito inteiramente determinado, tem origem na moral” (Danziger Rationaltheologie: XXVIII 1283). Vejamos, então, em que medida esta conversão do tema da metafísica especial em um conceito cuja significação é determinada praticamente remonta ao início dos anos 60 – especificamente, ao momento em que Kant era visto por seus estudantes como o Shaftesbury alemão.

\* \* \*

É possível recapitular quais tenham sido os momentos decisivos da tratadística moral britânica para Kant a partir das aulas registradas por Herder. Logo no início do manuscrito, Hobbes (contra quem, ao lado de Locke, irá se constituir a reflexão moral britânica que chegará a incluir Hume) é alinhado a Lucrécio e Epicuro, todos avessos à idéia de que, além do amor próprio, possuamos também um sentimento desinteressado e voltado ao interesse comum <ein uneigen-gemeinnütziges Gefühl>” (PPH: XXVII 3). Nisto, foram seguidos “pela maioria dos alemães”, em função das virtudes formais desse sistema: “porque é belo derivar tudo de um princípio” (*ibid.*). Esta exigência formal é criticada por se sobrepor ao que efetivamente qualifica como boas as ações livres: estas, afirma Kant, “possuem uma beleza <bonität> a ser avaliada, não conforme o efeito, mas conforme o (livre) propósito <Absicht>” (PPH: XXVII 4). Contra o que professam os partidários

do egoísmo, a existência do sentimento moral – isto é, “o prazer imediato diante de ações livres” (*ibid.*) –, na condição de “fundamento da consciência”, permite-nos dissociar o valor das ações dos benefícios próprios que possam acarretar, dando margem a uma investigação da moralidade cujas fontes não admitirão o cálculo em vista do qual o agente determina sua conduta (PPH: XXVII 6). Desse modo, é a natureza da obrigação o que se vê reposta como problema para o qual as doutrinas do egoísmo não ofereceram soluções adequadas. No ensinamento oral kantiano, esta polêmica está na origem da demarcação do âmbito da moralidade: a coerção moral não se confunde com a coerção física (PPH: XXVII 6-7), a obrigação jurídica não recobre a obrigação moral - nem o direito natural, a ética (PPH: XXVII 8) -, a obediência à vontade de Deus supõe a prévia conformação entre arbítrio divino e moralidade (PPH: XXVII 10). Estas distinções possuirão, todas elas, uma história promissora no interior da filosofia prática de Kant; interessa-nos examinar em que medida, desde o momento de sua irrupção, elas qualificam a conduta moral como aquela em que o agente se relaciona, sem mediações especulativas, com o supra-sensível.

Em primeiro lugar, a idéia de que o sentimento é produzido pelo fim visado pela ação faz com que, ali onde a norma é externa à motivação do agente, a conduta seja *moralmente* nula, posto contradizer a imediatez do sentimento moral. “A perfeição moral é moral como fim <Zweck>, e não como meio: mesmo assim, ela nos comove e nos regozija, não mediante a referência ao efeito, antes, imediatamente em si: - Mediante a qualidade do efeito a ação tampouco é aferida, e sim, mediante o propósito” (PPH: XXVII 13). Mesmo a obediência ao comando de Deus, na qual Baumgarten apoia a obrigação, desde que visada como *efeito*, não será moral, pois, se a

modalidade da determinação da vontade não é necessária, provindo antes de um cálculo onde somente os meios são determinados em vista de fins contingentes, o próprio comando será arbitrário: “a obrigação para com Deus (religião) não reside apenas em uma necessidade prática de servir a Deus, como um meio para determinados fins: - o autor <ie., Baumgarten>, porém, considera o mediato para com Deus antes de considerar o bem imediato: - Mas porque a obrigação devia apenas definir ações moralmente boas, imediatamente enquanto fins, para com Deus: Ajo conforme a vontade de Deus, porque ele ligou o melhor para mim com o melhor para os outros, assim Deus está a salvo: - isso consiste tão somente na relação prática de um egoísta” (PPH: XXVII 18). Como se depreende daí, a polêmica contra o egoísmo acerca da natureza da obrigação desdobra-se na revisão da relação entre Deus e os homens; e isso, de modo que a religião se vê subsumida à *cognitio practica*<sup>15</sup>, outra maneira de dizer que a interpretação da vontade de Deus transcorre a partir da determinação da natureza do dever.

Notemos que esta intersecção entre moral e religião constitui um elemento central da reflexão moral britânica posta em marcha pela escola platônica de Cambrigde<sup>16</sup>. Contra o calvinismo e o puritanismo, era preciso denunciar o equívoco de considerar a religião “*uma obediência constrangida e forçada aos comandos de Deus*”, destituindo nossa relação com ele “de vida interna e amor”<sup>17</sup>. Em uma das notas de Herder, este matiz teológico da questão em pauta é explícito: “A polêmica entre Reformados e Luteranos

---

<sup>15</sup> “Religio est cognitio practica relationis moralis entis creati ad voluntatem Dei” (PPH: XXVII 17).

<sup>16</sup> Platônicos de Cambrigde - Benjamin Whichcote, Henry More e John Smith.

<sup>17</sup> John Smith, “The Excellency and Nobleness of True Religion”, cit. in: E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England* <1932>. Thomas Nelson and Sons, 1953, p. 163

acerca do arbítrio divino e do decreto absoluto funda-se nisto, que a moral também tem de estar em Deus; e, se a moralidade não for pressuposta, desaparece inclusive todo conceito do arbítrio divino. <...> Que medonho, porém, um Deus desprovido de moralidade” (PPH: XXVII 10). É bem possível que estas palavras sejam apenas reflexo de um debate que foi, feitas as contas, europeu; talvez, por esta época, Kant já tivesse lido O verdadeiro sistema intelectual do universo (1678), de R. Cudworth<sup>18</sup>. No plano inicial, esta obra comportaria três livros, o primeiro dos quais (e o único publicado em vida) ocupa-se da refutação do ateísmo. Uma versão resumida do que seria o segundo livro – onde se mostraria que o fundamento da moralidade reside, não na vontade arbitrária de Deus, mas em sua natureza – apareceu pela primeira vez em 1731, com o nome de Tratado sobre a moralidade eterna e imutável (redigido, provavelmente, antes de 1688). Aqui, o mesmo equívoco acerca da natureza da moralidade atribuído ao calvinismo e ao puritanismo é estendido aos partidários da lei positiva – entenda-se, ao mesmo Hobbes mencionado logo de início por Kant, nas aulas registradas por Herder: “Qualquer que fosse a verdadeira opinião desses filósofos, que afirmam que justiça e injustiça decorrem apenas da lei e não da natureza (...), é certo que diversos teólogos modernos se contentaram não apenas seriamente, mas igualmente com muito zelo, em sustentar que nada é absoluta, intrínseca e naturalmente bom e mal, justo e injusto, anteriormente a algum comando ou proibição positivos de Deus”<sup>19</sup>. Porém, acresce Cudworth, Deus, embora causa eficiente suprema de todas as coisas, “não é, todavia, causa formal de nada além de si mesmo, <...>

---

<sup>18</sup> No manuscrito sobre a religião racional de Danzig (DRTh: XXVIII 1297), datado da década de 1780, registra-se uma referência de Kant à edição latina da obra de Cudworth (Systema intellectuale huius universi, Iena, 1733).

<sup>19</sup> R. Cudworth, A Treatise concerning eternal and immutable morality, in: D. D. Raphael (ed.), British Moralists: 1650-1800. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991, vol. I, p. 106.

e, portanto, não pode suprir a causa formal, ou natureza, da justiça ou injustiça, da honestidade ou desonestidade"<sup>20</sup>. A consequência disto é que a obrigatoriedade das ações tampouco poderá ser compreendida a partir da instituição *arbitrária* de uma norma: "se considerarmos isso com atenção, descobriremos que, até nos comandos positivos, a simples vontade não faz a coisa comandada justa ou obrigatória, ou gera ou cria qualquer obrigação à obediência; antes, é a justiça natural ou equidade, o que confere a alguém o direito ou autoridade de comandar, e gera no outro o dever e a obrigação à obediência"<sup>21</sup>. É a "natureza das coisas", portanto, o que instaura o poder normativo – cláusula que também se aplica à força obrigante dos comandos de Deus, cujo arbítrio não dispõe, ele tampouco, de nenhuma precedência sobre "as naturezas do bem e do mal, do justo e do injusto, existindo realmente no mundo"<sup>22</sup>. A rigor, a autoridade de Deus seria desprovida de fundamento, caso não dispuséssemos de uma conformação moral capaz de motivar a ação, e, com isso, outorgar inteligibilidade à obrigação – se não pudéssemos, como diz Cudworth, identificar em operação "a natureza intelectual daquele que é comandado"<sup>23</sup>. "Caso não houvesse justiça natural, isto é, se a natureza racional ou intelectual fosse em si mesma indeterminada e desobrigada a tudo, e, desse modo, destituída de toda moralidade, nada poderia ser feito de moralmente bom ou mal, obrigatório ou ilícito, nem qualquer obrigação moral poderia ser originada por qualquer comando ou vontade que fosse"<sup>24</sup>. A

---

<sup>20</sup> R. Cudworth, *A Treatise*, in: D.Raphael (ed.), *British Moralists*, *op.cit.*, vol. I, p. 107. Do contrário, argumenta Cudworth, prescindiríamos do próprio princípio de contradição, as coisas podendo ser (pelo absoluta arbitrariedade da vontade de Deus) *o que elas não são*: "pois uma essência arbitrária é um ser sem qualquer natureza, uma contradição, e, portanto, uma não-entidade" (*ibid.*).

<sup>21</sup> R. Cudworth, *A Treatise*, in: D.Raphael (ed.), *British Moralists*, *op.cit.*, vol. I, p. 108.

<sup>22</sup> R. Cudworth, *A Treatise*, in: D.Raphael (ed.), *British Moralists*, *op.cit.*, vol. I, p. 109.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> R. Cudworth, *A Treatise*, in: D.Raphael (ed.), *British Moralists*, *op.cit.*, vol. I, p. 112. Em um livro recente, S. Darwall - ao qual deve muito a inteira apresentação inicial deste capítulo - evoca esta passagem para tirar

mesma tese é retomada por Kant na Filosofia Prática de Herder, servindo agora a um propósito adicional, o de apontar a diferença entre *obediência política* e *obrigação moral*: “Supondo que eu conhecesse o arbítrio divino, de onde procede a necessidade de que devo: se já não derivo da natureza das coisas a obrigatoriedade – Deus quer, porque devo – ele castigará: - neste caso, isso é prejudicial, <e> não, em si mesmo, imoral: assim obedece-se aos déspotas – isso não consiste em nenhum pecado estrito, e sim em imprudência política – e por que Deus quer? Por que ele pune: porque estou obrigado a tanto, não porque ele tem o poder para punir” (PPH: XXVII 9).

Com efeito, desde que se admita que o princípio da obrigação compreende a determinação imediata da vontade do agente pelo dever, toda obediência requerida por um fim em si mesmo externo à vontade possuirá, do ponto de vista moral, uma origem contingente. Daí porque, ao distinguir direito e ética - e, correlativamente, deveres <*Schuldigkeiten*> e obrigações <*Verbindlichkeiten*>, ou, finalmente, deveres externos e deveres internos <*äußerliche/innerliche Pflichten*> (PPH: XXVII 13) –, o ensinamento oral kantiano convirja com a constatação, feita por Cudworth, de que voluntarismo teológico e positivismo jurídico são cúmplices do mal-entendido acerca das condições impostas por uma ação normativa. Se antecipávamos que a tratadística moral britânica dissociou-se de Locke, a razão disso é que, no bojo desta discussão, se encontra também em pauta o estatuto do acordo requerido pela vida social: a conduta pública, ao fim e ao cabo, poderá realmente

---

as seguintes conclusões: (i) Cudworth faz do poder de obrigar um elemento essencial da moralidade; (ii) o poder da moralidade em obrigar inclui seu poder de motivar ou determinar o agente; logo, (iii) a moralidade depende de a natureza "racional ou intelectual" possuir dentro de si uma fonte de motivação - ou seja, "de a razão ser genuinamente prática" (S. Darwall, The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640/1740. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 120).

prescindir do Leviatã? O ponto, como se poderia pensar, não se restringe a Hobbes: por considerar esta mesma suposição extemporânea, Locke havia desqualificado a razão alegada pelos "Antigos" ao cumprimento dos pactos, conforme a qual "seria desonesto, abaixo da dignidade humana, e contrário à virtude, a maior perfeição da natureza humana, proceder de outro modo"<sup>25</sup>. Pois, argumentava Locke, embora todos os homens busquem a felicidade, eles não o fazem da mesma maneira: "os filósofos da antigüidade inquiriram em vão se o *summum bonum* consistia em bens <riches>, ou prazeres <delights> corporais, ou em virtude, ou contemplação", visto que o agrado não depende das coisas mesmas, "mas do que é agradável a este ou aquele paladar particular, no que há uma enorme variedade"<sup>26</sup>. Daí que, sem a antevidência da felicidade ou miséria reservada aos homens no além segundo sua conduta neste mundo<sup>27</sup>, a convergência dos interesses particulares em torno do consenso requerido pela sociabilidade estaria irremediavelmente comprometida. Incapaz de impor-se aos homens se não fosse previamente sancionada por Deus<sup>28</sup>, a lei natural, abandonada a si mesma, exigiria *de toda a comunidade* um engajamento racional sobre o qual Locke se mostrava francamente cético. Expectativa que, retrospectivamente, aparece como sintoma de uma transição: antes que fosse elaborada a noção de autonomia moral, de que outra maneira a noção moderna de razão, já emancipada das premissas cosmológicas que indicavam ao homem seu posto no universo, poderia coligar-se à questão da autoridade? Daí a particularidade da posição

---

<sup>25</sup> J. Locke, *Essay concerning Human Understanding* (ed. A. Campbell Fraser, reimpresso in: *Great Books*, Chicago, 1952). I, ii, §5.

<sup>26</sup> J. Locke, *Essay*, *op. cit.*, II, xxi, §56.

<sup>27</sup> J. Locke, *Essay*, *op. cit.*, II, xxi, §62.

<sup>28</sup> Cf. Jorge Filho, E. *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 47 ss., e Darwall, *The British Moralists*, *op. cit.*, p. 41 ss. e p. 109.



de Locke: inexistindo qualquer caução metafísica que assegure de antemão a comunidade de interesses, a racionalidade exige uma adesão - outro modo de dizer que ela tem de ser construída - que, ele ponderava, *pode não ocorrer*; em vista disso, a lei natural se viu subordinada à lei divina, o cristão prosseguindo no cumprimento de seus pactos porque "possui a visão da felicidade e miséria em outra vida"<sup>29</sup>.

Admita-se, ao contrário, que "castigos, sem a pressuposta obrigação, não se realizam" (PPH: XXVII 10) – então a moralidade da ação, antes que imposta *in extremis* pela lei divina, exigirá uma base alheia ao horizonte de sanções dirigidas ao agente - sejam elas mundanas ou supra-terrenas. "A moral é mais universal do que o arbítrio divino" (*ibid.*). O que não implica negar a religião, mas reinterpretá-la: Deus não será objeto de obediência, sem, antes, ter se tornado objeto de amor. Aventamos que, entre a formulação inicial desta tese por J. Smith e a exposição de suas implicações para o problema da obrigação nas aulas assistidas por Herder entre 1762/1764, o elo de ligação poderá ter sido Cudworth. Mesmo que não o tivesse lido diretamente por esta época, Kant terá encontrado vestígios claros do debate em Shaftesbury – que, no 3º Seção da 2ª parte de Os moralistas, defende o *mestre* Cudworth contra a acusação de ateísmo que lhe havia sido feita devido à O verdadeiro sistema intelectual do universo. "Como tornar inteligível o supremo bem, caso se ignore a bondade mesma? Como compreender que a virtude seja digna de recompensa, se se desconhecem seus méritos e

---

<sup>29</sup> J. Locke, Essay, *op.cit.* I, ii, §5. Como se vê, este motivo adicional é decisivo para Locke; daí porque nos pareça problemática a "semelhança" entrevista por R. Polin entre a noção de obrigação em Locke e no Kant crítico (R. Polin, "Indivíduo e comunidade" <1960>, in: Quirino e Souza (orgs.), O pensamento político clássico. São Paulo: TAQ, 1992, pp. 131-164, p. 135). Ora, a diferença de enfoque relevada por Polin possui

excelências? Teremos certamente começado mal, se quisermos provar o mérito pelo favor que se lhe outorga, ou a ordem pela divindade. Isso é o que trata de alterar nosso amigo. Sendo, como é, realista no que toca à virtude, buscará demonstrar que ela é algo em si; que não se trata de nada artificial ou arbitrário, mas de algo real, permita-se-me a expressão, algo que não é constituído a partir de fora, ou que dependa dos costumes, do arbítrio ou do capricho; nem sequer do arbítrio supremo, que de modo algum pode governá-la, pois, sendo necessariamente boa, governa-se por si mesma e permanece sempre de acordo com ele. E mesmo quando tiver se ocupado sobretudo da virtude, mantendo-se, de certo modo, independente da religião, presumo que ele terá de ser, ao fim e ao cabo, tão grande teólogo quanto moralista<sup>30</sup>. - O autogoverno da virtude, interditando fazermos das recompensas ou castigos o que a motiva<sup>31</sup>, passa então a jurisdicionar a idéia de Deus e de bondade, em um argumento dirigido frontalmente contra Locke: "se a religião pretendesse cimentar a vida futura sobre as ruínas da virtude, trairia a causa da Divindade. Estabeleça-se como motivo principal do dever recompensas e castigos, destruir-se-á a religião cristã em particular, e renegar-se-á e comprometer-se-á seu grande princípio - o *amor*"<sup>32</sup>.

Em última análise, portanto, a antinomia entre religião e virtude só pode ser aparente – subsistindo apenas se dermos ouvidos aos que pregam a

---

razões que, como argumentaremos a seguir, Kant encontrou elaboradas no interior da tratadística moral britânica desde o início da década de 1760.

<sup>30</sup> Shaftesbury, *The Moralists*, in: *Characteristics*, *op.cit.*, II, p. 267

<sup>31</sup> Shaftesbury, *The Moralists*, in: *Characteristics*, *op.cit.*, II, p. 272. A mesma página confirma a ascendência de Smith e Cudworth sobre Shaftesbury: "como negar que servir a Deus por coação ou interesse é mercenário? Então não é evidente que o único serviço verdadeiro e generoso é aquele que se presta ao ser supremo, ou a qualquer ser superior, pela estima e pelo amor que se sente pela pessoa a quem se serve, ou pelo sentido do dever, ou gratidão e amor a tudo o que é digno de respeito e gratidão, enquanto bom e amável em si? E qual dano pode se causar à religião com isso?"

corrupção do coração humano<sup>33</sup>. Subjacente à “meditação teológica” de Téocles, a personagem porta-voz de Shaftesbury, revela-se a direção na qual este aprofunda a crítica de Smith e Cudworth à ortodoxia puritana: é para ali onde cabe a decisão sobre o estatuto da satisfação mundana que a revisão da religião termina por impelir a controvérsia com Locke acerca da natureza da obrigação. Admita-se que a satisfação seja inconstante e efêmera, relativa e arbitrária, é preciso que a onipotência divina entre em cena, como o único motivo capaz de incitar nossa adesão à norma inscrita na lei natural. Daí porque Shaftesbury proceda a uma *diairesis* do bem, na qual não são Formas, mas as faculdades morais do agente o que passam a ser visadas. Aproximamos, assim, da questão com que Herder abre suas notas: “não disponho de nada mais do que um sentimento egoísta, ou disponho também de um sentimento desinteressado e voltado ao interesse comum?” (PPH: XXVII 3). Certo, será preciso esperar por Hutcheson para encontrarmos operante a expressão “*moral sense*”<sup>34</sup>. Todavia, na ocasião em que Kant responde à questão formulada por Herder no início de suas anotações, os campos já se encontravam bem definidos – e isso, desde o momento em que a análise da noção de afecção realizada por Shaftesbury permitira contornar a contraposição de princípio entre sanção divina e prazer mundano: “As satisfações puramente espirituais, que só dependem do pensamento, são em demasia refinadas <too refin'd> para que possam ser apreendidas por nossos modernos Epicuros, entregues como estão a prazeres de espécie mais

---

<sup>32</sup> Shaftesbury, *The Moralists*, in: *Characteristics*, *op.cit.*, II, p.279.

<sup>33</sup> Cf. Shaftesbury, *The Moralists*, in: *Characteristics*, *op.cit.*, II, p.255-256. Kant formula o mesmo ponto nos termos de uma exigência: “devo primeiramente abstrair minhas ações do arbítrio de Deus, a fim de reconhecer os bens da vontade divina: - se eu a tiver conhecido de forma suficiente, exata e vívida, então este será o maior fundamento 1) porque o conhecimento como tal é nobre; 2) porque ele oferece a suprema vivacidade <die höchste lebhatigkeit>” (PPH: XXVII 17).

substancial"<sup>35</sup>. Kant supõe a mesma modulação entre as satisfações humanas para apresentar o agente moral como aquele que subscreveu uma disciplina afetiva: “Evidentemente, todo homem requer *partim sensitiva jucunda*: também *partim molesta* para ações *morais*: porque nossos sentimentos morais encontram-se de tal forma soterrados sob o sensível, e porque os móveis sensíveis facilitam à alma decidir-se em seguida a partir de princípios: Aproximaremos-nos do domínio da moral mediante aqueles que ultrapassam o sensível: - Isso estende-se não apenas ao procedimento <lehrart> da ética, mas também da educação e da religião” (PPH: XXVII 15)<sup>36</sup>. Contrapondo à tese de que o prazer constitua sensação homogênea a afirmação de que as afecções humanas são transitivas, e, conseqüentemente, admitem uma hierarquia, Kant compromete-se com o modelo de conduta subjacente à introspecção moral proposta por Shaftesbury: porque refletir sobre as próprias paixões requer julgá-las, discernir o que é são e justo nas afecções humanas *já é decidir-se por agir*<sup>37</sup>.

\* \* \*

Ao permitirem reconstruir as grandes linhas da argumentação presente na tratadística britânica, as notas tomadas por Herder atestam a dívida que Kant contrai com ela, iluminando o desfecho da Investigação sobre a evidência, onde a referência a “Hutcheson e outros” é um tanto lacônica. Além disso, o ensino oral kantiano confirma o que, no texto sobre a evidência, se

---

<sup>34</sup> Cf. F. Hutcheson, An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. Londres: Mindwinter, 1738, p. xv.

<sup>35</sup> Shaftesbury, The Moralists, in: Characteristics, op.cit., II, p.232..

<sup>36</sup> Cf. A. G. Baumgarten, Ethica Philosophica, 1751, §6.

<sup>37</sup> Cf. Shaftesbury, Soliloquy, or Advice to na Author, in: Characteristics, op.cit., vol. I, , p. 297.

encontra meramente sugerido, isto é, que a reformulação do conceito de *obrigação*, entre 1762/1764, dirige-se contra um adversário local - a moral intelectualista de matriz wolffiana. Kant, ao comentar as duas regras principais da ética expostas por Baumgarten - *perfice te vt finem, ut medium*<sup>38</sup> - recorre ao mesmo tipo de objeção que dispensa ao emprego intelectualista do princípio de contradição e do princípio de identidade. "Caso eu deva buscar a perfeição como regra: então esta é o mesmo que 'desejes todas as perfeições', uma proposição subjetiva inteiramente correta, conforme a qual devemos sempre agir; porém, objetivamente, uma proposição vazia: posto ser inteiramente idêntica: - A única regra moral é portanto: *ajas segundo teu sentimento moral!*"(PPH: XXVII 16). Outra vez, o equívoco está em ignorar a distinção entre princípios materiais e formais da razão humana - e o sentimento moral indica precisamente isto, a saber, que o conceito primitivo de obrigação ordena a ação de maneira imediata, sem intervenção do entendimento em tornar distintas as representações do bem. Fosse assim, a vontade seria determinada pela clareza de seu objeto, e o valor moral da ação dependeria da capacidade do agente em distinguir intelectualmente o que contribui à sua perfeição. Assim, embora, evidentemente, o problema da motivação moral se encontrasse na pauta da reflexão wolffiana; ele resolvia-se por meio da premissa de que o arbítrio é sempre determinado pela representação objetiva do melhor, visto pressupor-se que "o conhecimento do bem é um móbil do querer"<sup>39</sup>. Retrocedamos a 1755, encontraremos o próprio Kant comprometido com esta posição. Contra o argumento de Crusius em

<sup>38</sup> A. G. Baumgarten, *Ethica Philosophica*, Halle, 1751, §10.

<sup>39</sup> C. Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen* (1721), § 6, *apud*: E.R. Martins, *Studien zu Kants Freiheitsauffassung*, *op.cit.*, p. 15, o qual, duas páginas adiante, acresce que, para Wolff, "cada ato da vontade possui no conhecimento de uma perfeição sua razão necessária e suficiente" Cf. J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, *op.cit.*, p. 37.

defesa da liberdade de indiferença, Kant argumentava que, apesar das aparências em contrário, toda ação remete a motivos antecedentes - nossos atos sempre dispendo de uma razão anteriormente determinante (ND: I 397, trad. 50). A imputabilidade das ações via-se com isso assegurada, a má conduta explicando-se pelo fato de que a faculdade de desejar inferior guia-se por representações obscuras do bem, ligadas a um prazer meramente sensível<sup>40</sup>. Em última análise, tudo residia em nossa capacidade de tornar claras e distintas as representações do bem - ou seja, da *attentio* requerida pela progressão do querer sensível (ND: I 408), ligado ao apetite inferior, em direção à vontade livre, pautada pelo conhecimento objetivo da perfeição. A definição wolffiana da alma como *vis repraesentativa*<sup>41</sup> de um universo cuja harmonia é preestabelecida por Deus confinava a ação moral à adesão a uma ordem que só a razão, em sua modalidade teórica, podia desvelar ao agente como sendo a melhor possível - e, *por isso*, merecedora de nosso engajamento. Como já assinalava V. Delbos, no fundo "é a função teórica do espírito o que <...> determina e garante o progresso da faculdade de desejar"<sup>42</sup>. É este cálculo que o sentimento moral, coordenado à reformulação do conceito de obrigação, vem excluir do âmbito da moralidade, em uma interdição que engloba tanto o lockeano, quanto o intelectualista - visto ambos terem ignorado que, por ordenar a ação "como imediatamente necessária, e não sob a condição de um certo fim" (Deutl: II 298-299, trad. LC), o fundamento da obrigação impõe que a ação moral tome sua condição de si mesma. Ora, desde

---

<sup>40</sup> Cf. J Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, op.cit, 41.

<sup>41</sup> Cf. *ibid*. Para as dificuldades da inserção da psicologia no quadro geral da filosofia wolffiana, particularmente no que diz respeito às dificuldades que a tese conforme a qual a alma possui uma única faculdade levanta para a distinção entre conhecimento racional e conhecimento histórico, ver L.W. Beck, *German Early Philosophy*, op.cit., pp. 266-269.

<sup>42</sup> Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, op.cit., p. 19.

que não se explique a partir das operações do entendimento ao discernir uma representação, a motivação da ação dispensa-nos de respaldar a determinação da vontade em uma ordem de razões na qual fosse decisiva a certeza metafísica da existência de Deus. "Podemos, também sem pressupor a existência de Deus e seu *arbitrii*, derivar *interne* todas as obrigações? *Responsio*: não só afirmativa, como isso é antes *ex natura rei*, e, em seguida, concluimos sobre o arbítrio de Deus. 1) a partir do arbítrio *diuino* não posso, por mim mesmo, dispor dos conceitos convenientes dos bens <*die gehörigen begriffe der Güte haben*>, caso o conceito do bem moral não fosse pressuposto: de resto, apenas o *arbítrio physice* é bom por Deus. Em suma, o juízo sobre o arbítrio perfeito de Deus supõe a investigação da perfeição *moralis*" (PPH: XXVII 9).

\* \* \*

Subjacente a esta discordância, à primeira vista circunscrita à controvérsia sobre o que realmente motiva à ação, articula-se a inflexão a que Kant irá submeter o conceito mesmo de filosofia, a cuja acepção corrente, prefigurando o que adiante será designado como "dogmatismo", ele irá acrescentar agora o prejuízo da unilateralidade. Para medir com exatidão este passo, ao qual nos reportamos no início deste capítulo, é preciso levar em conta que, a despeito da convergência entre a interdição do voluntarismo teológico moral e a revisão especulativa do conceito de ente supremo (num e noutro caso, a referência ao supra-sensível transcorre à revelia do êxito teórico

da metafísica especial<sup>43</sup>), subsiste entre ambos uma diferença positiva, relativa à maneira como a sensibilidade é requerida conforme a distinção entre princípios formais e materiais pela metafísica e pela moral. Esta diferença é praticamente imperceptível na Investigação sobre a evidência, onde a contrapartida da crítica à Aparência lógica é apresentada na forma de um paralelismo sob os augúrios do método experimental: *assim como* a análise das proposições metafísicas termina ali onde nos deparamos com os primeiros princípios indemonstráveis, *também*, em moral, ela apenas explicita condições do agir pelas quais, todavia, não poderíamos responder, sem pressupor algo análogo ao princípio real de que Kant lança mão, no Ensaio sobre a grandeza negativa, a fim de explicar relações causais observadas na natureza<sup>44</sup>. Sublinhemos, então, em que medida este paralelismo entre metafísica e moral comporta também uma assimetria entre ambas, que será decisiva para o discurso sobre a razão no qual dá indícios de começar a se converter a filosofia a partir de 1762.

Já apontamos que, ao explicitar a dissociação entre forma e matéria do conhecimento, Kant abandona a assimilação corrente entre filosofia e matemática, tornando a investigação sobre a relação entre as representações e as coisas em metafísica a ocasião para refletir tanto sobre os limites da análise, quanto sobre a inteligibilidade subjacente às sínteses da experiência. Daí porque, junto à reabilitação não-objetiva da idéia de necessidade absoluta, Kant passe em revista os demais conceitos da tradição wolffiana, medindo-

---

<sup>43</sup> Atesta esta convergência uma nota de Herder: porque Deus “é o fundamento da possibilidade, então é também o fundamento material (visto nele estarem todos os *data*) das verdades geométricas, e da moralidade – nele também está a própria moralidade, e seu arbítrio, portanto, não é o fundamento” (PPH: XXVII 9/10).

<sup>44</sup> “(...) quando considero uma coisa como a causa de outra, ou quando lhe atribuo o conceito de força, já pensei neste conceito a relação do princípio real com a consequência” (NG: II 203).



lhes o alcance a partir da cisão entre lógico e real. É o que salta aos olhos nas anotações feitas à margem de seu exemplar da *Metaphysica* de Baumgarten entre 1762 e 1766, onde a menção à uma reflexão “crítica” e “negativa” como expediente de reinterpretação do léxico conceitual da tradição é levada adiante pela retomada dos predicados transcendentais, listados por Baumgarten na ontologia geral, visando agora interditar a passagem direta do plano das representações àquele das coisas. “A unidade é condicionada ou incondicionada” (XVII: Rx. 3765) “Toda necessidade é ou lógica ou real. Aquela é conhecida racionalmente, esta, empiricamente” (XVII: Rx. 3767)<sup>45</sup>. Em conformidade com isso, e prolongando as conclusões do texto sobre as grandezas negativas, Kant retoma as considerações sobre a natureza da ligação entre causa e causado, para advertir, contra o emprego abusivo do princípio de razão suficiente, que ela “transcorre ou conforme princípios da razão, ou da sensibilidade” (XVII: Rx. 3716). “Toda ligação do fundamento lógico com a consequência é um juízo afirmativo, no qual o predicado é a consequência e o sujeito, o fundamento. Na ligação real, nunca é assim; embora a consequência possa ser um predicado da causa, não há predicado do fundamento na mesma. A ligação e contradição lógicas podem ser conhecidas analiticamente, e, portanto, racionalmente; as reais, de nenhuma maneira, senão empiricamente” (XVII: Rx. 3756). A sensibilidade, portanto, insurge como condição de preenchimento da significação dos conceitos externa à lógica<sup>46</sup>, e a diferença entre filosofia e matemática, marcada pela oposição entre análise e síntese, recebe do par racional/empírico uma explicação adicional: enquanto, na

---

<sup>45</sup> Ver também XVII: Rx. 3725 e 3900.

<sup>46</sup> “Além do princípio de razão suficiente, vale também isto, que toda *analysis* contém ao avesso a possibilidade de uma *synthesis*. Por isso, em toda série de coisas subordinadas, é preciso haver um primeiro, caso contrário não teria lugar *nenhuma complete synthesis* nem, tampouco, *nenhuma analysis*” (XVII: Rx. 3717).

matemática, a coordenação das partes é concomitante à formalização, e, portanto, a síntese é empírica, na metafísica, a razão antecipa-se à experiência e fornece, *a priori*, a forma sob cujos parâmetros poderão figurar as ligações empíricas entre os objetos. “Na metafísica, os fundamentos do conhecimento precisam ser tomados *a priori*, embora os objetos *a posteriori*. <...> A *analysis* matemática é sempre uma *synthesis* filosófica, só que nela penso o todo antes das partes; se, porém, penso as partes antes do todo, então se trata de uma *synthesis* matemática; toda *synthesis* repousa sobre a coordenação e transcorre mediante o entendimento. A *analysis philosophica*, porém, sobre a subordinação e transcorre mediante a razão. O fundamento não é parte da consequência, nem vice-versa” (XVII, Rx. 3717). Eis a formulação pré-crítica, e ainda precária, da diferença entre *composição* e *conexão*, entre a síntese do múltiplo homogêneo e a do múltiplo heterogêneo, que, na 1ª Crítica, será evocada para assinalar a diferença entre ligações matemáticas e dinâmicas: como é sabido, só estas últimas concernirão “à ligação da *existência* do múltiplo” (KrV: B 201). Ora, a despeito da visível dificuldade de Kant em determinar com precisão o estatuto dos conceitos relativos à existência ao longo dos anos 60, é certo que o conhecimento da experiência já se vê aí reportado a princípios materiais que, presidindo relações sintéticas entre *as coisas*<sup>47</sup>, exprimem o que, num ou noutro passo, chega a ser designado como a *forma* do entendimento. Daí que o recenseamento destas relações lógico-categoriais passe a definir a tarefa da metafísica – e a objeção ao

---

<sup>47</sup> “Todos os *principia* do conhecimento humano são *vel formalia vel materialia*. Aqueles contêm apenas as relações dos conceitos nos juízos: ou a <relação> lógica, ou a <relação> metafísica. Estes <princípios materiais contêm as relações> das coisas, e são sintéticos. (Ou os <princípios> das <relações> analíticas, e chamam-se lógicos e valem para todo entendimento, são objetivos (não, porém, vice-versa); ou os <princípios> das <relações> sintéticas e chamam-se reais, e, porque são afirmados em geral sem os sentidos, são ou princípios da forma do entendimento ou da sensibilidade; no primeiro caso, são princípios apenas

intelectualismo, em lugar de engendrar a resignação ao indeterminado, propicia a chance de por fim conferir unidade a um conhecimento *que se sabe condicionado*. Esta diferença, ainda que por ora exprima mais uma diretriz do que uma doutrina, é decisiva, visto que, por meio dela, a tarefa - negativa e subjetiva - de delinear a figura da razão (XVII: Rx. 3716), de indicar “seus limites e sua determinação particular” (XVII: Rx. 3707), pode incorporar a seu favor a mediação empírica interposta entre a causa real e seu efeito: ao invés de assinalar uma indeterminação que comprometeria a metafísica, por escapar do âmbito da análise, ela passa a ser considerada a *condição de possibilidade* da mudança, da qual a metafísica se incumbe a título de index dos princípios do conhecimento, cujo esteio é, agora, a ciência do sujeito. É o que fica claro pela correção feita por Kant a um aluno que, em 1764, comenta nos seguintes termos a impossibilidade de passarmos do princípio real à consequência sem irmos à experiência: “Não ousou decidir se esta diferença entre fundamentos lógico e real não repousa talvez sobre nossa miopia, quem sabe, se dispuséssemos de um conhecimento tão claro das essências reais, como aquele que possuímos das lógicas, quem sabe se não descobriríamos, então, que esta determinação, graças à qual uma coisa é um fundamento real, perfaz igualmente uma parte de sua essência, e deve estar tão necessariamente nas coisas quanto qualquer consequência lógica em um fundamento lógico. As fraquezas de minhas forças não permitem, aqui, pronunciar tal sentença”. Ao que Kant retorque: “Se a consequência real estivesse contida no fundamento real e, portanto, fosse posta conforme a regra da identidade, então ela lhe seria sempre idêntica. Assim, todas as mudanças são possíveis apenas mediante a referência real dos princípios a suas consequências, e, portanto, os

---

subjetivos. No segundo, são objetivos apenas sob a hipótese da sensibilidade; quando, porém, a hipótese já

fundamentos lógicos não se distinguem do fundamento real em função dos limites de meu conhecimento, mas em si mesmos” (XVII: Rx. 3719). A “Analítica transcendental” da 1ª Crítica irá coroar a tese do caráter normativo dos conceitos face à experiência: como é sabido, aí as categorias do entendimento puro serão apresentadas como formas de síntese da matéria oferecida à sensibilidade e recolhida sob as modalidades do tempo e do espaço. Fazendo o caminho ao revés, poder-se-ia arriscar o palpite: enquanto não fosse reconhecido o caráter ideal do espaço e do tempo, não havia mesmo como a síntese exigida pelo conhecimento da experiência deixar de apresentar-se ambígua no que toca à demarcação recíproca entre forma e matéria, e isso, a despeito da oposição entre elas não só encontrar-se vigente, como também já ser decisiva.

Se agora examinarmos os problemas em torno da reformulação da idéia de *representação* no recém descoberto território prático, encontraremos outro quadro. Começemos por recordar, evocando o desfecho da Investigação sobre a evidência, a que título o sentimento moral é requerido pela obrigação, desde que conceitualizada como uma ação ordenada de maneira imediata. À primeira vista, diz Kant, a necessidade da ação contida no conceito primitivo de *obrigação* é ambígua, significando, ora a necessidade dos meios para se obter um fim qualquer, ora a necessidade do próprio fim. “Devo fazer algo (como um *meio*), se quero alguma coisa (como um *fim*); ou *devo fazer imediatamente* alguma coisa (como um *fim*) e levá-la a efeito”. Dentre os termos desta oposição, formulada mediante a distinção entre *necessitas legalis* e *necessitas problematica*, somente o segundo encontra-se implicado pelo

---

reside no sujeito, são objetivos.” (XVII: Rx. 3747).

conceito de obrigação em sentido estrito: “uma vez que o uso dos meios não possui nenhuma necessidade senão aquela que convém ao fim, são igualmente contingentes, então, todas as ações que a Moral prescreve sob a condição de certos fins, e não podem denominar-se obrigações enquanto não forem subordinadas a um fim necessário em si” (Deutl: II 298, trad. LC). É sabido que Kant irá evocar na década de 1780 esta mesma ausência de mediações para apresentar a moralidade como pairando acima das regras de prudência, subsumidas sob a fórmula do imperativo hipotético: “Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição <*Gesinnung*>, seja qual for o resultado” (Gdlg:. trad. 126)<sup>48</sup>. Ora, assim como na Fundamentação, também entre 1762 e 1764 a exclusão de todo cálculo da ação moral, fazendo desta última a adesão imediata à norma apresentada pela razão, carrega, como contrapartida, a premissa de que a razão seja capaz de determinar por si mesma, e contra as inclinações, a vontade<sup>49</sup>. Daí porque um

---

<sup>48</sup> A antecipação da diferença entre imperativos hipotéticos e categóricos mediante a oposição entre *necessitas legalis* e *necessitas problematica* foi largamente apontada pela literatura secundária. Veja-se, por exemplo, V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, op. cit., p. 91; Vlachos, La pensée politique de Kant, op. cit., p. 41. A novidade aduzida por J. Schmucker (Die Ursprünge der Ethik Kants, op. cit., p. 94) consistiu em mostrar que esta diferença encontra-se formulada em Hutcheson, Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend (tradução alemã: Leipzig, 1762); Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften (tradução alemã: Leipzig, 1760).

<sup>49</sup> Em 1785, Kant reconhece que a pergunta pela possibilidade de “um mandamento absoluto” (Gdlg: IV 420, trad. 129) é irrespondível: “como uma razão pura possa ser prática - explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz” (Gdlg: IV 461, trad. 161). Aquilo que condiciona a categoricidade do imperativo, assim, interdita-nos de oferecer-lhe uma explicação nos moldes da dedução efetuada com os conceitos do entendimento, visto que, enquanto o conceito de uma natureza “é confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência”, a liberdade “é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa” (Gdlg: IV 455, trad. 156). Isto, todavia, não redundava em eximir o imperativo moral das condições impostas pela reformulação da noção de

animal privado de razão não pratique nenhuma virtude e tampouco possua algum vício: como a chama que se apaga pela escassez de ar, e cuja extinção, por isso, não resulta da “supressão <Aufheben> de algo existente, mas da falta do princípio <Grund> que torna possível uma posição <Position>” (NG: II 193), inexistente, nele, a consciência do que *deve ser feito*. “Ele não agiu contra nenhuma lei <Gesetze> interna. Ele não se esforçou <getrieben> por meio de algum sentimento moral interno rumo a uma boa ação <...> Supõe, ao contrário, um homem que não ajuda um semelhante em dificuldade que está a seu alcance. Aqui há, como no coração de todos os homens, a lei positiva do amor ao próximo, que deve ser vencida. Neste caso, para que a omissão seja possível, faz-se necessária uma efetiva ação interior provinda de móbeis <aus Bewegungsursachen>. Este zero é resultado de uma oposição real” (NG: II 183; cf. XIX, Rx. 6586). O sentimento moral, depreende-se disto, entra em cena como instância que torna efetivo para nós o princípio formal da obrigação. Nessa medida, ao invés de assinalar a adesão de Kant ao projeto de “uma fundamentação psicológica da virtude”, como crê Philonenko - que vê nisto, contrariamente ao que argumentamos, o ponto no qual residiria sua dívida para com Shaftesbury e Hutcheson<sup>50</sup> -, o sentimento determina o caso sobre o qual se aplica a norma incondicional imposta pela razão como requisito da moralidade da ação, propiciando, dessa maneira, uma primeira solução ao problema que irá perpassar toda reflexão kantiana – a saber, o da relação entre o universal e o particular –, e que na Critica da razão prática, será respondido mediante a *Típica da faculdade-de-julgar pura prática* (KpV: 67-71, trad. 82-85). “O coração determina o fim” (XIX, Rx. 6577) – diz Kant

---

representação; ao contrário, o caráter absoluto da norma prática constitui uma dificuldade precisamente na medida em que, na ocasião de sua formulação, é preciso afastar a idéia de que ele exprima uma reincidência no postulado clássico de que a representação põe seu objeto ignorando toda e qualquer cláusula estética.

em uma *Reflexão* datada de nosso período, e isso, por oposição às regras da prudência, que “não pressupõem nenhuma inclinação ou sentimento *determinado*, mas tão somente uma determinada relação do entendimento para com os mesmos” (XIX, 6581; grifo nosso). Ora, desde que tenhamos emancipado a obrigação da razão teórica, é preciso que expliquemos como ela nos motiva a agir por si conta própria – e, conforme Kant, ela o faz à medida que o fim apresentado pela razão e particularizado pelo sentimento moral institui o movimento do agente rumo ao que é bom em si mesmo. Neste caso, porém, o valor moral será tanto maior quanto mais o agente, igualmente determinável por paixões sensíveis, se encontrar engajado com o compromisso normativo evocado pela razão. Em função disso, a moralidade não será outra coisa do que nossa progressão rumo a uma norma que, não se fixando em nenhum conteúdo determinado, nos convoca incessantemente a voltarmos-nos para o inteligível a fim de determinar, por referência a ele, nossa condição sensível. “Definir a ética mediante uma *doutrina da virtude* é correto na medida em que a virtude pertence apenas ao foro interno; mas, porque a virtude não anuncia somente ações *moralmente* boas: e sim, uma grande possibilidade do contrário, e, portanto, inclui uma luta interior, este é então um conceito demasiadamente estreito, visto podermos atribuir aos anjos e a Deus ética, não porém virtude (*estritamente*): visto aí tratar-se de santidade, não, porém, de virtude” (PPH: XXVII 13). Este entendimento da perfeição moral como progressão rumo ao valor imposto por uma razão concebida não mais como “substancial”, mas “formal”<sup>51</sup>, permanecerá inalterado até a década de 1780. Na *Lógica*, Kant dirá que o conceito de *virtude* possui, como notas

---

<sup>50</sup> A. Philonenko. *L'œuvre de Kant*, op.cit., p. 44.

<sup>51</sup> Cf. C. Taylor, “Le juste et le bien”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1988, pp. 33-56.

características, além dos conceitos de liberdade e do apego a regras, também “o conceito da superação da força das inclinações, na medida em que entram em conflito com essas regras” (Logik: IX 35, trad. p. 52). E, na Fundamentação, este mesmo conflito será evocado como justificativa para fazer da “imperfeição subjetiva” da vontade humana um aspecto decisivo da moralidade, visto que os imperativos exprimem “a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)” (GdIlg: IV 413, trad. 124). Se de partida o *querer* não coincide com a lei, e, todavia, tampouco pode permanecer sendo determinado pela representação objetiva de uma perfeição, então a lei, no fundo, exprime a síncope de origem entre nossa *condição* e nossa *destinação*, confirmando o que já assinalavam, desde os anos 60, as objeções levantadas por Kant à moral estóica. “Os antigos cometiam o erro de transformar em quimeras seus ideais. Assim os estóicos com o seu sábio, que estava correto enquanto um ideal, mas que, enquanto prescrição efetiva do comportamento humano, é algo disparatado” (XIX, Rx. 6584). “O fato de que um homem jamais agirá adequadamente ao que a idéia pura de virtude contém de modo algum prova algo quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo sobre o valor ou desvalor moral é, não obstante, possível somente através dessa idéia; por conseguinte, ela encontra-se necessariamente a fundamento de toda aproximação <Annäherung> da perfeição moral, por mais distantes que possam manter-nos desta perfeição os obstáculos presentes na natureza humana e não determináveis em seu grau” (KrV: B 372). Também a moral, portanto – e isto, de nosso período em diante, como mostra a ressonância deste passo da 1ª Crítica ao exame a que Kant submete a noção de



virtude nos anos 60 - se torna ocasião para o reconhecimento da finitude<sup>52</sup>, mas devido a um motivo inverso ao que preside o território especulativo: enquanto, neste último, a matéria do conhecimento mostra-se irreduzível à razão pura, exigindo sua autolimitação, no território prático, esta mesma razão fornece sem mediações uma norma que, exigindo a superação da condição sensível, incute no agente condicionado a consciência de sua participação em um mundo inteligível.

\* \* \*

Eis a assimetria a que nos referíamos entre metafísica e moral, subjacente ao paralelismo sugerido entre elas pelo método experimental, e que aparece sendo tanto mais decisiva, quando se leva em conta que sua reformulação nos termos da dupla utilidade - negativa e positiva - da Crítica constituirá a justificativa de sua intervenção sobre a tradição dogmática. “Em seu uso meramente especulativo, a razão pura em sua totalidade não contém um único juízo sequer diretamente derivado de conceitos, pois mediante idéia é incapaz de produzir juízos sintéticos com validade objetiva”; se, portanto, é capaz de erigir princípios, ela o faz sempre “indiretamente mediante referência destes a algo totalmente contingente, a saber, a *experiência possível*” (KrV: B 764-765). Embora, em função disso - e contra o que quis a tradição especulativa -, sejamos obrigados a reconhecer que não há dogmas em

---

<sup>52</sup> “O homem, ser racional, não *quer* sua felicidade, pois sabe que esta felicidade depende, não de si mesmo e de sua decisão moral, mas do curso do mundo sobre o qual não possui nenhuma influência; mas ele não pode se proibir de *desejar* esta felicidade - ele não deve sequer querer proibir-se, sob risco de incidir na soberba do estóico, que se recusa a reconhecer sua natureza *também* finita” (E. Weil, “Histoire et politique”, in: *Problèmes kantians*: Paris: Vrin, 1990, PP. 109-141, p. 113).

metafísica<sup>53</sup>, “ainda assim tem que haver, em algum lugar, uma fonte de conhecimentos positivos pertencentes ao domínio da razão pura” (KrV: B 823). Essa fonte, já a conhecemos. É notável, contudo, que ao apresentar a resposta a esta pergunta na Crítica, Kant qualifique o uso prático da razão mediante conceitos que retomam diretamente a diferença estabelecida por ele em 1762 entre *necessitas legalis* e *necessitas problematica*. Esta última é novamente referida à “doutrina da prudência”, na qual o uso da razão é meramente “regulativo”, ou seja, unicamente incumbido de determinar os meios necessários para atingir fins contingentes. “Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente a priori pela razão e que nos comandassem de maneira absoluta e não empiricamente condicionada, seriam um produto da razão pura” (KrV: B 828).

Não é uma ilusão retrospectiva, portanto, o que nos faz afirmar que, desde nossos textos, Kant se dá conta de que esta mesma razão, da qual começa a se delinear uma ciência subjetiva e negativa, é capaz de um uso dogmático não-especulativo<sup>54</sup>. É isso o que atestam não apenas as notas de Herder, iluminando onde reside a dívida de nosso autor com a tratadística moral britânica, como o que confirma o exame da obrigação a partir dos parâmetros estabelecidos por Kant com a denúncia da Aparência lógica. Isso,

<sup>53</sup> Uma proposição sintética diretamente derivada de conceitos é um *dogma*; inversamente, uma proposição sintética diretamente derivada de conceitos é um *mathema*” (KrV: B 764).

<sup>54</sup> De 1762 à década de 1780, portanto, assistimos à qualificação desta tese – que reincide, como veremos, ao longo dos anos 60. Assim, por exemplo, nesta Reflexão datada por Adickes por volta de 1769, onde é explícito seu vínculo com a separação entre forma e matéria das significações advinda com a crítica da Aparência lógica: “Há sempre síntese, onde o conceito não está dado, mas deve ser feito ou produzido ou extraído. Há sempre análise onde o conceito é dado, mas confusamente. Lá, onde a coisa não me é dada (mediante os sentidos) (e tampouco qualquer conceito): lá eu a penso *per synthesin arbitrariam*. Lá, onde a coisa me é dada (mediante os sentidos) (mas sem conceito): lá eu a penso *per synthesin empiricam*. Lá, onde me é dado o conceito da coisa: *per analysin*. Pode ainda acontecer da coisa mesma ser dada mediante o conceito, como *in moralibus*”(XVI, Rx. 2396).

ao contrário do que quer sugerir uma interpretação como a de Schopenhauer, não significa que o trajeto em relação à Filosofia Crítica incorpore como seu impensado um dogma justificável apenas a título de compromisso com a teologia dogmática. Com efeito, vimos de que maneira a prerrogativa do uso prático da razão diante de seu uso especulativo supõe, de antemão, a separação entre filosofia e matemática; sem isso, o exame da significação moral dos conceitos veiculados pela tradição sobre a qual se posiciona Kant permaneceria sublimada, quer nas formulações teóricas da tradição intelectualista, quer no voluntarismo teológico exemplificado por Locke. Ora, a inscrição da obrigação no quadro aberto pela crítica da Aparência lógica, evidente sobretudo com a idéia de que o sentimento constitui seu princípio material, não se reduz a uma acomodação lexical sem conseqüências. Que se trate de algo muito diferente disso, é o que salta aos olhos, quando se leva em conta que, não fosse o recuo da propedêutica face a uma metafísica em crise, dificilmente haveria maneira de admitir que a moral goza de alguma autonomia diante da decisão sobre a sorte do saber especulativo. Daí a importância da ruptura com o wolffianismo: embora incidindo sobre um único ponto – a saber, a presumida extensão da razão teórico-especulativa –, a convicção de que a sensibilidade constitui condição material de determinação, quer do conhecimento metafísico, quer da vontade moral, manifesta-se pela oposição entre *interdição do logicismo* e *abertura para o âmbito prático*, agora autônomo frente à teoria. É isto o que o paralelismo entre metafísica e moral, na Investigação sobre a evidência, arrisca dissimular, a saber: que a remissão ao “real”, imposta pela análise, possuirá, em cada um dos casos, implicações diferentes sobre os limites a conferir ao próprio discurso filosófico em vias de transformação. E poderia ser de outra forma, se o recuo discursivo frente à metafísica especulativa – sem o que a reflexão kantiana não

poderia afinar-se progressivamente como sua crítica - comporta uma medida de efeito suspensivo que, ao mesmo tempo, chancela o horizonte no interior do qual operam nossas convicções práticas?

\* \* \*

É essa transformação em curso o que, por sua vez, tem de ser levada em conta no cotejo da Filosofia Crítica, sua principal beneficiária, com os idealistas. A fim de examinarmos este ponto, vale a pena retomar brevemente os argumentos de Schelling em 1795, visto que, para instaurar o primeiro princípio de todo nosso saber, ele retoma, em um contexto no qual vige outra idéia de sistema, o privilégio da razão prática anunciado por Kant desde o início dos anos 60. O criticismo acabado, afirma Schelling em Sobre o eu, estabelece definitivamente a unidade entre teoria e prática uma vez que do primeiro princípio - condição de todo nosso saber - depende "toda série do condicionado"<sup>55</sup>, na qual se inscreve o Eu empírico. Este tem por forma a oposição ao Eu puro<sup>56</sup>, e, por isso, seu comentário subordina-se à explicação da oposição *originária* do Não-Eu ao Eu absoluto<sup>57</sup>. A experiência do Eu empírico, determinada por esta oposição inicial<sup>58</sup>, consiste em seu esforço <Streben> em salvaguardar a própria unidade<sup>59</sup>, o que exige dele uma

<sup>55</sup> Vom Ich, §6, SW, op.cit., I, 177.

<sup>56</sup> Vom Ich, §6, SW, op.cit., I, 176

<sup>57</sup> Vom Ich, §8, nota F; §10, notas H e I, SW, op.cit., I, 187.

<sup>58</sup> "Assim o Eu empírico é determinado unicamente pela oposição originária, além da qual não há absolutamente nada. A título de Eu empírico, ele deve portanto sua realidade não a si mesmo, mas unicamente e exclusivamente a sua limitação por um Não-Eu" (Vom Ich, §8, nota F; SW, op.cit., I, 180).

<sup>59</sup> Apenas o Eu absoluto é "puramente e simplesmente unidade" (Vom Ich, §9, SW, op.cit., I, 182) - e unidade entendida, aqui, sem nenhuma referência à multiplicidade. As determinações do Eu puro, ao contrário do Eu empírico, nada devem ao esquematismo transcendental (no caso, à noção de unidade numérica).

atividade sintética exercida temporalmente<sup>60</sup>. Tal atividade singulariza o Eu empírico em relação ao Eu originário sob dois aspectos. Ao contrário da autoposição do absoluto, a representação é representação *de algo*. "O Eu empírico só existe *pela* unidade das representações e *em referência* à ela"<sup>61</sup>. É o que Schelling explicita quando comenta a diferença entre a afirmação absoluta do *eu sou* e a unidade condicionada – entenda-se, empírica- do *eu penso*. "Longe de exprimir uma unidade absoluta, ele <o Eu penso> exprime uma forma de unidade pensável apenas em relação a uma multiplicidade"<sup>62</sup>. A unidade da consciência (e, através disso, Schelling visa Reinhold, que a postulara como princípio do Saber humano) é tributária de uma mediação, por meio da qual a multiplicidade do Não-Eu é conduzida a uma unidade - distinta, por isso, da unidade tética e imediata do primeiro princípio<sup>63</sup>. O caráter *sintético* da apercepção, portanto, testemunha o esforço do Eu empírico em restabelecer a unidade originária do Eu absoluto. "Com efeito, o mais baixo grau de espontaneidade em filosofia teórica já revela, tanto quanto o supremo grau em filosofia prática, a liberdade originária do Eu absoluto"<sup>64</sup>. Nisto reside a conexão entre teoria e prática: toda atividade finita visa, em última análise, pôr fim ao antagonismo próprio à temporalidade<sup>65</sup>. No entanto,

---

<sup>60</sup> Só há esforço no tempo - o que implica, em contrapartida, subtrair as determinações do absoluto da jurisdição do esquematismo transcendental (*Vom Ich*, *SW.*, *op.cit.*, I, 183 ss.).

<sup>61</sup> §8, nota F, *SW.*, I, 180

<sup>62</sup> "Longe de exprimir uma unidade absoluta, ele <o Eu penso> exprime uma forma de unidade pensável apenas em relação a uma multiplicidade" (*Vom Ich*, §15, *SW.*, *op.cit.*, I, 207).

<sup>63</sup> Ao contrário do que ocorre com as verdades objetivas, "acedemos ao Eu apenas pelo Eu, por esta razão que o *Eu* não é nada, absolutamente nada além do Eu pura e simplesmente" (*Vom Ich*, §12, *SW.*, *op.cit.*, I, 193).

<sup>64</sup> *Vom Ich*, §15, *SW.*, *op.cit.*, I, 205.

<sup>65</sup> "É unicamente graças a um *Eu* absoluto, unicamente porque este último é pura e simplesmente posto, que um Não-Eu pode lhe ser oposto; é assim que a filosofia ela mesma se torna possível, pois todo o ofício da filosofia, tanto teórica quanto prática, nada mais é que a solução deste conflito entre o Eu puro e o Eu empiricamente condicionado" (*Vom Ich*, §6, *SW.*, *op.cit.*, I, 176). "Segundo o criticismo, a razão prática deve tender ao restabelecimento <*Wiederherstellung*> do Eu absoluto - segundo o dogmatismo, ela deve tender ao restabelecimento do Não-Eu absoluto" (*Vom Ich*, §9, *SW.*, *op.cit.*, I, 186).

este esforço em produzir sinteticamente a unidade absoluta adquire significados distintos, a partir dos quais Schelling retoma a tese kantiana da assimetria entre razão teórica e razão prática, dando-lhe, contudo, um alcance inusitado. Na medida em que busca salvaguardar sua identidade em meio à mudança engendrada pela oposição do Não-Eu ao absoluto, a consciência de si termina por interpretar como unidade suprema do antagonismo originário o Não-Eu, ao qual indevidamente confere um valor incondicional. Apesar da proibição em identificarmos o primeiro princípio a uma coisa, esta identificação subsiste como marca de origem da razão teórica. Kant já não chegara ao mesmo resultado, ao mostrar que a razão especulativa é naturalmente dialética (KrV, B 354-355)?<sup>66</sup> É, portanto, o caráter sintético (KrV: B 364) e transcendente (KrV: B 383) do procedimento dialético da razão - seu elevar-se "da síntese condicionada, à qual o entendimento se mantém sempre preso, à síntese incondicionada, que ele jamais pode atingir" (KrV: B 390) - que Schelling retoma, quando afirma, em 1795: "O Eu tende, assim, a pôr o Não-Eu porque ele mesmo é posto; noutros termos, ele tende a elevá-lo à incondicionalidade. Esta forma *material* do esforço da razão determina a forma formal no *regressus* silogístico: ambas concorrem para o esforço em vista de proposições téticas. Com efeito, a razão teórica, em seu uso *material*, tende necessariamente a uma proposição *materialmente*-tética, algo que apenas pode se assemelhar à proposição  $\text{Eu} = \text{Eu}$ , e nunca a uma outra que enuncia algo do Não-Eu; é aliás por esta razão que tal esforço conduz necessariamente a contradições. Mas em seu uso formal, ela tende a proposições *formalmente*-téticas que servem de fundamento a toda uma série

---

<sup>66</sup> Schelling emprega o mesmo termo: "Se quiséssemos enunciar algo do Eu tomado como *objeto*, cederíamos seguramente a uma ilusão <*Schein*> dialética" (Vom Ich, §15, observação, SW., op.cit., I, 204).

de epsilogismos"<sup>67</sup>. E, assim como na 1ª Crítica, onde a supressão do uso transcendente da razão em favor de seu uso regulativo é seguido pela afirmação do valor constitutivo das idéias "em tudo o que é prático, ie. no que repousa sobre a liberdade" (KrV, B 371), da mesma maneira o Sobre o eu irá saudar na razão prática uma normatividade menos infeliz do que a do âmbito teórico: "O que era impossível para a razão teórica na medida em que ela era limitada pelo Não-Eu, a razão prática pode agora fazê-lo, ela chega à única proposição absolutamente (isto é, formalmente e materialmente) tética: Eu = Eu"<sup>68</sup>. A separação entre Kant e Schelling origina-se na interpretação desta prerrogativa do aspecto prático da razão: enquanto para o primeiro, ela concede um ponto de vista indispensável para a determinação da nossa conduta no mundo dos fenômenos, o segundo, *além disso*, vê aí o motivo para elevar esta pura atividade a princípio de todo o saber humano, com o subsequente aniquilamento da noção de coisa em si. Não surpreende, portanto, que o idealismo alemão tenha, a um só tempo, reivindicado sua filiação ao kantismo e, todavia, alterado sua compreensão do saber sistemático: visto que as idéias são, não apenas representações, mas principalmente exigências incondicionadas, dir-se-á, sem equívoco, que "Kant é, na filosofia prática, um idealista"<sup>69</sup>; neste caso, porém, por que sê-lo pela metade? Que Kant tenha sido inseqüente em sua interdição do dogmatismo, isso será o indício, então, de certa timidez especulativa: ao invés de subvertê-lo por inteiro, colocando a atividade sintética constituinte, testemunhada pela razão prática, no princípio de toda a filosofia, ele mostrou-se – da descoberta desta questão, em 1762, até a formulação que nos apresenta dele na Crítica - incapaz de

---

<sup>67</sup> Vom Ich, § 16, observação. SW., op.cit., I, 229-230

<sup>68</sup> Vom Ich, § 16, in: SW, op.cit., I, 230.

<sup>69</sup> L. Siep, Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 8.

expurgar inteiramente a exterioridade representada pela coisa em si no interior da nova metafísica.

É fácil perceber como esta objeção perde de vista a gênese interna das teses do kantismo. A reconstrução da trajetória de Kant do ponto em que estamos comentando parece-nos, a este propósito, esclarecedora, visto indicarmos que a síncope entre a significação especulativa e as coisas, advinda com a crítica da Aparência lógica, constitui, do ponto de vista da ciência negativa em vias de consolidação, a premissa para a afirmação de que os temas da metafísica especial dispõem de uma dimensão prática não-especulativa. Ao menos deste ponto de vista, portanto, o que os idealistas viram como arbitrário – a saber, a afirmação do caráter constituinte do uso prático da razão e as hesitações de Kant em torno de seu uso especulativo – aparece como os dois passos de uma única questão, que impõe por tarefa, na polêmica levada a cabo com a tradição dogmática, redefinir o lugar da filosofia a partir do reconhecimento da exigência prática do incondicionado, de um lado, e, de outro, de que não há mais lugar para um saber absoluto. Daí porque dizíamos que, a fim de compreendermos o *sistema*, em Kant, é útil reencontrarmos o intuito polêmico que o anima – cláusula que, para voltarmos a nossa reconstrução de sua trajetória ao longo dos anos 60, exige investigarmos que tipo de sistematicidade comporta a convicção de que compete à filosofia desobstruir temas que sejam legítimos do ponto de vista não-especulativo das versões teóricas oferecidas pelo “dogmatismo”, fixando para a ciência negativa, contra esta instância produtora de antinomias, a tarefa de restaurar a competência natural da razão.



## Capítulo 3

### MORAL E APARÊNCIA (1764/1768)

*“Qual, então, é a espécie de dissimulação permitida, ou melhor, onde reside o meio que separa a falsidade vil da sinceridade que ofende?”*

(Duclos)

Fossemos resumir o que vimos até aqui, diríamos que a dissociação entre *forma e matéria*, explicitada no início dos anos 60, subverte, aos olhos de Kant, a compreensão tradicional do alcance e da formulação apropriados à razão. Este deslocamento, por sua vez, antecipa a exigência de articularmos teoria e prática ao revés do que permitia o conceito clássico de racionalidade, refém de um viés “ingênuo” acerca do vínculo entre o discurso e as coisas. Todavia, na ocasião de sua formulação bem acabada na Filosofia Crítica, esta exigência, central para as decisões que irão configurar-se em sistema, reaparecerá desprovida de sua gênese, facilitando interpretá-la como prévia à filosofia propriamente dita - seja por ser propedêutica ao que há por fazer na filosofia, seja por trair um compromisso inaudito com uma premissa que a filosofia só pode dar conta a título de ideologia. Daí porque as leituras que foram feitas de Kant sejam tão úteis: elas indicam em negativo articulações que, recolocadas no contexto de origem, podem justificar internamente certas teses centrais da década de 1780. Vejamos, então, o que mais, além da

apropriação idealista e da condenação nietzscheana, a reconstrução da trajetória de Kant voltada à elucidação de aspectos da Filosofia Crítica pode converter em benefício próprio. O ponto em que nos encontramos – a saber, o momento no qual Kant começa a aprofundar as conseqüências a tirar da crítica à Aparência lógica – sugere por si mesmo o exame disto que irá consagrar-se como a denúncia ao formalismo ético kantiano; afinal, não é a partir da dissociação entre forma e matéria, projetada sobre a sombra das ações humanas, que, outra vez, Kant será tido por inconstante na ruptura que quis imputar à tradição?

Vai neste sentido um ensaio que se tornou clássico na filosofia jurídica, onde, partindo da diferença formulada na Filosofia Crítica entre *moralidade* e *legalidade*, Michel Villey inscreve Kant na tradição do jusnaturalismo moderno<sup>1</sup>. Retomemos o ponto sobre o qual se atém Villey, tal como consagrado por Kant na Metafísica dos costumes (1797): as leis morais, quando concernem “apenas às ações exteriores e sua legalidade, chamam-se jurídicas; mas, se exigem também que essas mesmas <leis> devam ser o princípio de determinação das ações, elas são éticas, e diz-se: o acordo com as primeiras é a legalidade das ações, o acordo com as segundas, a moralidade das ações” (Rechtsl: VI: 214). Como se vê, a distinção entre moralidade e legalidade, no fundo, retoma a separação – introduzida pela primeira vez na Investigação sobre a evidência – entre *necessitas legalis* e *necessitas problematica*, dando-lhe a extensão de um critério disciplinar, que, identificando dois tipos de legislação (interna e externa) aos quais são

---

<sup>1</sup> “La ‘*Rechtslehre*’ de Kant dans l’histoire de la science juridique”, in: Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais). Dalloz, 1976. pp. 139-159.

submetidos os homens, institui a diferença e a hierarquia entre moral e direito<sup>2</sup>. Daí que as objeções de Villey às formulações jurídicas de Kant reconduzam, indiretamente, ao ponto em que nos achamos, onde a instituição do caráter normativo da virtude parece excluir, no momento de sua afirmação, qualquer tipo de determinação externa à consciência solitária do agente na condução moral de sua conduta.

Villey encontra nisto a razão pela qual Kant jamais teria transposto o plano da *teorização do direito* rumo à contribuição efetiva para sua prática. Daí porque comemore que as diretrizes jurídicas estabelecidas pelo kantismo, ainda há pouco hegemônico, tenham perdido sua eficácia ideológica. “Este formalismo que nos parecia residir no coração da doutrina kantiana, esta tomada de partido pelo isolamento do direito, este legalismo, este normativismo, são atacados de todos os lados por ofensivas convergentes: o jurista se vê forçado a levar em conta as ‘situações’, a considerar os ‘fatos sociais’, a ‘natureza das coisas’, as condições sociológicas; a parar de ignorar a história, ao menos a história de seu tempo e as célebres ‘mutações’ das sociedades contemporâneas <...>. Não se tem mais receio de injetar no direito a moral, de reabilitar a ‘eqüidade’, a ‘prudência’ aristotélica, o papel ativo ‘criador’ da jurisprudência”<sup>3</sup>. Esta derrocada explica-se, segundo Villey, pelo fato de que, a rigor, o subjetivismo de Kant não pode realmente ser aplicado ao direito. E o motivo está em que, tendo subordinado a inteligibilidade da esfera jurídica à exigências originariamente morais, Kant teria tratado o direito na

---

<sup>2</sup> Como mostra R. R. Terra, o que distingue para Kant moral e direito é o tipo de jurisdição implicado em cada caso: na medida em que o direito se atém à relação externa entre vontades particulares, o agente está submetido, não a uma auto coerção, como em moral, mas a uma coerção externa (*A política tensa – Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 81). Porém, para que esta última coerção seja legítima, ela tem de estar assentada na liberdade como autonomia – cujo sentido se vê ampliado pela passagem da moral ao plano jurídico mediante a idéia de vontade geral (cf. *op.cit.*, pp. 90-91).

condição não de jurista, mas *de moralista*; enfocando-o desde “um ponto de vista estritamente individualista”. E, como a moral kantiana não só é individual, como também tem “por *fonte* a consciência do indivíduo, sua razão prática subjetiva”<sup>3</sup>, o mal não poderia ser pior - pois o direito, sustenta Villey, trata desde o início do vínculo *entre* indivíduos<sup>5</sup>, operando portanto no plano de uma intersubjetividade à qual Kant teria voltado as costas de antemão. Pressente-se a aliança inusitada produzida por este tipo de argumentação. Através do ataque de Villey, ninguém menos que Hegel, sua inspiração direta, aparece convergindo com Schopenhauer – por certo, por meio de motivações diversas - na denúncia de que o edifício prático kantiano corre sérios riscos de sustentação. Com efeito, enquanto Schopenhauer aponta uma extensão injustificada da descoberta do *a priori* ao campo das ações humanas, onde perde todo sentido, Hegel, afirmando que o dever kantiano é incapaz de reportar a ação a um conteúdo particular e a um fim definido, conclui, contra Kant, que a teoria ética dos deveres “não deve ser reduzida ao princípio vazio da moralidade subjetiva, o qual, inversamente, nada determina”<sup>6</sup>. Ou momento irrefletido do sistema, que nega sua vocação original, ou, na melhor das hipóteses, e caso se queira ver no imperativo categórico sua verdade mais íntima, uma abstração a ser ultrapassada pela moralidade *objetiva* – nos dois casos, a moralidade kantiana é, como dirá abertamente Villey, irrealista<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> M. Villey, *Critique*, *op.cit.*, p. 147.

<sup>4</sup> M. Villey, *Critique*, *op.cit.*, p. 150.

<sup>5</sup> M. Villey, *Critique*, *op.cit.*, p. 151.

<sup>6</sup> Assim, Hegel criticará a “abstração” do dever porque ela não satisfaz a exigência de que a ação se reporte a um conteúdo particular e a um fim definido; por isso, a teoria ética dos deveres “não deve ser reduzida ao princípio vazio da moralidade subjetiva, o qual, inversamente, nada determina” (*Princípios da filosofia do direito*, §149).

<sup>7</sup> É interessante registrar que o motivo que Villey apresenta para isso, e que a seus olhos torna a filosofia jurídica kantiana a condensação do equívoco inerente ao jusnaturalismo moderno, reverbera nas questões especulativas que, em nossa reconstrução, apontamos, inversamente, como índice da ruptura de Kant em relação ao racionalismo clássico, com especial atenção à diferença entre filosofia e matemática. Kant, diz Villey, “leva ao extremo a tendência geral das doutrinas modernas. O projeto tanto de Hobbes, de Locke ou

Todavia, e já retomando o viés aberto pela reconstrução da trajetória de Kant nos anos 60 - nos quais, desde o início, consta a diferença entre *moralidade e legalidade* -, não seria curioso que se tomasse por alicerce deste horizonte prático, descoberto no bojo da crítica ao formalismo dos wolffianos, conceitos “completamente sem conteúdo”, que não passam de “puras cascas sem caroço”<sup>8</sup>? Terá Kant começado a construir “uma ordem moral estritamente oposta à nossa realidade empírica”<sup>9</sup> logo na ocasião em que saúda o método newtoniano como instrumento de reabilitação de uma experiência que o dogmatismo, em sua expressão alemã, deixara à margem da filosofia? Vimos, embora limitando-nos ao conhecimento especulativo, que a separação entre forma e matéria instituída por Kant promete à razão um desenlace mais feliz do que dá a entender o tipo de objeção que estamos examinando, a saber, que a posição kantiana seja refém de um mau idealismo que, em última análise, explicaria que ele tivesse sido levado a recalcar em uma forma desprovida de todo conteúdo seu suposto mal estar diante das determinações *materiais* da ação humana. Não é o que já indicava a inovação frente ao intelectualismo representada pelo reconhecimento da perfeição estética? Em vez de recobrir o lugar reservado à fala confusa, a meio caminho entre as coisas e o conhecimento racional, e sempre visado como acessório deste último, o estético, em Kant, será a forma sem a qual os fenômenos jamais poderiam ser reconduzidos à distinção dos conceitos racionais. “A forma da sensibilidade,

---

de Hume, quanto da Escola do direito natural (...) havia consistido em reconstruir a inteira ordem jurídica a partir dos indivíduos concebidos como única matéria primeira. Supunha-se inicialmente os homens 'naturalmente livres', depois se reconstituía a ordem pública por meio do 'Contrato social' - da mesma forma que um geômetra constrói figuras a partir de linhas. <...> Começa-se pelo indivíduo. Tal é o procedimento que se acusa ainda mais na *Rechtslehre*, Kant tendo completado a ruptura com a experiência dos juristas” (M. Villey, *Critique*, *op.cit.*, p. 150).

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, *op.cit.*, p. 33.

que facilita a perfeição do entendimento, é o belo em si mesmo, que se presta a tornar intuíveis conceitos universais, e preparar os fenômenos para a distinção mediante os conceitos universais” (XVI, Rx. 1794). “A forma essencial do belo consiste na concordância da intuição com as regras do entendimento. música. proporção. Máximas em exemplos” (XVI, Rx. 1798). Se o território no qual se apresenta a matéria de nossas representações admitirá uma ciência particular, antecipada desde 1756 pela definição do gosto como “apreciação da perfeição” e “faculdade-de-julgar” sensíveis (XVI, Rx. 1748) - como diz Kant por essa época, “todo conhecimento produz um contentamento” (XVI, 1758) -, isso se explica pelo fato de que, desde muito cedo, Kant acena com a idéia de que a sensibilidade se encontra submetida a uma cláusula de reflexão, graças à qual o que é ligado no objeto admite sua recondução a normas subjetivas. Assim, lê-se nesta *Reflexão* datada entre 1762 e 1764: “O gosto reporta-se a fenômenos, e não à sensação, conseqüentemente, à natureza do objeto, na medida em que este é um objeto dos sentidos, encontrando-se, portanto, a título de conhecimento, submetido a regras universalmente válidas” (XVII, Rx. 3717). Se aqui se fala em “gosto”, é porque a idéia desta formalização da matéria sensível não conta, de início, com a descoberta da idealidade do espaço e do tempo enquanto formas da intuição<sup>10</sup>; por isso, Kant a explica conforme o paradigma de um campo que, tal como compreendido no tempo em que escreve, envolve no essencial regras partilháveis publicamente. É significativo que essa dimensão pública do juízo, subjacente à subversão do intelectualismo, sobreviva à revolução copernicana em filosofia, como atesta o fato de que a solidariedade da aparência sensível com a razão, expressa na Estética

<sup>9</sup> Esta sentença, de E. Cassirer, inscreve-se em sua apresentação da crítica hegeliana a Kant (*Le mythe de L'Etat*. Paris: Gallimard, 1993, p. 347).

<sup>10</sup> Cf., sobre a duplicidade inicial das funções – metafísica e prática – do gosto, L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: CNRS, 1986, Cap. 1.

transcendental da 1ª Crítica, seja retomada, na Crítica do Juízo, mediante a apresentação do juízo-de-gosto a título de condição subjetiva do conhecimento da experiência<sup>11</sup>. No período que estamos examinando, onde o sistema ainda se encontra longe de sua consolidação, a escolha deste repertório de época a fim de exprimir a mediação subjetiva entre o discurso e as coisas revela que a teoria da experiência que se encontra em marcha incorpora os aspectos “antropológicos” trazidos pelo conceito de *gosto*, levantando a suspeita de que, em sentido inverso, o acordo entre forma e matéria verificado no domínio especulativo se prolongue para além dele, no domínio prático. Suspeita que se torna tanto mais plausível, quando se leva em conta que o acolhimento deste aspecto subjetivo reaparece na exigência de uma disciplina da faculdade-de-julgar, que, atendendo pela mesma designação de *gosto*, situa-se na intersecção entre lógica e refinamento, e se apresenta como ingrediente indispensável da formação de um entendimento filosófico. Sem isso, professa a pedagogia kantiana da “Notícia” de cursos de 1765-66, “o aluno vai abocanhar uma espécie de razão, antes mesmo que o entendimento tenha sido formado nele, tornando-se portador de uma ciência de empréstimo, que nele estará, por assim dizer, apenas grudada e não desenvolvida” - residindo nisso “a causa de não raro se encontrarem pessoas doutas (na verdade, instruídas) que demonstram pouco entendimento, bem como a razão por que as academias põem no mundo mais cabeças desenxabidas <*abgeschmackte Köpfe*> do que qualquer outra instituição da coisa pública” (N: II 306, trad. 173-174). *Abgeschmackte Köpfe*, “cabeças insípidas”: que o vínculo que une este ponto ao gosto - *Geschmack* -

---

<sup>11</sup> “Portanto, é a suscetibilidade do estado-da-mente na representação dada a ser comunicado universalmente que, como condição subjetiva do juízo-de-gosto, deve estar no fundamento desse juízo, e ter como consequência o prazer face ao objeto. Mas nada pode ser comunicado universalmente que não seja conhecimento e representação na medida em que pertence ao conhecimento. Pois somente nessa medida esta última é objetiva, e somente através disso tem um ponto-de-referência universal, com o qual o poder-de-representação de todos é obrigado a concordar” (KU: V 217, trad. 219).

não seja puramente lexical, mostra-o a própria “Notícia” algumas páginas adiante. Em sua tarefa de propiciar, “ao lado da cultura de uma razão instruída e refinada, a formação do entendimento comum, porém ativo e sadio, aquela voltada para a vida contemplativa, esta, para a vida ativa e social”, a lógica revela o parentesco de assunto que une “*crítica da razão*” e “*crítica do gosto*, isto é, a Estética” (N: II 311)<sup>12</sup>. Ora, esta pedagogia, da qual o gosto constitui um dos elementos principais, é essencialmente anti-dogmática, e repõe, no pano de fundo, as modificações advindas no domínio especulativo quando da denúncia da Aparência lógica. Pois é o filósofo dogmático quem, ao presumir que a relação entre as palavras e as coisas seja neutra, obstina-se a ignorar a distinção entre forma e matéria do saber; é ele quem, em função disso, não se dá conta de que a dimensão estética do discurso trabalha duplamente a favor da reconciliação entre elas. Em primeiro lugar, porque ela permitir dissociar, no sensível, a matéria correspondente à sensação de sua forma refletida, o belo. Daí porque o gosto seja considerado a “faculdade de conhecer aquilo que apraz sensivelmente de forma universal” (XVI, Rx. 1793). Ou ainda: “o sentimento da forma é o gosto”, o qual “só pode ser conhecido *reflectendo*” (XVI, Rx. 1795), à diferença do *agradável*, sempre particular e obtido sem mediações na sensação do objeto. Em segundo lugar, a dimensão estética do discurso dispersa os riscos de unilateralidade e parcialidade intrínsecos ao método escolástico<sup>13</sup>, incapaz, ele mesmo, de anular a suspeita de que seu exame não

---

<sup>12</sup> Para o fundo histórico de toda esta discussão, cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* trad. espanhola *Verdad y Metodo*. Salamanca: Sígueme, 1991, pp. 31-74.

<sup>13</sup> Esta neutralidade, Leibniz considerava assegurada *no interior da própria Escola*, a ponto de advertir-nos da confusão advinda com a indeterminação da linguagem ocasionada pela afetação da elegância: “as pessoas mais judiciosas, quando escrevem para leitores ordinários, privar-se-iam do que proporciona agrado e força a suas expressões, caso quisessem ater-se rigorosamente às significações fixas dos termos. Basta-lhes assegurarem-se de que sua variação não dê ocasião a nenhum erro ou raciocínio defeituoso. Aqui tem lugar a distinção dos antigos entre a maneira de escrever *exotérica*, ou seja, popular, e a *acroamática*, apropriada àqueles que se ocupam de descobrir a verdade. E se alguém quisesse escrever enquanto matemático em



tenha sido unilateral, e de que o conhecimento engendrado por ele tenha “efetivamente um valor reconhecido por todos os homens” (Logik: IX 48, trad. 64). O vínculo entre essas duas figuras associadas ao gosto, que, através delas, condiciona tanto a apreensão dos fenômenos sensíveis, quanto uma exposição depurada de prejuízos, reside em que ambas são funções da faculdade-de-julgar, responsável por assegurar a conformidade entre universal e particular que fora deixada em aberto desde o reconhecimento de que a filosofia não pode se beneficiar da certeza imediata da matemática para explicar a relação entre o discurso e as coisas, nem remediar esta síncope por meio de um procedimento de substituição de signos que recompusesse, na ordem lingüística, a essência real do universo. Com efeito, embora Kant se alinhe a Leibniz e reconheça as dificuldades em que se encontra a filosofia em função das limitações da linguagem natural - onde, freqüentemente, a semelhança dos conceitos esconde uma grande diferença entre eles (cf. Deutl: II 284-285) -, ele não admite, como quis Leibniz, que alguma figura ou signo visível possa “expressar os pensamentos nem suas relações” (Deutl: II 279, trad. LC)<sup>14</sup>. Ora, a faculdade-de-julgar, no sentido em que será compreendida Kant, só se tornou possível uma vez excluída a hipótese da permutabilidade dos signos, a crítica ao intuicionismo cartesiano sendo, ao mesmo tempo, recusa da opção formalista de Leibniz. Daí porque esse elemento de mediação em que vai se configurando o *julgar* reapareça sempre que esteja em pauta a maneira como o mundo é decodificado por uma razão que dispõe de princípios que não se reportam imediatamente à matéria da experiência. E isso, tanto na reformulação do que possa vir a ser, neste contexto inédito, a certeza do juízo - definida em nosso

---

metafísica ou em moral, nada o impediria de fazê-lo com rigor” (Nouveaux essais sur l’entendement humain. Paris: Flammarion, 1990, p. 201-202).

<sup>14</sup> Para um apanhado geral desta discussão nos autores do século XVII, ver M. Dascal, “Signos e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Locke e Descartes”, in: Discurso, n 6 (s/d), pp. 133-150.

período como “*completudo* subjetiva do tomar algo por verdadeiro <*Fürwahrhalten*>”, suficiente quando “procede de princípios que sejam comunicáveis” (XVI, Rx. 2450, grifo nosso) -, quanto - na 1ª Crítica - na reformulação de sua validade objetiva, onde a doutrina transcendental da faculdade-de-julgar expõe as condições da concordância dos objetos com os conceitos do entendimento, sem o que, recordemos, eles seriam “sem nenhum conteúdo” (KrV: B 175)<sup>15</sup>.

Como se depreende daqui, a crítica de Kant à tradição não se resume a esta ter ignorado a necessidade de dissociarmos forma e matéria da representação, ela se prolonga no fato de que, quando empreendeu separá-las, o acordo contingente existente entre ambas, indício de uma finalidade, ter sido perdido de vista<sup>16</sup>. Retomando nosso ponto, é esta posição de Kant, presente nos textos da década de 1760, o que condiz mal com a idéia de um formalismo vazio concernindo à filosofia prática. Por certo, e ainda como aproximação do problema, poder-se-ia alegar que a moral constitua exceção, em particular tendo em vista ser o próprio Kant quem afirma que, em seu uso prático, a razão permanece sendo “dogmática”. Como reforço a esta hipótese, lembraríamos, junto a isso, que a reflexão kantiana sobre o juízo estético reservará um lugar, ao lado do belo, a outra modalidade de satisfação, desta vez contrária à finalidade testemunhada pela natureza diante da razão, e que retira disto mesmo

---

<sup>15</sup> É notável que, na Introdução à “Doutrina Transcendental da Analítica dos Princípios”, Kant retome como paráfrase a passagem da “Notícia” de 1765-66 referida acima, fazendo do traço requerido pela formação do entendimento filosófico a condição da subsunção do caso particular às regras do entendimento. A capacidade de julgar - ou, como também é chamada, o *sensus communis* -, é algo cuja falta nenhuma escola pode remediar, pois ainda que esta “possa oferecer abundantemente e como que inocular num entendimento limitado regras emprestadas de outros, ainda assim a capacidade de servir-se corretamente delas deve pertencer ao próprio aprendiz, e nenhuma regra que lhe possa ser prescrita para esse propósito estará segura de abuso quando lhe faltar um tal dote natural” (KrV: B 172).

seu apelo moral: o sublime<sup>17</sup>. Por fim, a categoricidade requerida desde 1762 pelo conceito genuíno de obrigação confere ao uso prático da razão a prerrogativa especial de pôr seu objeto imediatamente, a saber, o fim bom em si mesmo - o que, à primeira vista, poderia sugerir que a moral silencia, sem maiores explicações, sobre o problema da apresentação de um caso para a regra da razão. “O princípio de moralidade é um pensamento que se funda na intuição intelectual da atividade absoluta da inteligência e que é o conceito imediato da inteligência pura por si mesmo”<sup>18</sup>: esta afirmação de Fichte no Sistema da doutrina dos costumes, que ilustra bem a autoposição da norma pela razão pura, será citada por Schopenhauer (que acresce: “uma tal bazófia esconde, por trás de suas flores de retórica, a sua perplexidade!”<sup>18</sup>) como a confirmação de que o normativismo ético kantiano e seu formalismo inócuo teriam se tornado, da Fundamentação da metafísica dos costumes em diante, moeda corrente na “escola kantiana”. Diga-se a favor de Kant, porém, que, como tivemos a chance de examinar no capítulo anterior, o sentimento moral, concebido como princípio material da obrigação, opera em 1762 como *faculdade-de-julgar*, que indica o caso sobre o qual se aplica a regra formal do dever. Daí talvez podermos começar a decidir sobre se a ética kantiana é ou não formalista mediante a reconstrução da gênese de sua doutrina da

---

<sup>16</sup> Daí porque o ataque de Hume à metafísica possa ser visto como tendo permanecido, ainda, em um horizonte “pré-crítico”: conforme o juízo da 1ª Crítica e dos Prolegômenos, a justa limitação do idealismo dogmático perseguida por Hume teria extrapolado em ataque injustificado à razão.

<sup>17</sup> “(...) a beleza da natureza inclui uma conformidade a fins em sua forma, pela qual o objeto por assim dizer, parece predeterminado para nossa faculdade de juízo, e assim constitui em si um objeto de complacência; contrariamente, aquilo que, sem raciocínio, produz em nós e simplesmente na apreensão o sentimento do sublime, na verdade pode, quanto à forma, aparecer como contrário a fins <*zweckwidrig*> para nossa faculdade de juízo, inconveniente à nossa faculdade de apresentação e, por assim dizer, violento para a faculdade da imaginação, mas apesar disso e só por isso é julgado ser tanto mais sublime” (KU: V 245, trad. 90-91).

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, Sobre o fundamento da moral, *op.cit.*, p. 51. G. Lebrun, ao comentar o conceito kantiano de autonomia, oferece *en passant* os elementos do que poderia constituir uma meta-crítica de Kant à interpretação dada por Schopenhauer ao imperativo categórico (“Uma escatologia para a moral”, in:

normatividade prática, e isso, a partir da seguinte questão: o que os textos seguintes à Investigação sobre a evidência e às notas recolhidas na Filosofia Prática de Herder reservam para o aspecto judicativo de que inicialmente é portador o sentimento moral? O exame desta questão fornecerá elementos para que, em seguida, possamos decidir se o tratamento dispensado por Kant ao longo dos anos 60 à idéia de obrigação incorpora ou não uma reflexão sobre o “mundo vivido” – enfim, se, ao longo desta década, na qual Kant progride a passos largos rumo à Filosofia Crítica, e na qual já se apresentam os principais aspectos que irão figurar na Fundamentação e na Crítica da razão prática, sua filosofia prática é ou não *formalista*.

\* \* \*

Começemos pelas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, redigidas por Kant no outono de 1763<sup>19</sup> e publicadas no ano seguinte. Sob a diversidade de situações e tipos arrolados nas quatro seções deste texto<sup>20</sup>, subjaz a unidade da oposição entre o belo e o sublime, ambos apresentados como modalidades do sentimento refinado <*feineres Gefühl*> presente em todos os homens: “Um homem jamais é inteiramente desprovido de vestígios do sentimento refinado” (Beo: II 220, trad. 35). Por distinguir-se daquele outro, graças ao qual gozamos de satisfações imediatas, este sentimento configura-se como princípio de formalização que atua sobre as noções mobilizadas pela

---

Terra, R. (org.), Kant: Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita. São Paulo: Brasiliense, 1984, pp. 75-101, p. 78 e ss.)

<sup>19</sup> Cf. P. A. Schillp, Kant's Pre-Critical Ethics <1938>. Nova York/Londres: Garland Publishing, 1977, p. 45 e J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants, *op. cit.*, p. 99.

<sup>20</sup> As Observações dividem-se em quatro seções, as quais aparentam só possuir em comum a oposição entre as categorias dos sentimentos do belo e do sublime. Após a apresentação quase aforismática do belo e do sublime (Primeira Seção), Kant os aplica à natureza humana em geral (Segunda Seção), à distinção entre os gêneros (Terceira Seção) e, por fim, aos caracteres das nações (Quarta Seção).

apreciação tanto do mundo natural, quanto das condutas humanas. “Há ainda um sentimento de espécie mais refinada, assim qualificado, quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque, por assim dizer, pressupõe uma sensibilidade <Reizbarkeit> da alma, que igualmente a torna apta a movimentos virtuosos, quer porque indica talentos e qualidades do entendimento, que podem ocorrer mesmo na completa ausência de pensamento” (Beo: II 208, trad. 20). O caráter moralizante do sentimento refinado, subentendido por esta explicação, é confirmado pelo fato de que belo e sublime assinalam os parâmetros no interior dos quais pode oscilar nosso apego à vida social. Polidez e cortesia, qualidades que Kant enxerga como eminentemente sociais, são belas (Beo: II 211, trad. 25), assim como o coquetismo, desde que “o desejo de mostrar-se simpático e agradar” (Beo: II 212, trad. 27) não degenera em uma docilidade exagerada. Em contrapartida, “sombras isoladas em um bosque sagrado são *sublimes*”, sentimento este que também pode adquirir a forma de um desprezo pelo mundo (Beo: II 209, trad. 21). A partir desta fenomenologia dos comportamentos, Kant institui como ideal do gosto uma “nobre simplicidade”, que equivale ao equilíbrio entre estes dois extremos. Neste último reside a boa norma da conversação, na qual “os sentimentos profundos <...> devem ser intercalados por gracejos alegres, e as satisfações jocosas devem formar um belo contraste com o rosto sério e comovido, permitindo que as duas modalidades de sentimento se alterem sem constrangimento” (Beo: II 211, trad. 26). As condutas que se afastam disso explicam-se como desvios de gosto, assinalando, cada qual, determinada idiosincrasia do agente face ao que é aceito socialmente.

Padrão que domestica a diversidade dos comportamentos, portanto, o gosto encontra-se inteiramente voltado para a sociabilidade, instância que abarca o campo no qual partilhamos valores, realizamos trocas e cumprimos acordos. O tipo de investigação posta em marcha nas Observações, com efeito, beneficia-se do fato de que as condutas são, elas também, objeto de uma apreciação, cujo registro requer um discurso sobre os costumes intercalado por considerações morais. Esta intersecção entre moral e o que chamamos de estética não é nova. Nela residia, conforme Shaftesbury, a virtude dos diálogos platônicos, onde a apresentação de caracteres e maneiras reais “não apenas nos ensinavam a conhecer os *outros*, mas, o principal e mais virtuoso nelas, ensinavam-nos a conhecer a *nós mesmos*”<sup>21</sup>. Um pouco antes da publicação das Observações, E. Burke não apenas classificara comportamentos sociais a partir da oposição, retomada por Kant, entre belo e sublime, como, de resto, já reconduzira seus termos à noção do gosto<sup>22</sup>. Operante na tratadística moral britânica que sucede Hobbes e Locke, esta abordagem moralizante da vida em comum elaborou uma alternativa ao que já se chamou, para fins exegeticos determinados, de “ceticismo moral” hobbesiano<sup>23</sup>. Com efeito, contra a tese de que o bem público tem de fundar-se no poder coercitivo do Leviatã, encontramos, de Shaftesbury a Adam Smith, passando entre outros por Hume, a idéia de que a legalidade de nossas ações depende tão somente do direcionamento correto de nossas afecções, de modo que o consenso viabilizado pela convergência “espontânea” de nossas condutas – prefiguração

---

<sup>21</sup> Shaftesbury, Soliloquy, op. cit., p. 194. Cf. F. S. Chaimovich, Escritura e leitura, op. cit., p. 147.

<sup>22</sup> Na segunda edição da Investigação filosófica sobre as origens de nossas idéias do sublime e do belo (1757, 1759), Burke acrescenta ao texto original um “discurso sobre o gosto”, que, como afirma no Prefácio, “conduz naturalmente à principal investigação” (A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful (editado por A. Phillips), Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 03.

<sup>23</sup> Cf. D. F. Norton, David Hume – Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician. Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 12, n. 26.

da idéia da “mão invisível” do mercado - permite economizar o recurso à espada<sup>24</sup>. Todavia, por admissível que seja, este esquema de leitura deixa irrespondida uma questão que, se recolocarmos em primeiro plano nosso interesse pela trajetória de Kant ao longo da década de 60, ultrapassa a constatação de que as Observações pagam tributo aos adversários de Hobbes: a instituição de um discurso deste gênero sobre os costumes implica consigo algum deslocamento em relação à perspectiva moral de Kant em 1762?

Pode-se medir o que se encontra em jogo nisto considerando o seguinte: assinalar que, nas Observações, permanece válida a partição de campos operante na Filosofia Prática de Herder - onde, ao egoísmo hobbesiano, já é contraposta a idéia de que a realização da ação moral prescinde de toda coerção externa, quer seja positiva, quer seja teológica - não esclarece a pergunta formulada acima. Pois esta *interioridade* (ou *reflexividade*) normativa, obtida por subtração, é bem mais ampla do que deixa supor o contraste com o seu antípoda, como já atesta o fato de que, na classificação descritiva dos sistemas morais, que será proposta por Kant nas Lições de ética da década de 1770 (e que será retomada na Crítica da razão prática, como tivemos a chance de comentar no capítulo 2), a posição - comum a Kant e a

<sup>24</sup> Recordemos que o autor de A riqueza das nações (1776) também publicou a Teoria dos sentimentos morais (1759), e que E. Burke iria celebrar-se definitivamente apenas com suas Reflexões sobre os acontecimentos de 1789, quando ataca duramente os revolucionários franceses por buscarem suprimir, em nome de um Estado baseado em princípios racionais, o que foi longamente decantado nos costumes: “essa espécie de razão que bane as afeições é incapaz de substituí-las” (Reflexões sobre a Revolução em França <sup><1790></sup>. Brasília: UnB, 1982, p. 101). Não é um acaso, se o benefício ideológico trazido por esta análise da sociabilidade - a saber, a existência de um conjunto de mediações que nos permite prescindir da força para fundar uma ordem social em conformidade com “os interesses da Humanidade” - reapareça adiante, na filosofia de Kant, na figura de seu reformismo político. E é interessante notar que, de sua matriz britânica a sua variante alemã, há verdadeira inversão das premissas sociais subjacentes a esta cautela teórica diante de todo empreendimento revolucionário: enquanto, no Reino Unido, já se havia constituído, com a Revolução Gloriosa, um mundo burguês, na Prússia, ao contrário, a eficácia política da *intelligentsia* burguesa encontrava um obstáculo insuperável no paradoxo de uma transição “em que a sociedade capitalista ainda não está constituída, mas em que não temos mais uma sociedade feudal” (R. R. Terra, A política tensa, op.cit., p.154; cf. P. E. Arantes, “Quem pensa abstratamente?”, in: Discurso, n° 21, pp. 53-118, 1993).

tratadística moral britânica - que sustenta haver um fundamento interno da moralidade deixa ainda por decidir a questão, que se tornará central, sobre se o princípio moral é intelectual ou empírico<sup>25</sup>. Em suma, a convergência entre, de um lado, Kant e, de outro, Shaftesbury e Hutcheson, atestada pela reformulação por que passa o conceito kantiano de obrigação no início dos anos 60, e representada pela recusa conjunta de fundá-la externamente, tem de ser lida levando em conta a oposição expressa adiante entre eles no que toca ao caráter – racional ou empírico – do princípio por meio do qual a virtude retira de si mesma sua determinação. E essa leitura, será que nós poderíamos fazê-la simplesmente afirmando que a doutrina moral kantiana é inicialmente “empirista” e, adiante, se torna “intelectualista”? Isso equivaleria a supor que o acordo inicial de Kant com os britânicos em torno da filosofia prática fosse seguido de um acontecimento da mesma ordem daquele ao qual se recorre para cindir sua trajetória especulativa entre o pré-crítico e o crítico, a saber: o despertar do sono dogmático<sup>26</sup>. No entanto, pode-se levantar dificuldades consideráveis a esta interpretação. A análise que empreendemos até aqui dos textos do início dos anos 60 nos oferece razões não apenas para mitigar a idéia de que Kant tenha sido, alguma vez, “empirista” no que concerne à metafísica, como já observara M. Wundt<sup>27</sup>, mas também para colocar em dúvida a hipótese

<sup>25</sup> “*Systema morale igitur est, vel Empiricum vel Intellectuale*” (*Moralphilosophie*: XXVII 1405).

<sup>26</sup> Este tipo de solução conta com intérpretes de peso, embora comportando matizes importantes. Enquanto A. Philonenko, na linha de K. Fischer, vê na década de 1760 uma conversão irrestrita de Kant ao empirismo, M. Wundt, admitindo-a operante no âmbito prático, onde os princípios são buscados no sentimento, descarta sua validade para o terreno da metafísica. Nisto, aliás, Wundt vê a singularidade de Kant diante de Tetens e Lambert: se também estes últimos reconhecem a distinção entre matemáticas e filosofia, sendo igualmente conduzidos à questão pelos princípios, a solução kantiana particularizar-se-ia pelo fato de que, ao contrário deles, Kant não reporta tais princípios a um fundamento sensitivo, que o levaria a introduzir “um momento irracional, sobre o qual jamais poderia ser desenvolvido um método conceptual estrito” (de M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Georg Olms Verlag p. 331).

<sup>27</sup> No mesmo sentido, recorde-se a afirmação de E. Cassirer: “Se, alguma vez, Kant foi um ‘empirista’, no seu caso isso significava apenas a exigência de que a validade dos conceitos seja demonstrada como estando fundada na análise do conteúdo objetivo da experiência; jamais, todavia, ele enxergou na prova da origem psicológica subjetiva de um conceito e em sua derivação a partir de meras ‘sensações’ a condição suficiente, ou necessária, da sua verdade” (*Vita e doutrina de Kant*, *op.cit.*, p. 121-122).



de que ele lhe cederia terreno *ao menos* em moral. Com efeito, vimos que a doutrina dos imperativos é claramente antecipada pelo conceito de obrigação apresentado na Investigação sobre a evidência. E o que virá a seguir, veremos, permite afirmar que esta antecipação não será retomada *após* um interlúdio que representasse uma ruptura entre o início e o término do trajeto. Ao contrário: a verdadeira virtude, dirá Kant nas Observações, “só pode ser engendrada em princípios que, quanto mais universais, a tornam mais sublime e nobre”, esta universalidade sendo correlacionada ao reconhecimento da dignidade <Würde> da natureza humana, e, nesta medida, fazendo do sentimento que a exprime um fundamento “do respeito universal” (Beo: II: 217, trad. 32). Também nas Anotações às Observações sobre o belo e o sublime, redigidas por Kant entre 1764 e 1768, constataremos que, desde que se encontre em pauta a singularidade da virtude face às outras modalidades de conduta, serão reafirmadas as prerrogativas normativas da razão. Daí que a verdadeira dificuldade resida em compreendermos em que medida uma doutrina fundada sobre a afirmação de tais prerrogativas convive com a tematização da aparência intrínseca à problemática do gosto - por outras palavras, em compreendermos como, na ocasião mesma de sua convergência com os britânicos em torno do reconhecimento da especificidade do território prático frente ao especulativo e do alcance conferido à análise dos costumes, a solução de Kant singulariza-se frente a eles à medida em que incorpora os aspectos trazidos pela faculdade-de-julgar sem, com isso, recuar um passo que seja no que toca ao papel desempenhado pela razão na determinação da virtude - tese que é expressamente refutada, para ficarmos no caso próximo mais célebre, por Hume. Tendo em vista essa alternativa entre duas soluções para uma mesma problemática, comparemos um instante as Observações sobre o sentimento do belo e do sublime com a Investigação sobre o princípio da moral, de Hume: a

proximidade e a distância entre estes dois textos nos permitirá não apenas compreender a singularidade da posição de Kant, como lançar alguma luz sobre a objeção que pesa sobre ele de ser “formalista”.

\* \* \*

Que, nas Observações, Kant siga de muito perto a Investigação dos princípios da moral<sup>28</sup> humiano, é o que salta à vista em uma leitura que coteje superficialmente estes dois textos. A começar pela convergência temática. A afirmação kantiana do refinamento como matriz da distinção entre os sentimentos do belo e do sublime (Beo: II 208, trad. 21) parece retomar a distinção, antecipada por Hume, entre as afecções tenras e as paixões sublimes. Também como Hume, na segunda parte da 6ª Seção da Investigação<sup>29</sup>, Kant se detém no que as circunstâncias exteriores da fortuna - nascimento, complexão física, condição social - provocam sobre o sentimento refinado. Ademais, Kant parece emprestar a Hume os traços com os quais caracteriza o comportamento virtuoso<sup>30</sup>. Finalmente, ambos concordam em que o sentimento sobre o qual repousam as distinções morais nunca se encontra inteiramente ausente em nenhum homem<sup>31</sup> - cláusula que possibilita identificá-

<sup>28</sup> D. Hume, An Enquiry concerning the Principles of Morals (ed. Selby-Bigge, a partir da edição póstuma de 1777); Uma investigação sobre os princípios da moral (trad. José O. de A. Marques). Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

<sup>29</sup> D. Hume, An Enquiry, op.cit., 244 ss., trad. 117 ss.

<sup>30</sup> “Um homem de temperamento forte e determinado adere tenazmente a suas resoluções gerais, e não é nem seduzido pelos atrativos do prazer nem atemorizado pelas ameaças do sofrimento, mas mantém sempre em vista aqueles distantes objetivos <pursuits> pelos quais assegura, ao mesmo tempo, sua felicidade e sua honra” (An Enquiry, op.cit., p. 239-240, trad. 112). O bem-estar do homem melancólico (o qual, nas Observações, personifica a conduta virtuosa), diz Kant, “consistirá mais em felicidade que em alegria. Ele é constante. Para isso, subordina seus sentimentos a princípios” (Beo: II 220, trad. 36).

<sup>31</sup> “A este respeito, embora se possa observar uma grande superioridade de uma pessoa em relação a outra, ninguém é tão completamente indiferente ao interesse de seus semelhantes a ponto de não reconhecer quaisquer distinções de bondade e maldade morais em consequência das diferentes tendências das ações e

las como inscritas na inteira natureza humana. À primeira vista, portanto, tanto as Observações quanto a Investigação sobre os princípios da moral humiana parecem prosseguir no caminho aberto por Hutcheson, no qual as distinções morais são apresentadas à luz dos princípios que a natureza introduziu nos homens<sup>32</sup>.

De fato, este compromisso metodológico ordena o texto humiano desde suas considerações iniciais: “vamos analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de *mérito pessoal*; vamos considerar todos os atributos do espírito que fazem de alguém um objeto seja de estima e afeição, seja de ódio e desprezo; todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a uma pessoa qualquer, implicam ou louvor censura, e poderiam figurar em algum panegírico ou toda sátira de seu caráter e maneiras”<sup>33</sup>. Adotar a perspectiva experimental, portanto, implica situar-se desde o início no plano da atribuição social que faz do mérito objeto de um elogio moral. É secundário determinar se tal atribuição é ou não pertinente, pois o erro da atribuição não compromete o que a motiva. Tudo depende de determinar se a atribuição, ela mesma, repousa sobre um fundamento meramente convencional ou se, ao contrário, nos reporta a uma ordem natural, anterior às convenções. Esta adesão de Hume aos conteúdos veiculados pelo senso comum, permitindo ao investigador se indagar se gostaria de ter atribuídas a si mesmo as qualidades que investiga, é da maior importância. Por meio dela, Hume previne sua abordagem contra possíveis desvios metafísicos,

---

princípios” (An Enquiry, op.cit., p. 225, trad. 92). “Um homem jamais é inteiramente desprovido de vestígios do sentimento refinado” (Beo: II 220, trad. 35).

<sup>32</sup> “Estas parecem ser as conseqüências necessárias e infalíveis dos princípios gerais da natureza humana, tal como se revelam na vida e na prática cotidianas” (An Enquiry, op.cit., p. 230, trad. 99). Kant fala em “natureza humana” ao longo da inteira 2ª seção das Observações.

<sup>33</sup> D. Hume, An Enquiry, op.cit., p. 173-174, trad. 25.

prováveis desde que a investigação se afaste da experiência - que, neste caso, é de ordem lingüística. Com efeito, a própria linguagem, pelo fato de incorporar as distinções morais, “guia-nos quase infalivelmente na formação de um juízo desta espécie”<sup>34</sup>.

Delimitar o âmbito da investigação por meio do que é recoberto pela atribuição social do mérito decorre, portanto, de uma decisão deliberada, motivada pela prevenção de Hume diante da abstração de sistemas éticos que, por mais sutis e engenhosos que sejam, não se fundam nos fatos e na observação<sup>35</sup>. Desde então, encontra-se excluída toda investigação moral cujo ponto de partida consista em questionar a legitimidade dos valores socialmente estabelecidos. O que não implica que Hume esteja subscrevendo-se a alguma espécie de “convencionalismo”: tais valores são legítimos a título de *experiência* sobre a qual se aplica a análise, o que é bem diferente de sustentar a tese de que a moral possui como origem uma convenção - tese que, de resto, Hume visa combater. Com efeito, todo juízo moral apoia-se na consideração da utilidade pública do carácter ou da qualidade apreciados: ser considerado benevolente ou mesmo justo equiivale a ser tido, ao menos em certa medida, como alguém apto a “promover os interesses de nossa espécie e trazer felicidade à sociedade humana”<sup>36</sup>, justiça e equidade devendo “sua origem e existência à utilidade que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular”<sup>37</sup>. Estabelecido este ponto, Hume ordena em duas etapas a

---

<sup>34</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 174, trad. 25.

<sup>35</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 175, trad. 26.

<sup>36</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 181, trad. 34.

<sup>37</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 188, trad. 41-42. “A necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que ela, podemos concluir que esta característica da utilidade é, de modo geral, a mais enérgica, e a que tem um controle mais completo sobre nossos sentimentos. Ela deve, então, ser a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao caráter humanitário, à benevolência, à amizade, ao espírito público, e a outras virtudes

controvérsia sobre a origem das distinções morais. Em primeiro lugar, demonstra que os motivos pelos quais a utilidade de uma ação ou de uma qualidade aprazem remontam a um plano que, ultrapassando as distinções estabelecidas pela educação, revela sua origem natural<sup>38</sup>. Resta-lhe, após isso, determinar se a inclinação correspondente à estima produzida pelas virtudes sociais apraz em função do interesse pessoal ou em função de “motivos e considerações mais generosos”<sup>39</sup>. À decisão por um dos termos desta alternativa entre o amor de si ou a benevolência corresponde uma diferença de atitude, melhor dizendo, de método: contra os que sustentam a primeira opção, Hume nos convida a adotar “uma afeição mais pública <*a more public affection*><sup>40</sup>, de modo a desalojar o debate do plano “abstruso” no qual a questão havia sido decidida em favor do egoísmo. Ora, a análise de casos nos indica que, freqüentemente, a atribuição do elogio é desinteressada: “os interesses da sociedade, mesmo considerados apenas em si mesmos, não nos são totalmente indiferentes”<sup>41</sup>. Assim, *perspectivar publicamente* o tema em pauta e, por outro lado, assegurar ao sentimento de humanidade e fraternidade a evidência *experimental* de “um princípio da natureza humana”<sup>42</sup> são dois passos concomitantes, cujo resultado decide também pelo termo da investigação, além do qual seria inútil perscrutar.

---

sociais dessa natureza, assim como a única origem da aprovação moral que se dá à felicidade, justiça, veracidade, integridade e outras semelhantes qualidades e princípios úteis e dignos de estima. Quando um princípio se demonstrou muito poderoso e eficaz em um caso, está inteiramente de acordo com as regras filosóficas, e mesmo da razão ordinária, atribuir-lhe uma eficácia comparável em todos os casos similares. Esta, de fato, é a regra principal da atividade filosófica, para Newton” (D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, trad. 63).

<sup>38</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 214, trad. 77-78.

<sup>39</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 215, trad. 78.

<sup>40</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. E: 219, trad. 84.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 219, trad. 85.

Voltemos a Kant, agora procurando identificar o que o separa de Hume, mesmo ali onde, como nas Observações, ele dá livre curso ao olhar do observador. Tome-se a tipologia dos temperamentos apresentada na 2º Seção. O colérico, diz-nos Kant, distingue-se do sangüíneo pelo fato de que, enquanto este “é movido apenas por meio de impressões ocasionais”, o primeiro “age segundo princípios” - os quais, porém, procedem não da virtude, mas do sentimento de honra (Beo: II 223 , trad. 40). Ou seja, o colérico age conforme um cálculo no qual a aparência ocupa o lugar do bem; se, do ponto de vista de seus efeitos, esta conduta “é de resto quase idêntica à da própria virtude”, Kant toma o cuidado de separar esta perspectiva, na qual institui esta equivalência, daquela na qual atentamos à *fonte* da qual provém tal comportamento (ibid.). Ora, o homem virtuoso, personificado pelo melancólico, jamais leva em conta o que é esperado dele ao agir<sup>43</sup>, ele simplesmente “subordina seus sentimentos a princípios” (Beo: II 220, trad. 36), isto é, nele “os fundamentos-de-ação assumem a natureza de princípios, e, por isso, “não é fácil inculcar-lhe outros pensamentos” (Beo: II 221, trad. 37). Este mesmo traço também distingue o melancólico do sangüíneo, separando o que Kant denomina a virtude genuína das virtudes de adoção. Estas, expressas pelo sentimento de compaixão <*Mitleid*> e de amabilidade <*Gefälligkeit*>, são inclinações que, “na medida em que se harmonizam com a virtude, são igualmente vistas como nobres, embora a rigor não possam ser incluídas no caráter virtuoso” (Beo: II 215, trad. 30). Pois se, como este, elas contêm o sentimento de um prazer imediato diante de boas ações (Beo: II 218, trad. 33), falta-lhes *a regra universal da virtude*, de modo que sua concordância com ela termina sendo meramente acidental - qualificativo que, conforme alertava a Investigação sobre a

---

<sup>43</sup> “O homem com uma disposição de ânimo melancólica pouco se preocupa com o que os outros julgam bom ou verdadeiro, tomando com base apenas a própria convicção” (Beo: II 221, trad. 37).

evidência, encontra-se nos antípodas do caráter necessário requerido pela ação rigorosamente moral. Como se depreende daqui, Kant está longe de modificar, nas Observações, sua posição sobre o que seja a virtude, tal como concebida em 1762. E, não sendo doutrinal, a inovação só pode consistir na introdução de um ponto de vista distinto daquele no qual ele se atinha na Investigação sobre a evidência – distinção de planos esta que, por sua vez, singulariza a perspectiva adotada nas Observações daquela de Hume, para quem a discussão sobre o valor moral da ação é inteiramente recoberta pela evidência empírica da qual este é capaz: a atribuição do mérito. Por considerar apenas esta última ao agir, o colérico, esclarece Kant, não é virtuoso; do mesmo modo, as “virtudes de adoção”, próprias ao sangüíneo, afastam-no da virtude genuína devido ao lugar excessivo que concedem à sociabilidade: “um homem, se for guiado apenas por este impulso <a benevolência>, poderá possuir todos os vícios, não por uma inclinação imediata, *mas por viver agradando aos outros*” (Beo: II 217, trad. 32, grifo nosso). É verdade que tampouco o melancólico escapa ao risco de alienar-se, porém o faz pelo motivo inverso: é porque ignora inteiramente o juízo alheio que a virtude às vezes degenera em teimosia. A mesma mediação social que, quando excessiva, origina os vícios da bela alma, representada pelo sangüíneo, se estiver inteiramente ausente, pode corromper o virtuoso. À nossa comparação com Hume, basta marcar que, ao examinar esta mediação imposta pela aparência de que se revestem nossas condutas, Kant adota uma perspectiva que é inicialmente concebida como rigorosamente distinta da consideração acerca do valor moral subjacente a elas. A rigor, portanto, examinar quanto um determinado comportamento é socialmente útil (onde opera o critério da adequação à aprovação pública) independe de considerar seu valor moral (tanto maior, aliás, quanto mais se ignorar a expectativa alheia), ponto que vai de encontro à premissa humiana de que o plano da atribuição de

valor – cujo critério, em última análise, é a utilidade que os homens reconhecem em uma determinada ação - deva bastar à investigação moral. A nosso ver, a comparação entre o melancólico e o colérico constitui a melhor ocasião para confirmar esta diferença de fundo entre o Ensaio humeano e as Observações: Kant, admitindo embora que a conduta pautada pela referência ao juízo alheio produz benefícios mais amplos que aquela engendrada por princípios exclusivamente éticos, toma a precaução de acrescentar, visando aquele que age conforme o cálculo da aparência, que “o que provém desse impulso não é de modo algum virtuoso” (Beo: II 218 , trad. 34)<sup>44</sup>. Para Hume, ao contrário, a justiça encontra o limite de sua prática na consideração de sua eficácia; uma vez concluída sua inutilidade, o homem virtuoso se vê livre para “consultar apenas os ditados da auto-preservação”. Ou seja: mesmo a prática da justiça pode ser limitada, a depender de sua inscrição de em um contexto público adverso<sup>45</sup>. Nada poderia ser mais oposto a esta vinculação entre a prática da justiça e seu contexto social do que a figura do melancólico das Observações.

\* \* \*

A classificação das condutas apresentada nas Observações, portanto, indica que a realização incondicional da obrigação, sobre a qual reside o valor moral da ação, encontrar-se-á tanto mais assegurada, quanto menos se levar em

---

<sup>44</sup> “A opinião que outros podem ter de nosso valor e o juízo deles sobre nossas ações é um fundamento-de-ação de grande importância, que nos induz a muitos sacrifícios; e aquilo que boa parte dos homens jamais faria, nem por uma disposição que surge imediatamente da bondade, nem por princípios, termina freqüentemente acontecendo apenas por causa da aparência exterior, a uma quimera, que, apesar de muito superficial em si mesma, é deveras útil, como quando o juízo de outrem determina o valor de nós mesmos e de nossas ações. O que provém desse impulso não é de modo algum virtuoso, razão pela qual também todo aquele que deseja ser assim considerado oculta cuidadosamente o desejo de honra como fundamento de sua ação” (Beo: II 218, trad. 33-34).



conta as mediações que se impõem desde que se considere o conjunto de determinações do mundo social. E isso pode sugerir que a fundamentação da virtude não deva nada à análise da sociabilidade – o que é, na verdade, uma conclusão precipitada: que o homem virtuoso deva suprimir os móveis originados na aparência, isso supõe que ele os reconheça como fundamentos-de-ação reais, embora inadequados do ponto de vista moral; e nada impede que esse reconhecimento decorra de uma análise das formas sociais e dos mecanismos de conduta que elas geralmente favorecem. Sem dúvida, a situarmos desde o início no plano da experiência regular e da observação – ponto que, em Hume, assegura a isenção das conclusões do Ensaio<sup>45</sup> – perderemos de vista o genuíno valor moral das ações humanas. Esta convicção, que remonta ao período anterior à redação das Observações, provém do fato de que Kant vê no embate entre as paixões e as regras do dever no interior da consciência do agente o ponto central da determinação da moralidade. Ora, a inclusão da análise da obrigação sob o modelo das grandezas negativas já supunha a instituição da consciência moral como *princípio real* do dever. “Eis porque é humanamente impossível deduzir de maneira precisa o grau do caráter <*Gesinnung*> virtuoso de alguém a partir de suas ações” (NG: II 200). É portanto o caráter inescrutável da vontade por detrás de sua manifestação social o que, ao mesmo tempo em que impede o espectador de diferenciar entre as performances do melancólico e do colérico, exige instaurar esta diferença no centro da filosofia prática. Mas isso não significa que, entre estas duas perspectivas, inexista todo tipo de vínculo, que não haja passagem entre o plano da moral propriamente dita e o plano dos costumes. Fosse assim, nada

---

<sup>45</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 187, trad. 41.

<sup>46</sup> D. Hume, *An Enquiry*, *op.cit.*, p. 231, trad. 100. Fosse Hume leitor de Kant, provavelmente teria classificado sua análise da obrigação como uma reincidência no equívoco dos sistemas morais baseados em

diferenciaria a virtude em sua acepção kantiana do que Kant entende ser a doutrina estoíca - que, recordemos, é criticada desde o início dos anos 60, à medida em que, ao invés de fazer valer a sabedoria como *exigência* de virtude, faz da virtude *perfeita* a condição da sabedoria, convertendo seu ideal em quimera. Ora, a crítica desta idealidade supõe como contrapartida o cadastro da mediação que estamos buscando: em que medida a exigência normativa a que se submete o homem prático kantiano pode contar com o apoio de que sua conduta não se inscreve em um plano adverso a todo progresso moral?

Ao término da 2ª Seção das Observações, isto é, após ter apresentado as diferenças existentes entre a verdadeira virtude, as virtudes de adoção e o que é seu simples reflexo, no temperamento colérico, Kant reprova-se a si mesmo por “não conseguir adotar aquele ponto de vista, a partir do qual esses contrastes apresentam-se, por assim dizer, de forma comovente como o grande quadro de toda a natureza humana” (Beo: II 226, trad. 43). Trata-se de uma cláusula de modéstia, como se constata pelas considerações que a seguem, e que, a despeito de sua extensão, vale a pena citar por inteiro:

“Entre os homens, são bem poucos aqueles que se comportam de acordo com *princípios*, coisa que, em geral, é igualmente boa, visto poder ocorrer facilmente de errarmos nesses princípios, e, nesse caso, o prejuízo que daí resulta é tanto maior quanto mais constante for a pessoa que o propõe para si mesmo. Aqueles que agem a partir de *princípios benevolentes* são bem mais numerosos, o que, aliás, é excelente, muito embora à pessoa não se possa atribuir individualmente nenhum mérito excepcional. Pois, ainda que por vezes esses instintos virtuosos estejam ausentes, em geral também obedecem ao grande designio da natureza <die große

---

princípios inescrutáveis à observação, o que mostra em que medida que a comparação entre eles antecipa uma variante do que será a crítica ao Kant formalista.

*Absicht der Natur*>, como os instintos restantes, que, de forma tão regular, movem o mundo animal. Aqueles que tem fixo diante de si o próprio e amado eu como único ponto de referência de todos os seus esforços, e que buscam fazer girar tudo em volta do *interesse próprio*, como em volta de um grande eixo, constituem a maioria. Nada também poderia ser mais vantajoso, pois esses são os mais assíduos, ordeiros e prudentes; dão aprumo e solidez ao todo, na medida em que, mesmo despropositadamente, tornam-se úteis ao bem público, provendo as necessidades exigidas e oferecendo a base sobre a qual almas delicadas podem propagar beleza e harmonia. Finalmente, *todos* os corações humanos, embora em porções diferentes, foram infundidos pelo *amor à honra*, que deve dar ao todo uma beleza atraente, próxima do maravilhamento. Pois, ainda que o desejo de honra seja uma tola quimera, na medida em que se presta como regra sob a qual se ordenam as inclinações restantes, torna-se extremamente vantajoso de acordo como um impulso que as acompanha. Afinal, visto que, no grande palco, cada um executa suas ações de acordo com suas inclinações dominantes, ele é ao mesmo tempo levado, por meio de um impulso secreto, a adotar em pensamento um ponto de vista exterior a si mesmo, a fim de apreciar o decoro de sua conduta, tal como ela aparenta e se apresenta aos olhos do espectador. Com isso, os diferentes grupos ligam-se num quadro de magnífica expressão, onde, em meio a uma grande multiplicidade, sobressai a unidade, e o todo da natureza moral mostra, em si, beleza e dignidade” (Beo: II 227, trad. 44-45).

Como se depreende daqui, a diferença entre o melancólico e o colérico, que retoma ela também aquela entre *necessitas legalis* e *necessitas problematica* apresentada em 1762, não é evocada nas Observações apenas com o propósito de salvaguardar a idéia de obrigação de sua contaminação pela aparência intrínseca às interações mundanas. Aqui ela está a serviço de outro propósito, a saber, o de assegurar que, a despeito da síncope entre a o que faz a maior parte dos homens e o que lhes prescreve a razão - ou melhor, *por causa*

desta síncope - o todo da natureza humana mostra, em si, beleza e dignidade. Visto sob a perspectiva *do todo* - paisagem que, frisemos, decorre do viés propiciado pela consideração sobre os costumes -, o conjunto das ações humanas aparece como expressão de uma astúcia da razão, graças à qual o estatuto aparentemente problemático da virtude enquanto o avesso da socialização é superado pela conformidade das ações individuais ao *grande desígnio da natureza*, que se realiza através dos valores partilhados publicamente. Daí que o mundo social se revele a expressão de um acordo contingente da multiplicidade à unidade finalística em nome da qual trabalha o indivíduo moral inscrito em sua finitude<sup>47</sup>. Esta já não será mais sinônimo de idiosincrasia: sua conversão em *refinamento* poderá transcorrer sob a cláusula teleológica de que todos, ainda que despropositadamente, trabalham em prol do aperfeiçoamento da humanidade. A inscrição da ação virtuosa no mundo, dessa maneira, aparece mediada pelo pressentimento de que os fatos se inscrevem na ordem contingente da história segundo uma lógica, dissolvendo o que há de arbitrário no tempo em favor de sua conformidade à norma da razão que pauta a conduta do homem moral. É esta passagem entre o plano normativo da razão prática e a contingência da experiência social que, adiante, receberá outra formulação na trajetória do pensamento kantiano, em particular a partir do momento em que, movido por suas preleções sobre o direito, Kant retomar a distinção entre *moralidade e legalidade* (proposta inicialmente na Filosofia Prática de Herder) nos termos da recondução do direito positivo à base normativa do direito natural, por sua vez a ser fundada sobre a autonomia moral da vontade<sup>48</sup>. Esta mediação entre moral e direito, acrescentemos, obedece ao esquema de argumentação esboçado neste passo das Observações. Pois,

---

<sup>47</sup> Este tema será largamente retomado na Filosofia Crítica: cf. E. Weil, "Histoire et politique", in: Problèmes kantians, op.cit., pp. 109-141.

mesmo na Filosofia Crítica, onde a formulação político-jurídica de nosso problema será dominante, a passagem entre *moralidade* e *legalidade* (cuja formulação kantiana, como é sabido, mereceu a atenção de Hegel<sup>49</sup>) terá por fiadora a articulação entre idealismo prático e teleologia, visto ser o ponto de vista aberto com a filosofia da história o que irá assegurar às exigências da razão sua realização terrena: “a partir de Kant a política passa a ser pensada junto com a história”<sup>50</sup>. Este prolongamento, que repõe no centro da filosofia prática o alcance da faculdade-de-julgar (da qual, como é sabido, a teleologia é expressão por excelência) dá bem a medida de quanto o sistema kantiano é tributário da tematização dos problemas impostos pela dissociação entre *forma* e *matéria* advinda no início dos anos 60, e que, nas Observações, se desdobra na descoberta de uma mediação entre os planos (normativo e empírico) nos quais opera a razão prática. A passagem entre eles oferece uma primeira resposta à acusação de formalismo: caso quisermos, poderemos chamá-la de “estética”, desde que não percamos de vista o quanto ela é decisiva para o estatuto normativo da virtude que vai se aprofundando ao longo dos anos 60<sup>51</sup>, e que se apoia em um *judgar* cuja explicitação supõe o abandono do dogmatismo. Daí, também, porque nos pareça que a unidade entre teoria e prática que será proposta pela Filosofia Crítica provém da origem comum e da solidariedade que marca a reconversão da metafísica e da moral exigida pelo abandono da perspectiva dogmática.

---

<sup>48</sup> Cf. R. R. Terra, A política tensa, *op.cit.*, p. 90-91.

<sup>49</sup> cf. C. Colliot-Thélène, Le désenchantement de l'État – De Hegel à Max Weber. Paris: Minuit, 1992, p. 39 ss.

<sup>50</sup> R. R. Terra, A política tensa, *op.cit.*, p. 169.

<sup>51</sup> Este ponto permanece em segundo plano na reconstrução da ética kantiana no período pré-crítico realizada por J. Schmucker, que define o estatuto das Observações de uma maneira que mitiga o vínculo entre faculdade-de-julgar e doutrina da obrigação; as Observações, nos adverte Schmucker, não constituem “nem um tratado metafísico, nem um tratado de filosofia moral, mas um tratado estético” (Die Ursprünge der Ethik Kants, *op. cit.*, p. 105, onde acresce que tal precaução “também vale para a segunda seção, para nós particularmente importante”).

\* \* \*

Se sugerimos que esta explicitação do papel da faculdade-de-julgar no interior da reflexão moral kantiana ao longo dos anos 60 não se resume ao caráter teleológico de que se revestem as condutas descritas conforme a categoria de gosto, é por nos parecer que o tipo de reflexão trazido por esta última será decisiva para a qualificação do estatuto da própria virtude. Ou seja: a mediação possibilitada pela aparência será a melhor justificativa para consolidar o entendimento da virtude como *obrigação*. É o que intentaremos mostrar agora, com o exame das notas feitas por Kant no seu exemplar das Observações entre 1764 e 1768, e reunidas no volume XX da edição da Academia de Berlin sob o título de Anotações às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.

Começemos por notar que a recusa de Kant em tomar a evidência empírica e a experiência lingüística como apoio para identificar o valor moral da ação permanece ao longo das Anotações. Não é um acaso que J.-J. Rousseau, de cuja descoberta estas notas são o melhor documento, seja saudado entusiasticamente: sua filosofia não oferece a confirmação de que a verdadeira moralidade se furta às convenções estabelecidas socialmente? Porém, dado que Kant já chegara a esta conclusão mediante um percurso próprio, sua formulação no contexto aberto pelos britânicos e enfatizado pelo contato com Rousseau – a saber, o da análise da sociabilidade moderna – exprime, sob a concordância desta tese, uma divergência de método. “Rousseau. Ele procede sinteticamente e parte do homem natural. Eu procedo analiticamente e parto do homem civilizado” (Bem: XX 14). Daí a

singularidade de Kant: se, como tivemos a chance de ver, contrapõe-se às conclusões que, quase a mesma época, Hume tirava da observação dos costumes, tampouco adere a Rousseau, e isso devido ao compromisso que o mantém preso ao *método analítico* paradigmático por Newton, agora aplicado ao exame da cultura. Por onde já se vê ser preciso matizar melhor a afirmação, feita nas Anotações, de que Rousseau teria sido o primeiro a dotar o mundo moral da mesma consistência de que dá provas a filosofia natural desde Newton<sup>52</sup>.

A impressão que advém de uma segunda leitura de Rousseau, diz Kant em outra nota, é “o espanto frente a essas opiniões estranhas e paradoxais: elas se opõem de tal maneira ao que é geralmente admitido, que nos inclinamos a supor que o autor quis apenas dar prova, por meio da virtude de seus talentos extraordinários, da potência mágica de sua eloquência” (Bem: XX 43-44). Esta observação inscreve a recepção kantiana do texto rousseauísta no quadro de problemas, dos quais cabe à categoria do gosto, outra vez, fornecer-nos a melhor aproximação. Com isso de singular: comparado ao *espírito insípido* mencionado na “Notificação” de 1765-66, Rousseau representa verdadeira inversão. “É um incômodo para o entendimento ser dotado de gosto. Devo ler e reler Rousseau até o ponto em que a beleza da expressão não me atrapalhe mais, então apenas poderei dispor de minha razão para julgá-lo” (Bem: XX 30). Embora, aqui, o gosto exceda o juízo, encontra-se operante o esquema de interpretação que permitirá que, na Lógica, Kant nos advirta contra a abstração corrente das Escolas: o que nelas será prova de insipidez presta-se, por ora, ao

---

<sup>52</sup> “Rousseau, primeiro que todos, descobriu sob a diversidade das formas humanas convencionais a natureza do homem nas profundezas em que se encontrava escondida, como a lei secreta pela qual, graças a suas observações, a providência vê-se justificada. Até então, a objeção de Alphonse e de Manes mantinha ainda

reconhecimento de um *autor original*. “Se imagino Aristides entre agiotas, Epiteto entre cortesãos e Jean-Jacques Rousseau entre os doutores da Sorbonne, parecer-me-á ouvir um riso sardônico e centenas de vozes gritando: que fantasiosos!” (KK: A 25, trad. 90)<sup>53</sup>. Em resumo, o senso comum cede muito à convenção. Já não é isso o que indica a comparação entre a verdadeira virtude e as virtudes de adoção, operante nas Observações? Por isso, ele também será submetido à crítica, sem todavia suprimi-lo através de paradoxos. Indiretamente, a questão moral se vê repostada, visto que a crítica da aparência desdobra-se no exame das conseqüências trazidas por ela ao conceito de obrigação.

A precaução de Kant diante do conceito rousseauísta de estado de natureza – empregada como padrão de avaliação moral das condutas contemporâneas – dá a idéia do vínculo que irá unir virtude e aparência nas Anotações. “Seria melhor para o homem encontrar-se no estado de simplicidade? Em nossos dias, é difícil respondê-lo: 1/ porque ele perdeu o sentimento dos prazeres simples. 2/ porque ele crê freqüentemente que as corrupções do estado civilizado se encontram também no estado de simplicidade” (Bem: XX 11). A projeção de elementos civis sobre a natureza,

---

todo seu valor. Desde Newton e Rousseau, Deus se encontra justificado e a partir daqui a doutrina de Pope é verdadeira” (Bem: XX 58).

<sup>53</sup> No Ensaio sobre as doenças mentais (1764), Kant afirma que a disposição da mente à fantasmagoria consiste em concluir corretamente a partir de representações falsas (KK: A 29, trad. 93); porém, o grau de atuação de uma mesma representação varia conforme o diferente estado mental dos homens, podendo perfeitamente ocorrer de alguém ser considerado fantasioso “apenas porque o grau de sentimento, nele suscitado por certos objetos, escapa, *na opinião geral*, à moderação de uma mente saudável” (KK: A 25, trad. 90, grifo nosso). Em suma, a fantasmagoria é uma patologia cujo diagnóstico repousa sobre um juízo social, e, portanto, questionável. Ao incluir Rousseau neste caso, Kant indiretamente concede à produção do paradoxo a função crítica reivindicada para ele por Rousseau, e, de maneira geral, pelo Esclarecimento francês. Inserir BENTO!



contra a qual Rousseau nos advertia a fim de reapresentá-lo com novos traços<sup>54</sup>, torna-se, em Kant, motivo para que evitarmos abordar o tema da cultura reportando-a a um modelo ausente<sup>55</sup> na experiência. O estado de opulência é *uma* determinação histórica entre outras, não a certidão de óbito do processo engendrado com a História: “É necessário compreender que a arte, a elegância e a civilidade dos costumes só ocorrem tardiamente e que eles não se encontram nunca em certas regiões do mundo (ali por exemplo onde não existe nenhum animal doméstico)” (Bem: XX 31). Disto, Kant conclui que circunscrever o que é essencial ao homem não demanda subtrair dele todas as determinações efetivas que sua inscrição social acarreta, tanto mais quando esta operação freqüentemente responde a um mal-entendido sobre o caráter normativo dos conceitos práticos: “Porque podemos fazer uma idéia das qualidades morais superiores <...>, imaginamos que tudo isto é conforme ao estatuto do ser humano e vemos corrompido o estado no qual se encontra. Mas tais aspirações são fantásticas e se desenvolvem justamente a partir das mesmas fontes da corrupção geral. Sua ausência mesma não será mais considerada como algo a se lamentar no que concerne ao homem, se o que existe de corrupção for suprimido” (Bem: XX 22)<sup>56</sup>. Operando sob as mesmas premissas do reconhecimento da originalidade de Rousseau, mas em sentido

---

<sup>54</sup> “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avariz, opressão, desejo e orgulho, *transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil*” (Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens <1754>. in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 235-236; grifo nosso).

<sup>55</sup> A expressão é de J. Starobinski, em sua apresentação da obra de Rousseau incluída na Histoire de la philosophie dirigida por Y. Belaval (Paris: Gallimard, 1973, vol.II, pp. 697-716, p. 701).

<sup>56</sup> Na mesma direção, ver Bem: XX 119.

inverso, as Anotações nos previnem quanto a seu *estilo* – o que bastaria para relativizarmos sua alegada influência sobre Kant. Com efeito, adotada esta cautela advinda com o viés experimental, o que resta do artifício retórico mobilizado por Rousseau em sua crítica moral dos costumes, além da artificialidade de uma situação ideal cujo interesse, de resto, residia em revogar as condições do contexto concreto a fim de avaliá-lo por contraste? Kant, ao que parece<sup>57</sup>, procede na direção inversa: se também condena quem quisesse enxergar no recurso à figura do *homem natural* o convite a voltar às florestas, o faz pelo fato de que isso equivaleria a ignorar as condições efetivas que engendraram em nossa civilização a supressão do estado de natureza. “Se consideramos a felicidade do homem selvagem, não é para retornar às florestas, mas para ver o que se perdeu de um lado ao se ganhar de outro. Isto para que no uso e no gozo da opulência social, não estejamos presos a estes bens por inclinações funestas e ao mesmo tempo não-naturais e que permaneçamos um homem da natureza que se tornou civilizado. Tal é a consideração que serve de medida. Pois jamais a natureza criou um homem para fazer dele um burguês; suas disposições e seus esforços só possuem por fim o estado de simplicidade da vida” (Bem: XX 31). Desloca-se, dessa maneira, a perspectiva rousseauísta – e isso, cabe sublinhar, graças ao tipo de consideração teleológica que identificamos operante no desfecho da 2ª Seção das Observações, e que, neste texto, já permitia o acomodamento entre refinamento e simplicidade. O alcance

---

<sup>57</sup> “Não é natural que um homem passe a maior parte de sua vida ensinando uma criança como ele deve viver um dia. Eis o motivo pelo qual preceptores como Jean-Jacques são artificiais. Em uma condição modesta, uma criança deve dispor de poucas ocupações; uma vez que possua alguma força, cumpre pequenas tarefas úteis de adulto como é o caso entre os camponeses, os artesãos e aprende pouco a pouco todo o resto. É porém conveniente que um homem consagre sua vida a ensinar a viver a um número de crianças de tal forma considerável que o sacrifício de sua própria vida não seja motivo de arrependimento. Daí a necessidade das escolas. Mas para que elas sejam possíveis, é preciso levar a elas *Emílio*. Seria desejável que Rousseau tivesse mostrado como podem se constituir escolas.

Os pregadores no campo podem empreender esta experiência com suas crianças e aquelas de seus vizinhos” (Bem: XX 29).

Cf. Bem: XX 09: “O livro de Rousseau serve a melhorar os Antigos”.

deste deslocamento, nós podemos medi-lo lembrando que se decide aqui sobre o sentido adquirido pela história da humanidade com a passagem da natureza à cultura. Se se dispõe de uma filosofia da história embrionária, que joga a favor da realização moral da espécie, porque não ver no estado de natureza um fato efetivo? Desde então, o que é produção social recolhe-se em uma trajetória da humanidade, cujas mudanças, aparecendo em sua contigüidade temporal e espacial, não mais se prestarão à redução que permitia a Rousseau apresentá-las conforme a contradição de princípio entre natureza e cultura. A dialética entre ambas, por isso, não se resolverá pela sobreposição de um termo a outro, prestando-se, antes, à elaboração de um ideal de conduta capaz de conciliá-los no que possuem em comum. Essa divergência é carregada de implicações. Se, diante da quebra do equilíbrio inicial provocada pela sociabilidade, Rousseau encarrega a razão de restabelecer, *com outros fundamentos*, as regras do direito natural suprimidas pela história, Kant, embora também reconhecendo que a aparência tenha se tornado um elemento constitutivo do estágio atual da civilização (Bem: XX 09), admite haver, no interior da vida social contemporânea, lugar para uma ação moral eficaz. Torna-se desnecessário, assim, fundar a racionalidade da história humana em qualquer tipo de *Aufhebung*.

Ao sugerir esta conciliação entre o caráter normativo da ação moral e as condições efetivas da ação, a maior parte das Anotações prolonga a posição sustentada nas Observações sobre o belo e o sublime. Com efeito, porque o gosto engendra uma satisfação diversa daquela produzida pelas necessidades vitais - idéia esta que já operava na apresentação da categoria de refinamento -, conclui-se que “a natureza não basta a nosso prazer” (Bem: XX 124) - o supérfluo adquirindo o estatuto de fator intrínseco à economia atual das

inclinações humanas. Desde então, recuperar a simplicidade natural não passa por reivindicar legitimidade ao instinto – o que, acresce Kant, não conviria mais nem ao ato sexual<sup>58</sup> -, mas por ajustar o cumprimento das inclinações <Neigungen> a uma conduta intermediária entre a simples frugalidade e concupiscência<sup>59</sup> a que se encontra exposto o homem em sociedade. Neste contexto, a aparência não é, em primeira instância, condenável. Ao contrário, ela é “as vezes preferível à verdade pois a satisfação que nasce dela é realmente um prazer. É um artifício, <mas> quando é reconhecido como tal, não há mais engano” (Bem: XX, 167-8). Mais: cuidando de distingui-la da mentira, Kant vê nela a marca de uma idealidade que prescinde das coisas mesmas (Bem: XX 134), o que equivale a dizer que, à condição de não a tomarmos pela própria coisa (Bem: XX, 181), a aparência é admissível enquanto técnica de mediações imprescindível à sociabilidade contemporânea. Do comportamento feminino, que a personifica, à vida matrimonial, que a exige em seu ponto de partida, esta adequação das inclinações individuais a um critério coletivo constitui a origem e o cerne da vida social (Bem: XX 55), cuja economia, está claro, não se deixa medir exclusivamente a partir da inércia pulsional vivida pelo selvagem. São estes os parâmetros sob os quais a virtude será abordada, o que é uma exigência de ordem interna à reflexão de Kant. Com efeito, é a análise dos costumes o que impõe a elucidação do estatuto da virtude em um mundo no qual a forma social impregna e determina todos os comportamentos – enfim, em um contexto no qual “a verdade não é a maior

---

<sup>58</sup> “O gosto moral no que concerne à atração dos sexos onde todos querem parecer ou muito delicados ou muito puros. A verdade não é a maior perfeição da vida em sociedade; a bela aparência leva aqui mais longe, assim como em pintura. Do gosto no casamento” (Bem: XX 48).

<sup>59</sup> “Diferença entre aquele que tem poucas necessidades porque poucas coisas lhe fazem falta e aquele que tem poucas necessidades porque ele sabe recusar muitas coisas. Sócrates. Conhecer o prazer disto que não é uma necessidade - i.e. disto de que podemos nos privar - eis o que é o prazer. Mas se este gozo é tido por uma necessidade, então trata-se da concupiscência. O estado do homem que sabe se privar é a frugalidade:

perfeição da vida em sociedade”, e onde “a bela aparência leva mais longe, assim como em pintura” (Bem: XX 48). Veremos que, sem contradizer a noção de obrigação da Investigação sobre a evidência, nem a caracterização da virtude das Observações sobre o belo e o sublime, esta exigência irá qualificar em sentido inédito a universalidade requerida pela ação moral.

Já nas Observações sobre o belo e o sublime, o ideal da simplicidade em sociedade é assimilado, numa ou noutra passagem, à própria conduta virtuosa. A rigor, porém, este ideal aparece como o frágil equilíbrio entre a degeneração do temperamento colérico, de um lado, e, de outro, a conduta pautada exclusivamente pela comparação com os outros, tipificada pelo colérico. Acrescente-se a isso, e como aprofundamento das Observações, que seria vão querer fundar a moralidade sobre a pressuposição da inexistência do egoísmo - o que é outra maneira de reafirmar os limites que a amabilidade e a benevolência exibem como solo da ação propriamente moral. “A bondade nasce pela cultura de sentimentos, certo, morais, mas inoperantes: trata-se de uma ilusão moral” (Bem: XX 173). Nas Anotações, porém, as ressalvas diante das “virtudes de adoção” (Beo: II 217-218, trad. 33) dão lugar a um desenvolvimento inédito. Certo, permanece válido que, entre as qualidades morais, “apenas a verdadeira virtude é sublime” (Beo: II 215, trad. 30). Agora, porém, esta restrição, que fazia com as virtudes de adoção “a rigor não possam ser incluídas no caráter virtuoso” (*ibid.*), é justificada com base na constatação de que a simpatia afetiva que está na base da compaixão e da amabilidade é inoperante *diante da desigualdade social* existente entre os homens: “As diferenças de condições fazem com que não possamos mais nos colocar no

---

aquele do homem que inclui entre suas necessidades aquilo de que ele pode muito bem prescindir é a opulência” (Bem: XX 77). “A simplicidade é quer ignorante, quer razoável e sábia” (Bem: XX 180).

lugar do cavalo de carga para se representar seu miserável pasto, tanto quanto não podemos nos colocar no lugar do miserável para compreender sua miséria” (Bem: XX 17). Assim, muito embora em princípio a simpatia nos forneça motivos para que nos coloquemos “em pensamento no lugar de outro” (Bem: XX 36), o estado de opulência tende a engendrar um amor imaginário pelo próximo na proporção inversa à capacidade e ao desejo efetivos de ajudá-lo (Bem: XX 135). Os limites da benevolência - cuja concordância com a virtude, nos ensinavam as Observações, só podia ser accidental - são agora elucidados tendo em conta as determinações introduzidas pelo abandono do estado de natureza: só o homem no estado de simplicidade se atém a cuidar daqueles que efetivamente pode ajudar. “A benevolência é uma calma inclinação a considerar a felicidade alheia como objeto de sua própria alegria e igualmente como um móbil de suas ações. A piedade é um *afeto* da benevolência para com o indigente, segundo a qual nos imaginamos fazendo o que está a nosso alcance para ajudá-lo. Trata-se portanto a maior parte do tempo de uma *quimera*, visto não encontrar-se nem em nosso alcance, nem em nossa vontade. O burguês sente compaixão por outros burgueses que são oprimidos pelos príncipes, o nobre por um outro nobre, ele mesmo, porém, sendo duro com os camponeses” (Bem: XX 134-5). É à luz dos limites que nos proibem fazer das modalidades afetivas da simpatia o fundamento de uma ação virtuosa que a ação moral exigirá a universalidade da máxima subjetiva pela qual determinamos nossa conduta: “O gosto moral se concilia facilmente com a aparência, o princípio não” (Bem: XX 51). O aspecto normativo e universal da regra da ação, depreende-se daí, está longe de ignorar as determinações reais que regem as interações humanas. Ao contrário, o caráter congênito da alienação na sociabilidade moderna, fazendo da compaixão e da amabilidade um princípio

moralmente ineficaz<sup>60</sup>, e da figura tipificada pelo colérico, o antípoda da conduta moral, termina por requerer que a virtude se encontre fundada sobre princípios universais, de forma a se impor aos agentes a despeito das diferenças produzidas socialmente. Isso, porém, é o mesmo que comentar em que medida a virtude pode permanecer condizente com a imparcialidade exigida pela razão quando nos determinamos a agir em um mundo dotado de uma economia que, embora seja respaldada pelo acordo contingente dos agentes, requer mesmo assim um lugar para a consciência do homem moral. É essa exigência que será assegurada mediante a subsunção do caso particular à universalidade dos princípios. Conforme ao que fora dito nas Observações, tais princípios não são especulativos: trata-se antes da natureza da vontade pela qual “o homem se considera ao mesmo tempo *in consensu* com a vontade geral” (Bem: XX 145). Vale notar que este procedimento, por meio do qual a conduta particular se torna adequada a um princípio universal (a vontade geral), avizinha a ação moral do cálculo mobilizado pelo colérico para ajustar seu comportamento à expectativa alheia. Num e noutro caso (e à diferença do modo como age o sangüíneo), as duas formas de ação são reportadas a princípios - e, embora Kant não perca de vista a diferença de motivações entre elas, ambas consistem na adequação da conduta particular do agente a uma norma que opera socialmente. Reposta nestes termos, a diferença entre a *necessitas legalis* e a *necessitas problematica* é explicitada por uma diferenciação entre duas maneiras de *colocar-se no lugar do outro* - isto é, através de duas condutas que incorporam em sentido inverso o conjunto de mediações impostas pela vida civil. Aprofundemos este ponto.

---

<sup>60</sup> "Aqueles que fazem da doutrina da virtude uma doutrina da piedade tomam a parte pelo todo, pois a piedade só é uma espécie de virtude" (Bem: XX 23). Ver também Bem: XX 56: "Acerca da piedade, pode-se apenas notar que ela jamais deve dominar, é preciso que ela seja *subordinada* à capacidade e ao desejo razoável de fazer o bem".

*Age de modo que tua ação possa ser vista como socialmente adequada.*

- Este imperativo da aparência exige um cálculo cujo fim depende do contexto social no qual o próprio agente se encontra inscrito: “Amo os franceses enquanto tais, mas não os alemães quando imitam os franceses” (Bem: XX 130)<sup>61</sup>. A corrupção do caráter colérico acusa como motivo a falta de prudência - coisa que, para retomarmos o melancólico, este jamais leva em conta, mesmo quando acerta na subsunção de sua ação particular à universalidade do princípio. Noutros termos, quando a mediação imposta pela aparência é o único móbil da ação, a cisão entre o que a motiva e o que ela exprime é inevitável. Como já notava Kant nas Observações, apenas o melancólico (por princípio) e o sangüíneo (por impulso) não escondem do público o móbil de suas ações. Preservando-se desta visibilidade, o colérico redefine o que, a partir de então, Kant irá fixar como sendo o principal traço da prudência: a escolha de seus fins opera considerando apenas o que há de aparente em nossas condutas. Eis, por contraste, o princípio de singularização da ação virtuosa: “se a coisa é vista do ponto de vista moral, o que é preciso fazer é imediatamente conhecido pelo sentido moral em sua simplicidade” (Bem: XX 156). Visto que este “sentido moral” coliga-se à distinção do que se deve ou não fazer, ele se diferencia de toda consideração próxima à benevolência: “Pode-se ver por aí que a veracidade não depende da filantropia, mas do sentido do direito pelo qual distinguimos o que é permitido e o que é proibido. Ora este sentido tira sua origem da natureza do espírito humano pela qual ele julga o que é bem

---

<sup>61</sup> É dispensável recordar a presença deste tema na obra de Rousseau; registremos, apenas, que, a despeito das conclusões muitas vezes opostas que Kant e Rousseau tiram da análise da aparência, há uma convergência de método, imposta pela forma como este tema é tratado, a saber, como um campo que dispõe de uma lógica, e que, portanto, admite uma sociologia. “O aparecer tem uma regra um código preciso. Ele é código, é linguagem” (S. Fortes, Paradoxo do espetáculo – Política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 50).



categoricamente (e não em função do útil), não segundo a vantagem privada ou de outrem, mas supondo esta mesma ação para outros homens: a oposição e o desacordo fazem objeção, enquanto que a harmonia e o acordo significam agrado. Daí a faculdade de posições morais como meio heurístico. Somos sociáveis por natureza e o que desaprovamos nos outros não podemos de boa fé aprovar em nós. Há com efeito um senso comum do verdadeiro e do falso que nada mais é senão a razão humana considerada geralmente, enquanto critério do verdadeiro e do falso e há um senso do bem e do mal como critério moral. A oposição mútua das mentes suprime a certeza lógica, e aquela dos corações, a certeza moral” (Bem: XX 156)<sup>62</sup>.

Nem nas Observações, nem nas Anotações, portanto, o sentido moral alegado por Kant como fonte da evidência prática deve qualquer coisa que seja a alguma premissa sensualista<sup>63</sup>. Ao contrário, sua origem, como atesta a passagem acima, é reportada à faculdade de julgar, cujo emprego moral consiste em subordinar a utilidade privada da ação à universalidade da vontade geral. Este procedimento de generalização supõe uma predisposição à sociabilidade, sem a qual sequer seria possível a adoção de um ponto de vista externo a meu interesse próprio. Através desta substituição, a aparência deve

---

<sup>62</sup> "Pertence à moralidade fazer *stationes*, primeiramente no juízo de outro acerca da ação (É o daí que nasce, quando há transformação em um instinto, a paixão da honra; ela excede a determinação da justiça segundo o meio), em segundo lugar na sensibilidade de outrem, a fim de ressentir sua tristeza ou sua felicidade (é daí que surge, a título de instinto, a simpatia moral). / A origem do amor de honra quanto à beleza das ações reside portanto em um *medium* mal compreendido de *dirigir* sua própria moralidade, a qual é falsamente tomada por um fim" (Bem: XX 164).

<sup>63</sup> Mesmo nas Observações, onde Kant emprega vez ou outra *Empfindung* na acepção de *Gefühl* (sentimento), sugerindo por esta liberdade terminológica a inspiração sensualista, o texto permite concluir que o refinamento reporta-se à sensibilidade <*Reizbarkeit*> apenas analogamente: "Há ainda um sentimento de espécie mais refinada, assim qualificado, quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque, *por assim dizer*, pressupõe uma sensibilidade da alma, que igualmente a torna apta a movimentos virtuosos, quer porque indica talentos e qualidades do entendimento, como que em oposição àqueles primeiros sentimentos, que podem ocorrer mesmo na completa ausência de pensamento" (Beo: II 208, trad. 20 grifo nosso).

ainda ser subordinada a princípios necessários. Com isso, a imediatez reivindicada por Kant ao sentido moral refere-se à modalidade do juízo implicado pela ação virtuosa: ao contrário da prudência, sempre objeto de um juízo hipotético, aqui a referência ao ponto de vista alheio é categórica, isto é, ela define como necessária a ação que se encontrar de acordo com a aprovação geral<sup>64</sup>. A gênese das condutas segundo os temperamentos hipocráticos, assim, circunscreve o horizonte social dentro do qual a virtude se singulariza como relação determinada do agente diante da humanidade: ela é fim, nunca meio. Mas esta finalidade pressupõe o senso comum, que opera em lógica e em moral como antípoda e antídoto ao solipsismo (Bem: XX 169). Assim, enquanto a reificação personificada pelo colérico e pelo sangüíneo constituem casos degenerados do procedimento de substituição<sup>65</sup>, a virtude corresponde à subordinação da mediação imposta pela sociabilidade a um princípio que atesta o acordo entre a particularidade da ação e o interesse público. “A Providência seguramente vinculou o sentido moral à utilidade pública e universal, tanto quanto à vantagem privada e isso a tal ponto que o caráter bom do livre querer não é estimado à altura de seu verdadeiro valor” (Bem: XX 150; cf. Bem: XX

<sup>64</sup> “O que é necessário provém da vontade boa do ser humano, seja particular, seja comum.

A ação considerada segundo a vontade comum dos homens é, se entra em contradição consigo mesma, moralmente impossível (ilegitima) do ponto de vista externo. Suponhamos que eu vá tomar o trigo de outrem: se considero que nenhum homem, em uma situação na qual se lhe tivesse tomado aquilo que ele adquiriu, não gostaria de adquirir o que constitui o bem de um outro: é a mesma coisa que eu quero segundo o bem privado e que eu recuso segundo o bem público.

Com efeito, desde que algo dependa plenamente da vontade de alguém, é nesta medida impossível que ele se contradiga (objetivamente). Ora a vontade divina entraria em contradição consigo, se quisesse que houvesse homens com uma vontade oposta a sua própria. A vontade dos homens se contradiria ela mesma se estes quisessem isto que pela vontade comum eles execram.

Há portanto uma vontade comum nas situações de conflito que predomina sobre a vontade própria” (Bem: XX 160-1).

<sup>65</sup> “A origem do amor de honra quanto à beleza das ações reside portanto em um *medium* mal compreendido de *dirigir* sua própria moralidade, a qual é falsamente tomada por um fim (...)” (Bem: XX 164). E, adiante: “O instinto que leva o homem a se estimar de modo puramente comparativo tanto no que respeita a seu próprio valor, quanto no que é relativo a seu bem estar, é *muito mais extenso* que o instinto de honra e o *subsume*. Ele não se encontra na natureza; é uma consequência anexa de que utilizamos a comparação com outro a fim de melhor conhecer nosso próprio estado (...)” (Bem: XX 166, cursivo nosso).

160-1). Nesta medida, a virtude inexistente no estado de natureza, onde “não podemos ser nem interessados, nem favoráveis ao interesse geral” (Bem: XX 146). Daí também a insistência em distingui-la da bondade: os limites que a diferenciação de condições sociais, o desenvolvimento das necessidades e a multiplicação dos interesses impõem à empatia afetiva fazem com que o único refúgio da autêntica *bonitas* moral seja agora o acordo do querer com a vontade universal. A prática da virtude opera no estado de opulência onde justamente a simpatia, quando assume a forma de um procedimento de substituição baseado em meras afecções, mostra-se ineficaz, uma vez que, embora ela assegure ao homem a bondade no estado de liberdade, “quando a injustiça de outrem ou a pressão da ilusão lhe fizerem violência, então esta moralidade interior não bastará” (Bem: XX 28).

\* \* \*

Esta última afirmação resume o ponto sobre o qual insistimos ao longo deste capítulo: a virtude, em sua acepção kantiana, não pode contentar-se em ser meramente “interior”. Confirma-o o fato de que o valor moral da ação, tal como definido por Kant, seria incompreensível, sem que se levasse em conta a inscrição do agente no quadro específico de suas relações mundanas. É por referência a isso que a simplicidade obtida pelo gosto refinado se define como ideal de conduta: só ela permite a recondução da aparência aos “interesses da humanidade” de que nos fala Kant neste período. Estes interesses – e a referência que, nas Observações e nas Anotações, eles contêm à vida social – estão presentes na análise da virtude duplamente: seja através da perspectiva teleológica, que se deixa entrever na consideração dos costumes, seja na maneira como o agente obtém a universalidade requisitada pela virtude em um mundo cindido socialmente. Se, contra Rousseau, Kant admite uma acepção

positiva para a alienação que caracteriza a sociabilidade moderna, ao contrário dos britânicos – ou, mais precisamente, de uma certa vertente britânica, que inclui Hutcheson, e que aqui foi ilustrada por Hume –, ele sustenta que a virtude repousa sobre fundamentos racionais. Esta posição será mantida na década de 1780 pela doutrina moral kantiana, cujas principais diretrizes, como já argumentou J. Schmucker, podem ser encontradas no período que estamos comentando. Neste sentido, registre-se também que a intersecção entre análise da aparência social e universalidade moral, em curso na filosofia prática kantiana nos anos 60, fala por si diante do “rigorismo”, do “formalismo”, e do “abstracionismo” que a celebrizaram em sua posteridade. Pois, como vimos, e para retomarmos os termos da objeção hegeliana, o dever kantiano, conceitualizado desde o início segundo a forma da universalidade, não deixa de reportar a ação a um conteúdo particular. Ocorre que, tratando-se da virtude, esta passagem – concebida inicialmente pela dualidade entre princípio formal e material da obrigação – especifica-se naquela relação entre a regra e o caso particular na qual a exigência de que a alteridade seja referida como fim, e jamais como meio da ação, põe a fundamento do *colocar-se no lugar do outro*, intrínseco a toda conduta social, a “desparticularização” do juízo do agente, sem o que a sua disposição <*Gesinnung*> moral permaneceria inoperante. Que Kant tenha sido lido como o autor de uma moral “impraticável”, o motivo não estaria no fato de que a moralidade, nas mediações que ela requer para sua inscrição na vida social, terminasse por ter de prestar contas a um léxico conceitual externo ao discurso sobre os costumes operante no século XVIII? Quais outras exigências históricas terão justificado que a “comunidade racional”, visada pela conduta moral kantiana em seu quesito de universalidade, e que permanece aí concebida no registro dos costumes, viesse a encontrar suas condições de efetivação apenas no âmbito do Estado? Essas questões, que nos

levariam para além dos limites deste estudo, aqui prestam-se apenas a salientar que o tempo da moralidade “abstrata” e “interior” é menos o de Kant do que o de seus críticos, e que a época das Luzes, no debate que elas contêm sobre a oposição entre natureza e cultura, cedeu menos à idéia de um “acesso imediato ao universal”<sup>66</sup> do que pode dar a pensar uma aproximação conduzida sob premissas alheias ao leitor ao qual seus autores se destinavam. Já aludimos ao fato de que nem mesmo a Crítica da razão pura, ali onde ela põe em marcha um método conceitual capaz de realizar o levantamento das condições que possibilitam o conhecimento, é desprovida desta dimensão “retórica”, visto que tal método só adquire seu inteiro significado quando reportado a um leitor que permanece sob o risco de subscrever a pressuposição dogmática. Não será por referência a este programa de emancipação, tanto mais visível quando o método incumbido de investigar a razão é aplicado ao âmbito prático-moral<sup>67</sup>, que a reflexão kantiana, em sua trajetória ao longo dos anos 60, adquire traços sistemáticos que terminarão por presidir a linguagem da Filosofia Crítica? É esta a questão, onde se pressente o vínculo entre metafísica e moral, que discutiremos no capítulo seguinte.

---

<sup>66</sup> A expressão é de Bento Prado Jr., em um ensaio onde argumenta que, ao menos quanto a Rousseau, a interpretação proposta por J. P. Sartre à figura do escritor do século XVIII apresenta problemas. Pois, ao invés de situar-se em uma universalidade abstrata e, a partir dela, universalizar seu público, o romance de Rousseau (no caso em discussão, a Nova Heloísa) “escolhe seus leitores”, fazendo desta “teoria da leitura” a premissa de sua eficácia pedagógica e moral (“Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau”, in: Discurso, nº 17, 1988, pp. 57-74, p. 62 ss.).

<sup>67</sup> Cf. W. Kersting, que, analisando a filosofia moral kantiana da década de 1780, logo de início chama a atenção para o fato de que sua tarefa jamais foi concebida por Kant como tendo por fim o “acréscimo de conhecimento” ou a “instrução”, mas, unicamente, a “*Aufklärung*” – o que exige de sua reconstrução a

---

consideração do papel da antropologia no processo de realização da razão pura prática ("Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein?", in: Studia Leibnitiana, XV/1, 1993, pp. 82-93, p. 83).

## Capítulo 4

### A assimetria sistemática

Em carta datada de 8 de abril de 1766, Kant confessa a Mendelssohn o embaraço com que se defrontou diante da redação dos Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica (1766): “tornava-se difícil imaginar com que método revestir meus pensamentos para escapar às ralherias. Assim, pensei que o mais conveniente seria anteceder-me aos outros troçando de mim mesmo, mostrando, de maneira aberta, no que me deixei induzir, agora que o estado de minha alma readquiriu a sensatez sobre este ponto, e que não apenas, no que concerne a estas narrativas, não posso me impedir de dispensar certo apego a estas histórias, mas ainda que, no que diz respeito aos princípios racionais, não posso deixar de presumi-los exatos, a despeito da extravagância daquelas e das concepções quiméricas e insensatas que privam estes de todo valor” (X, 69-70). As narrativas em questão são os devaneios de Swedenborg, e a retomada da sensatez – figura próxima do “despertar do sono dogmático” – consiste em se dar conta da semelhança de família que eles possuem com a linguagem especulativa: cotejadas com os argumentos metafísicos, as teses de Swedenborg sobre o mundo dos espíritos exibem o mesmo grau de certeza em que se encontram os primeiros, dando idéia do estado precário em que se encontra tal “ciência”<sup>11</sup>. Mas as palavras a Mendelssohn dizem mais do que isso. Porque o juízo sobre a metafísica

---

<sup>11</sup> “A filosofia, cuja presunção termina fazendo com que se exponha a toda espécie de questões fúteis, freqüentemente se vê no embaraço diante de certas narrativas que, com impunidade, ela não pode, nem colocar parcialmente em dúvida, nem crer inteiramente, a não ser dando motivo à troça alheia” (T: A 82).

discerne entre sua crise, que justifica o repúdio aos métodos em voga, e, de outro lado, a pertinência *dos princípios racionais*, o texto que motivou os protestos de Mendelssohn e as explicações que lhe oferece Kant repõe, do início ao fim, as questões de método engendradas com a separação entre filosofia e matemática, exposta na Investigação sobre a evidência.

Este aprofundamento do exame das dificuldades por que passa a metafísica, porém, adquire, em 1766, um aspecto inédito. Assinalemos a estrutura geral do texto. Na primeira parte, à exposição metafísica do *mundus intelligibilis*, segue-se uma *Anti-kabala*, que visa “reduzir a nada a comunicação sobre o mundo dos espíritos”; na segunda, a exposição das visões de Swedenborg precede a definição da metafísica como “ciência dos limites do entendimento humano” (T: A 115). A *Conclusão teórica* (T: A 73-81), que estabelece o que realmente se pode saber sobre os espíritos, alinha-se ao exame da relevância deste pretensão saber em face dos “verdadeiros fins” do homem (T: A 127), desenvolvida na *Conclusão prática* (T: A 117-128). A restrição das pretensões especulativas da razão, em suma, vê-se comandada por uma consideração teleológica, que encontra no horizonte prático sua legitimidade. Este texto, por isso, é o primeiro no qual Kant fornece um caráter sistemático às investigações a que fora conduzido a partir da ruptura com o “sistema leibniziano-wolffiano”, e é notável que a articulação aí proposta entre conhecimento teórico e saber prático antecipe as linhas gerais do movimento argumentativo adotado por Kant nos anos 80 - sobretudo no que diz respeito à subordinação da teoria diante da parte prática da filosofia, que, antes mesmo de sua explicitação na 2<sup>a</sup> Crítica, será sugerida no 2<sup>o</sup> Prefácio, onde a tese da possibilidade de uma extensão da razão ao âmbito do supra-sensível toma como principal garantia a demonstração de que este é



inacessível ao conhecimento especulativo. Os Sonhos de um visionário não dizem outra coisa: embora o *mundus intelligibilis* seja teoricamente inatingível, ele é intrínseco à experiência moral mais ordinária. Daí porque o vínculo entre teoria e prática, apresentado ulteriormente às expensas da Crítica, seja prefigurado pela primeira vez na forma de *sistema* neste texto. O que é confirmado pelas explicações a Mendelssohn: embora os métodos em voga em metafísica devam “multiplicar ao infinito as ilusões e os erros”, não é menos certo que, tão logo a metafísica tenha sido compreendida em sua “natureza”, tão logo lhe seja indicado “o lugar que lhe é próprio <*eigenthümliche Stelle*> entre os conhecimentos humanos”, constatar-se-á que “o bem verdadeiro e durável da espécie humana depende dela” (X, 70). A forma antinômica sob a qual se apresenta a metafísica - “construída, até aqui, de maneira inteiramente arbitrária” (*ibid.*) é, portanto, contingente, embora seja por referência a ela que o exame da cientificidade da metafísica define a urgência e a necessidade da tarefa por meio da qual ela se inscreve na cultura. E, uma vez que esta inscrição se notabiliza por seu aspecto sistemático, que, desde então, repousa na aplicação do *método negativo*, é o caso de examinar mais de perto em que medida o vínculo entre teoria e prática, que comandará a reflexão de Kant nos anos 80, não remonta, em suas diretrizes, à maneira sob a qual a revisão do significado especulativo e a descoberta do âmbito prático advindos com a crítica da Aparência lógica se encontram articulados aqui.

\* \* \*

Com esse propósito, vejamos de que expedientes Kant lança mão para estabelecer a impossibilidade de um saber teórico sobre o *mundus intelligibilis*. A noção de espírito exige que nos representemos seres que

possam encontrar lugar mesmo em um espaço tomado pela matéria; seres, portanto, que não possuem a propriedade da impenetrabilidade e que, seja qual for o número em que se encontrem reunidos, jamais constituirão um todo sólido” (T: A 12). Dotados de razão, tais seres imateriais - em oposição aos seres impenetráveis, extensos, divisíveis, e submetidos às leis do choque mecânico - correspondem à significação de espírito. Mas desde logo é preciso distinguir esta análise das significações da afirmação da existência das coisas significadas. Do mesmo modo que deduzir a simplicidade de algo a partir de sua natureza pensante deixa inteiramente irrespondida a questão pela possibilidade da alma simples, observar a força de reação dos seres materiais tampouco equivale a conceber sua possibilidade. Resta que, se conhecer a resistência de um corpo não é, ainda, conceituá-la, subtrair as substâncias imateriais ao princípio de impenetrabilidade as torna impensáveis, na medida em que, assim, “renuncio a um conceito que ordinariamente me permite pensar as coisas que caem sob meus sentidos” (T: A 15). Logo, o caráter admissível da possibilidade dos seres imateriais vai junto com o caráter indemonstrável desta possibilidade por meio de argumentos racionais <Vernunftgründe>. Tudo se passa como se a bateria de argumentos anti-idealistas mobilizada anteriormente contra a prova ontológica cartesiana se voltasse agora contra uma subreção análoga, relativa à existência da alma.

E no entanto, algumas páginas adiante, Kant confessa sua inclinação a afirmar a existência de naturezas imateriais, dispondo-se a incluir sua alma nesta classe: “o que, no mundo, contém um princípio de vida, parece ser de natureza imaterial” (T: A 26). Pois a marca essencial da matéria, ao preencher um espaço, consiste numa força limitada por uma reação exterior, sendo, portanto, dependente e constricta exteriormente. Se a vida consiste na

capacidade de determinar-se segundo o próprio arbítrio, esta atividade interna que deve conter o princípio da vida “dificilmente pode ser de natureza material” (*ibid.*). Dessa maneira, aquilo mesmo que define a natureza imaterial nos impede de compreendê-la mecanicamente, a alternativa residindo em conceber a presença do ser espiritual na matéria - e, por extensão, a relação entre corpo e alma - não sob o modelo das forças externas, mas como um elemento agindo “sobre o princípio de seu estado” (T: A 27). Vale aqui o princípio leibniziano de que toda substância é dotada de uma atividade interna, princípio de sua ação externa <*äußerliche Wirksamkeit*>, ainda que, à diferença de Leibniz, Kant confesse ser “incapaz de acrescentar no que esta <atividade> consista” (*ibid.*). A inadequação do modelo de explicação mecânico para a relação corpo-alma ainda dá margem a uma acepção válida para a noção de espírito, desde que, em contrapartida, o caráter hipotético - demasiadamente hipotético, dirá Kant adiante (T: A 39) - desta acepção nos baste para abrir mão de fornecer sobre isso uma versão especulativa<sup>2</sup>.

Todavia, porque a consideração sobre os seres imateriais não pára no exame do modo como eles agem sobre a matéria, estendendo-se em considerações acerca das relações destes seres entre si, Kant, mimetizando o procedimento usual da metafísica, esboça um “Fragmento da filosofia oculta que visa entrar em comunicação com o mundo dos espíritos”. Somos advertidos de que já abandonamos o registro da demonstração, em favor do “pressentimento de um entendimento exercitado” (T: A 30). Ou seja: é preciso adotar a perspectiva especulativa para reunir as condições de sua crítica, o recuo diante da tradição exibindo a mesma cumplicidade que une a sátira a seu

---

<sup>2</sup> “(...) tudo o que se pode conhecer da influência dos seres de natureza incorporal é que ela existe, mas jamais como ela se exerce nem até onde se estende seu efeito” (T: A 35).

objeto. “Como tais seres imateriais são princípios autônomos, portanto substâncias e naturezas existindo por si mesmos, a primeira consequência a que se chega é que todos eles, imediatamente unidos, poderiam muito bem constituir um grande todo, que se pode chamar o mundo imaterial (*mundus intelligibilis*)” (T: A 30-31). As relações, neste mundo inteligível, estariam isentas das condições que presidem o comércio entre os corpos, e a alma humana, “já nesta vida, forma uma comunidade indissolúvel com todas as naturezas imateriais do mundo dos espíritos, agindo constantemente sobre eles e deles recebendo impressões, das quais, porém, enquanto homem, não tem consciência” (T: A 38).

A heterogeneidade entre as representações da alma conforme sua condição de dependência do mundo corporal ou de participação no *mundus intelligibilis* é acompanhada de uma distinção entre dois tipos de apreensão que ela possui de si mesma: uma intuição imaterial, e, enquanto ligada ao corpo, “uma imagem cuja origem se encontra nas impressões dos órgãos corporais e que é representada apenas em relação ao que é material” (T: A 48). Mais: “por mais claras e intuitivas que possam ser as representações do mundo dos espíritos, isto não basta para que eu possa ter consciência delas enquanto homem” (T: A 49-50). Ora, é este aspecto insondável do *mundus intelligibilis* o que, certamente, justifica o fato de que sua caracterização como um sistema de perfeição espiritual <zu einem System von geistiger Vollkommenheit> (T: A 44) se apoie sobre considerações em torno de nossas tendências morais <die sittlichen Antrieben>. Com efeito, que outra coisa sugere a constatação de que nossos impulsos se ajustam sempre a uma vontade alheia, submetendo nosso interesse particular à lei do dever e da bondade, senão a interdependência das naturezas pensantes, “consequência da interação natural e universal pela qual

o mundo imaterial conquista sua unidade moral, desenvolvendo-se <...> em um sistema de perfeição espiritual?” (T: A 43-44). O ponto de vista a partir do qual é avaliada a natureza moral do livre-arbítrio, assim, reside não nos resultados que este engendra na ordem natural, “mas no mundo espiritual conforme leis pneumáticas” (T: A 44) - o que significa, igualmente, que a alma humana adquire seu lugar entre as substâncias espirituais do universo segundo sua condição moral, “da mesma forma que as matérias do cosmos, submetidas às leis do movimento, se ordenam entre si conforme suas respectivas forças corporais” (T: A 45). - Embora esta dimensão espiritual da vida seja inacessível intuitivamente, nada impediria termos dela uma apreensão simbólica (T: A 51), exemplificada, quer pela personificação poética das virtudes, quer pela representação da eternidade como um tempo sem fim (T: A 52). “Não é improvável, então, que impressões espirituais possam chegar à consciência, se provocam fantasias <Phantaseien> a elas aparentadas” (ibid.). Desta forma, “as histórias fantasmagóricas que os filósofos tão freqüentemente encontram em seu caminho” (T: A 55) recebem uma explicação que legitimaria sua suposição de uma influência dos espíritos sobre o mundo sensível - a coerência da argumentação elidindo, finalmente, a arbitrariedade das teses metafísicas.

A composição dos Sonhos de um visionário parece refletir a maneira conforme a qual Kant entende, em 1766, a oposição entre o plano especulativo no qual se movem seus adversários e o plano negativo, propedêutico, no qual inscreve suas próprias conclusões. É assim que, ao “Fragmento da filosofia oculta”, apõe-se uma “Anti-kabala - fragmento da filosofia comum, que visa suprimir a comunhão com o mundo dos espíritos”. Pois, diante daqueles que constróem castelos de ar, nada há a fazer senão esperar que despertem “de

maneira a ver aquilo que não exclui o acordo com outro entendimento humano”, condição para que os filósofos passem a “habitar um mundo comum, tal como já o possuem há muito os estudiosos dos números” (T: A 59). A unidade disciplinar da matemática reside no fato de que ela dispõe de um critério adotado consensualmente acerca da *natureza* de seus problemas, ao contrário do que ocorre em filosofia, onde permanecem indeterminadas quais sejam as questões legítimas. A solidariedade entre os devaneios da metafísica e os de um Swedenborg consiste no fato de ambos “enxergarem algo que não vê nenhum outro homem são de corpo e de espírito” (*ibid.*). Esta distância do razoável, entretanto, é motivada por causas distintas. O devaneio de Swedenborg é compreensível fisiologicamente: o visionário transpõe uma imagem formada na mente para o exterior, atribuindo-a a um objeto<sup>3</sup>, e esta explicação fisiológica, tornando “inúteis as conjecturas profundas do capítulo precedente” (T: A 70-71), isto é, do “Fragmento oculto”, nos dispensa de “ir tão longe e buscar, auxiliados pela metafísica, segredos no cérebro febril de visionários abusados” (T: A 72). Mas, se a fantasmagoria de Swedenborg consiste numa ilusão não do entendimento, mas dos sentidos - inevitável, mas compreensível (T: A 70)<sup>4</sup> -, o que, porém, motiva sua versão metafísica?

<sup>3</sup> “Supondo que, devido a alguma doença ou causa arbitrária, certos órgãos do cérebro percam seu equilíbrio natural a ponto de o movimento dos nervos, que vibram em harmonia com alguns fantasmas, se produzir conforme linhas diretrizes as quais, prolongadas, se cruzam fora do cérebro, o *focus imaginarius* situar-se-á então fora do sujeito pensante, e a imagem, que é obra da pura imaginação, será representada como um objeto que se encontraria sob os sentidos externos” (T: A 67-68).

<sup>4</sup> “A sensação é sempre verdadeira a título de estado interno, não porém como representação de um objeto presente; por isso, como prazer e desprazer, ela é sempre verdadeira. Essa sensação do estado interno possui sempre verdade, se não a considerarmos como uma *repraesentationem objecti praesentis*, considerada objetivamente, porém, nem sempre sua causa é a presença do objeto, como nas fantasias <Einbilden>, ou onde o sentimento não é a sensação do objeto, mas das idéias adjacentes ligadas à representação do mesmo. Assim, enquanto afecção da sensação <Empfindungseindruck> (*affectio sensationis*), é sempre verdadeira, não porém como representação da sensação <Empfindungsvorstellung> (*repraesentatio sensationis*)” (op.cit., rx. 105). (Erdmann, *Reflexionen Kants zur Antropologie*, rx. 105, p. 117; cf. rx. 102).

A resposta a esta questão coincide com a explicação dos motivos da crença < *Beglaubigung* > suscitada pelas histórias sobre espíritos. Na *Conclusão teórica* da Primeira parte, Kant retoma a idéia da adoção do ponto de vista alheio, agora apresentada como “único modo de prevenir a ilusão de ótica < produzida por uma consideração unilateral e particular > e de inscrever os conceitos no seu devido lugar, tendo em vista as faculdades de conhecer da natureza humana” (T: A 74). Entrever a sistematicidade do conhecimento depende da busca de um consenso, cujo objetivo é menos a unanimidade efetiva em torno de um juízo do que a depuração de suas motivações particulares e arbitrarias<sup>5</sup>. Ocorre que este procedimento de produzir, mediante a multiplicação das perspectivas possíveis, um juízo mais fiel ao entendimento humano universal < *der allgemeine menschliche Verstand* > depara-se com a inclinação incorrigível da balança deste mesmo entendimento no que concerne à “esperança no futuro” (T: A 75) - matriz, feitas as devidas mediações, do discurso especulativo. “Esta < inclinação > é a única falha que eu não poderia suprimir, e que, de fato, não pretendo suprimir jamais” (*ibid.*). Em todo caso, a constatação de nossa propensão natural em presumir a realidade do que escapa ao âmbito dos sentidos já basta para retrocedermos de sua versão especulativa àquilo que, de antemão, torna compreensível, embora não justificável, sua credibilidade. Pois da esperança *inextirpável* na vida futura, passamos à crença nas histórias sobre espíritos e, finalmente, às idéias racionais < *die Vernunftidee* > que os filósofos lucubram e ensinam sobre eles (T: A 77). A teoria sobre o comércio entre os espíritos apresentada anteriormente pelo próprio Kant adquire, então, seu alcance pedagógico, visto despertar no leitor sua propensão a aderir à explicação racional daquilo que não pode ser positivamente concebido. Resta que a diferença entre a ordem do

---

<sup>5</sup> Cf. o emprego kantiano do “método anti-lógico” de Bayle e Hume. Ferrari, 1982.

conhecimento e a ordem da suposição é introduzida com base na necessária remissão do que é cognoscível a algum dado dos sentidos, sem que, em momento algum, Kant levante a hipótese de estar introduzindo, por esta via, um prejuízo empirista que decidiria, arbitrariamente, o valor das explicações metafísicas. Ora, para que o “Fragmento da filosofia oculta” revele ser uma investidura da razão, não é preciso antes certificar-se de que a ciência dos limites em que Kant converte a pneumatologia dos homens (T: A 80) não é, a seu turno, outro ardil metafísico?

Kant leva em conta, nos Sonhos de um visionário, três tipos de ilusão: uma concernente aos sentidos, outra à esperança no futuro e, finalmente, uma terceira relativa à crença <Beglaubigung> nas histórias sobre espíritos e em suas versões especulativas<sup>6</sup>. Solidárias entre si, a primeira e a última apresentam juízos que se furtam a todo critério de evidência consensual<sup>7</sup>. Como observamos acima, o cumprimento da tarefa metodológica a que Kant irá se referir em sua carta a Mendelssohn, e da qual depende a recuperação disciplinar da metafísica, coincide com a adoção, pelos filósofos, de “uma perspectiva que não exclua o acordo com outro entendimento humano <zu einem Blick, der die Einstimmung mit anderem Menschensverstand nicht ausschließt>”; só então “nenhum deles verá algo que não deva ao mesmo tempo se manifestar aos outros homens com evidência e certeza à luz de suas provas <ihrer Beweistümer>” - ocasião em que, finalmente, passarão a habitar um “mundo comum” (T: A 59). Em 1766, portanto, a metafísica será possível como ciência uma vez que seus objetos estejam sempre reportados ao

---

<sup>6</sup> Cf. respectivamente T: A 70, A 75 e A 76.

<sup>7</sup> T: A 59. Cf. T: A 89, onde ambos - o visionário da sensação e o da razão - são apresentados “de mãos dadas”.



entendimento humano<sup>8</sup>, um problema filosófico que ultrapasse a compreensão comum sendo, desta perspectiva, arbitrário, isto é, um problema do qual pode prescindir a metafísica renovada desde de uma perspectiva sistemática, isto é, centrada sobre a natureza da razão. Daí a importância da função inicialmente negativa da metafísica: trata-se, através dela, de demarcar de uma vez o terreno comum no interior do qual se apresentarão os problemas filosóficos autênticos, cuja identificação resta até então pendente, dada a deriva especulativa. Antes de todo empreendimento dogmático, é preciso “examinar se o problema em questão também se encontra bem determinado em relação àquilo que podemos saber e qual relação a questão possui com os conceitos experimentais sobre os quais todos os nossos juízos devem sempre se apoiar” (T: A 115). Mas credenciar um problema mediante a determinação de sua relação com a experiência não significa ter de encontrar para ele uma resposta empírica, o que equivaleria a perder de vista a legitimidade, *que se situa fora da teoria*, de que gozam as questões que ultrapassam o âmbito do cognoscível.

Esta distinção comanda a passagem da *Conclusão teórica* à *Conclusão prática* do tratado. Com efeito, nos antípodas da convergência entre “todo tipo de tolice” e uma “filosofia sem fundamentos” <*eine bodenlose Weltweisheit*> (T: A 72), a anti-kabala retira seus princípios explicativos do material da experiência. Só esta última assegura a obtenção de uma evidência ao alcance de todos, introduzindo uma cláusula de segurança mínima contra a ilusão de ótica que ameaça nossos juízos. Mas a experiência, instância de consenso do qual são excluídos os devaneios, embora necessária à demarcação de todo conhecimento legítimo, é precária no que concerne ao problema nada

---

<sup>8</sup> “Mas se esta investigação se converter em filosofia, que julga seu próprio percurso e que não conhece apenas os objetos, mas sua relação com o entendimento humano, as fronteiras se estreitam, e são fixados os

arbitrário da *compreensão*: “os conceitos fundamentais relativos às coisas tomadas como causas, aqueles de força e de ação, caso não sejam tirados da experiência, são totalmente arbitrários e não podem ser nem demonstrados, nem refutados. Bem sei que o pensamento e a vontade movem meu corpo, mas, sendo este fenômeno uma experiência simples, não posso jamais reportá-lo analiticamente a um outro, e, portanto, posso muito bem conhecê-lo, mas não compreendê-lo <einsehen>” (T: A 121) Da aceção da filosofia como análise e da experiência como seu limite parece resultar uma disparidade incontornável entre aquilo que se conhece e aquilo sobre o que se pode avançar razões - e “que minha vontade mova meu braço não me é mais compreensível do que se alguém dissesse que ele pode também interromper a órbita da Lua; a única diferença é que o primeiro caso constitui uma experiência para mim, enquanto o segundo jamais se apresentou aos meus sentidos” (T: A 121-122). O emprego da noção de causa, assim, vincula-se obrigatoriamente às constatações da experiência, regra que inclui também o caso do ato voluntário<sup>9</sup>. Mas, ao apontar esta distância entre o inteligível e o cognoscível, Kant não intenta subordinar o primeiro ao segundo; trata-se, antes, de separar dois planos de argumentação, determinando sua validade respectiva<sup>10</sup>. Daí a investigação não findar com o estabelecimento dos limites do que podemos conhecer. Esta etapa visa, sim, revalidar noutro plano as questões que ultrapassam o âmbito empírico - questões para as quais a ilusão metafísica, sob vestes de erudição, insiste em oferecer uma teoria. Logo, com a reconversão da crença nas histórias fantasmagóricas ao estatuto da fé moral, Kant põe em xeque, não a legitimidade filosófica do que se encontra para além

---

marcos que impedem à investigação de sair de seu distrito”(T: A 119-120).

<sup>9</sup> T: A 26-28.

<sup>10</sup> Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, *op.cit.* p. 54, perde de vista este ponto.

dos nossos sentidos, mas de sua versão especulativa, quando a metafísica insiste em dissipar o claro enigma com respostas infundadas. Ao apontar o término da análise, o imperativo da experiência produz um duplo resultado. De um lado, desqualifica como hipóstase teórica o que ultrapassa o plano da experiência; de outro, possibilita a passagem da consideração teórica à consideração prática. Assim, a conversão da pneumatologia dos homens numa ciência dos limites autoriza reconvertermos o que se projeta nas histórias de um Swedenborg à sua motivação legítima.

Com efeito, a *Conclusão prática* inicia-se pondo em circulação um conceito de sabedoria oposto à erudição. Após percorrer todo seu campo de ação, a ciência constata quão estreitos são os limites de sua compreensão, mas “a razão, tornada sábia, diz serenamente pelos lábios de Sócrates, entre as mercadorias da feira: 'quantas coisas das quais não necessito!’” (T: A 118). O exame das pretensões especulativas do entendimento é complementado pela avaliação do pressuposto que as anima: supondo que isto fosse possível, do que valeria demonstrar a existência da vida futura? À restrição do âmbito do que se presumia cognoscível segue-se, portanto, o rebaixamento do valor de que se vira até então investido o cognoscível. Como articulam-se entre si estes dois momentos? A composição do texto favorece a hipótese da convergência entre dois argumentos distintos, a consideração prática exibindo a inutilidade de um saber que a consideração teórica demonstrara impossível. Ligando-as, porém, encontra-se a problemática do juízo. Pois, se, de um lado, a investigação dos limites de nosso conhecimento é comandada pela censura aos juízos que se furtam a todo tipo de evidência empírica, de outro, esta censura reserva para a questão pelo princípio da vida uma significação prática, partilhada pelo entendimento comum. Ou seja: se a restrição do conhecimento

ao sensível é condicionada pela revalidação prática daquilo que lhe ultrapassa, em contrapartida, isso só ocorre na medida em que esta ultrapassagem, que se autoriza da figura da crença moral, não viola o consenso exigido pela disciplina da faculdade-de-julgar, que, assim, aparece como premissa de fundo da argumentação posta em marcha nos Sonhos de um visionário. Como Kant dirá mais tarde, como advertência a Jacobi, a crença moral, abandonada a si mesma, não pode comandar, do início, a determinação do não-saber; ela credencia-se como passagem positiva ao supra-sensível apenas por referência ao saber negativo - que, de resto, encontra nisto seu melhor motivo para contestar o empreendimento especulativo sem, por isso, oferecer qualquer margem de manobra ao misticismo.

Não fosse assim, seria arbitrário o indeferimento da posição contra a qual Kant toma partido nos Sonhos de um visionário – uma vez que, a sua maneira, ela também se apresenta articulada à uma consideração de ordem prática. Que articulação seja esta, o desfecho do texto deixa claro. Ao avançar uma compreensão racional da alma e da existência da vida futura, o metafísico especulativo alega que tal demonstração é necessária como móbil <zum *Bewegungsgrunde*> da virtude (T: II 372). Outra vez, é a idéia de que a motivação prática depende do esclarecimento da vontade pelo entendimento, contestada ao longo da Filosofia Prática de Herder, o que retorna à cena. Não é difícil, em vista disso, identificar de onde procede o recurso que torna tal alegação insustentável. Basicamente, Kant retrucará que a sabedoria, “na qual o coração comanda o entendimento, torna dispensáveis os grandes preparativos da erudição, e seus fins não têm nenhum uso para meios que nunca podem se encontrar no poder de todos os homens”. Esta instância afetiva e partilhada, que recupera a noção de sentimento moral, autoriza um

argumento anti-hedonista: “Como? Será então bom ser virtuoso porque há um outro mundo, ou, ao contrário, as ações não serão um dia recompensadas por serem boas e virtuosas em si mesmas? Não contém o coração do homem prescrições morais imediatas, ou, para que ele aja aqui conforme sua destinação <Bestimmung>, será necessário unir autômatos no outro mundo? Pode-se chamar de honesto, pode-se chamar virtuoso <tugendhaft> àquele que se entregaria a seus vícios prediletos, caso não temesse nenhum castigo futuro, e não se deve, ao invés disso, dizer que, se ele teme exercer sua maldade, nutre em sua alma a disposição para o vício; que ama a vantagem de ações que aparentam serem virtuosas, mas que odeia a própria virtude?” (ibid.). A depender apenas do que nos diz Kant em os Sonhos de um visionário, poderia parecer que a decisão da controvérsia fica inteiramente a encargo da opinião que se possui da virtude: se esta de fato é incondicionada, vê-se falseado o *pressuposto prático* a partir do qual a erudição avança sua ponderação especulativa<sup>11</sup>. Porém, embora a improcedência do argumento hedonista se justifique com base na convicção prévia de que as coisas não se passam como supõe o metafísico especulativo, nem por isso estamos condenados a tomá-la como a expressão de um impensado. Passa-se, precisamente, o inverso. Evoquemos os outros textos, a fim de recuperar o contexto no qual se inscreve a *Conclusão prática*. Que os fins morais, ao contrário do que supõe o metafísico, exijam uma necessidade incondicionada, já o argumentava Kant no início da década de 1760, tanto Investigação sobre a evidência, quanto na

---

<sup>11</sup> Duas implicações excludentes encontram-se, dessa maneira, perfiladas: de um lado, a tese de que a virtude, sendo condicionada à sua recompensa noutro mundo, justifica a prova racional deste último; de outro, a tese de que a virtude, não sendo pautada por nenhum fim externo a si mesma, torna inútil toda demonstração sobre a existência da vida futura. Antecipa-se, com isso, aquilo que, posteriormente, irá resultar da polémica do panteísmo, quando a oposição entre Mendelssohn e Jacobi transfigurar-se na controvérsia acerca da autonomia da moral em face do poder demonstrativo da razão. Daí porque, feitas as devidas mediações, o advento deste tema, no interior da trajetória trilhada por Kant na década de 60, possa iluminar, prospectivamente, a articulação entre teoria e prática proposta no 2º Prefácio à Crítica da razão pura.

Filosofia prática de Herder. O adversário de Kant em 1766, portanto, permanece o mesmo de 1762-63: é o intelectualista quem, ao privilegiar a razão teórica, é incapaz de percorrer a razão em sua totalidade e, por isso, perde de vista o caráter incondicionalmente prático da virtude. Vimos como esta tese, das Observações às notas que se prolongarão até 1768 nas Anotações, integra a análise das formas sociais dentro das quais transcorrem nossas condutas, e responde ao diagnóstico do estágio atual em que se encontra a cultura<sup>12</sup>. É, portanto, este fundo por assim dizer “antropológico”<sup>13</sup> da argumentação o que fornece as credenciais que permitem a Kant desqualificar a afirmação de que a virtude dependeria da certeza da existência da vida futura, e, em conseqüência, invalidar como pseudo-saber da razão isto que, agora o sabemos, não passa de um artil intelectualista. Afinal, que *a experiência ensine* serem poucos os que agem virtuosamente (*ibid.*), isso o diz Kant desde as Observações – onde, como aqui, o recurso ao viés experimental presta-se a reforçar a idéia de que a ação moral *é um valor* que permanece inquestionável, a despeito de nem sempre tornar-se efetivo. É por referência a este valor, aliás, que mesmo seu oposto – a saber: a dissimulação personificada pelo colérico – assume as formas do bem, tornando-se, como admite Kant no plano em que desconsidera a fonte moral do agir, benéfico para o conjunto dos homens. Outra coisa é o que faz o filósofo especulativo:

---

<sup>12</sup> Não é difícil encontrar, nas anotações à margem das Observações, indícios do vínculo entre o caráter incondicional da moralidade, análise da cultura e o tema em pauta nos Sonhos de um visionário. Assim, após negar alcance à bondade natural no estado civil, Kant acresce que, no estágio atual da humanidade, o homem “deve ser dotado de religião e se estimular por referência às recompensas da vida futura; a natureza não é capaz de uma pureza moral imediata. Mas se é de maneira sobrenatural que age no homem a pureza, então as recompensas futuras não mais dispõem da qualidade de motivos” (Bem: XX 28).

<sup>13</sup> Na introdução à tradução italiana da Eine Vorlesung Kants über Ethik, editada por P. Menzer em 1924, A. Guerra insiste, na linha que já havia sustentado L. W. Beck, sobre este aspecto: “a moral kantiana é contornada e conformada em toda parte por uma visão antropológica e filosófica da história” (I. Kant, Lezioni di Etica, Bari: Laterza, 1971, p. XVIII). Embora tanto Beck quanto Guerra se reportem às lições kantianas sobre ética proferidas entre 1775-1781, este último, apoiando-se em J. Schmucker (1961), vê nelas o

fazendo da generalização ilimitada do juízo prudencial a justificativa metafísica da aparência da virtude, termina por suprimir o protótipo sem o qual nem mesmo o “*se..., então...*” do colérico teria sentido. Daí porque, além da acepção rigorosa da virtude, o adversário de Kant também ignore como age a maioria dos homens. De seu lado, reconhecendo embora que só uma astúcia da razão permite verter interesses egoístas em vantagens para a espécie humana, Kant pode, ainda assim, concluir, sem por isso tornar-se o porta-voz da metafísica teológica, que “nunca houve uma alma bem formada que pudesse suportar a idéia de que tudo termine com a morte, e cujos nobres sentimentos não se tenham elevado à esperança de uma vida futura” (T: II 273).

\* \* \*

Nos Sonhos de um visionário, portanto, há um intuito sistemático claro, que propõe um vínculo entre teoria e prática, cujo sentido se deixa entrever quando se recorda que a ciência dos limites é orientada por uma perspectiva prática, de tal forma que a limitação da teoria transcorre sob o mesmo princípio que legitima a fé moral. Todavia, isto mesmo que torna o texto de 1766 prefigurador das páginas do 2º Prefácio da Crítica apresenta dificuldades, tão logo se queira inscrever esse prenúncio do que será o sistema na progressão de Kant rumo à Filosofia Crítica. Pois a Dissertação de 1770, ao reabilitar o uso real do entendimento e, com ele, a pertinência da metafísica dogmática, não representa a negação do desenvolvimento precedente da trajetória de Kant/?

---

aprofundamento de questões tematizadas por Kant desde a metade da década de 60. Nisto, sua análise apoia a linha de interpretação que adotamos aqui.

Antes de arriscarmos uma resposta, convém lembrar do estatuto particular da Dissertação de 70. Que ela tenha nascido de uma “obrigação puramente profissional”<sup>14</sup> (como é sabido, ela foi apresentada na universidade de Königsberg, conforme ao que era exigido do candidato ao posto de professor de Lógica e Metafísica) não é irrelevante. O próprio Kant, em carta a Lambert datada de 2 de setembro de 1770, reconhece que o texto requer correções para uma publicação, em particular devido a erros e a certa imprecisão causados pela pressa (X, 98). O caráter prematuro da Dissertação, portanto, torna prudente examinarmos suas teses pelo cotejo com as *Reflexões* que a precedem e que se estendem até a carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772, onde a afirmação do uso real do entendimento é objeto de autocritica – carta esta que, ali onde antecipa a revolução copernicana, retoma diretrizes apresentadas pela reflexão sistemática em 1766. Mas isso não é tudo, e tomar a Dissertação apenas como um recrudescimento fulgurante da perspectiva dogmática equivaleria a esquecer que, embora as implicações que, em 1770, Kant tira da descoberta da idealidade do tempo e do espaço, acenem com a volta do dogmatismo, elas nem por isso deixam de se situar no plano daquela propedêutica inaugurada pela Investigação sobre a evidência. Este fio de continuidade que une o *problema* central da Dissertação com os textos que a antecedem é decisivo; sem ele, isto é, sem o aprofundamento da disciplina que se exige impor à razão desde que ela se viu questionada em sua relação com os objetos dos quais a tradição a presumia ser a teoria, o autor da Crítica da razão pura se apresentaria ao intérprete como não devendo nada ao percurso que estivemos seguindo. Ora, contra tal leitura, fala a própria Dissertação, visto que ela concede uma posição privilegiada à dissociação entre *forma* e



*matéria* do conhecimento operante ao longo dos anos 60. Examinemos, então, em que sentido, exatamente, a descoberta de que noumenos e fenômenos definem falas distintas sobre as coisas leva Kant a admitir um uso real do entendimento (Dis: §6) - no qual, portanto, a distinção entre sensível e inteligível convive com a admissão de que o entendimento teórico possui um uso “dogmático”.

\* \* \*

Convivência ou articulação? Retome-se a última Seção da Dissertação de 70. Os axiomas metafísicos sub-reptícios, diz-nos Kant, serão desfeitos desde que, frente a um conceito intelectual em cujo predicado se afirme algo relativo ao tempo e ao espaço, não vejamos senão o protocolo de sua apresentação sensível. A subreptição, assim, consiste em ignorar que o sujeito da asserção *pertinet ad objectum*, o predicado, porém, às condições do conhecimento sensitivo humano, às quais *não devemos* reduzir toda a modalidade de conhecimento de objetos (Dis: §25). Daí a propedêutica anunciada na Dissertação, reconduzindo os princípios cognitivos sensitivos ao campo da experiência, decidir-se favoravelmente pela possibilidade da metafísica: para tanto, basta nos precavermos do contágio do conhecimento intelectual por determinações subjetivas relativas ao conhecimento dos fenômenos. Não é verdade, todavia, que bastará a Kant inverter as conclusões da disciplina de 1770 para obter o esquema posto em marcha na Crítica da razão pura. Pois a questão domiciliar que comparece na Dissertação não pressente o escândalo da razão pura que, a crer na carta a Garve de 21 de setembro de 1798, se encontra na origem da Crítica - como, de resto, atesta o

---

<sup>14</sup> De Vleeschauwer, The Development of Kantian Thought, *op.cit.*, p. 47.

fato de que, em 1770, a cosmologia racional se torna, em direito, possível. “Que a grandeza do mundo seja limitada (não a maior), que ela admita um princípio, que os corpos sejam compostos de simples, isso tudo pode ser evidentemente conhecido sob o signo seguro da razão” (Dis: § 28, II 416). Esta convicção finitista bem pode se apoiar no fato de que, humanamente, uma série infinita de coordenadas é incompreensível; em 1770, todavia, Kant afirma que ela independe disso, pois os princípios cosmológicos da razão não tiram a sua validade do fato de que toda coordenação sucessiva possui uma gênese temporal – eles, aqui, *valem por si mesmos*<sup>15</sup>. Esta delimitação das significações racionais, como se sabe, será mantida pela Crítica da razão pura; porém, neste intervalo em que a antitética da razão ainda não se manifestou plenamente, e que, no entanto, a disciplina se autoriza a confinar ao âmbito fenômenos o conhecimento da experiência, a autonomia das representações intelectuais, em nome do que se aprofundava a idéia de uma ciência meramente subjetiva, torna-se, momentaneamente, o indício da possível pertinência de afirmações dogmáticas sobre o universo. Daí a singularidade da metafísica frente às ciências positivas, sobre a qual insiste a propedêutica posta em marcha na Dissertação, ter por contrapartida a tese sobre a dualidade dos mundos sensível e inteligível. Só assim se explica que a distinção entre o começo de uma série assinalável no tempo e o princípio do qual esta série depende passe a salvaguardar a possibilidade da metafísica como o reduto no qual os princípios da razão são, por excelência, objetivos.

A Dissertação de 70, dessa maneira, restaura a idéia de um conhecimento dogmático-especulativo com base na qualificação que o método

---

<sup>15</sup> Cf. G. Lebrun, O aprofundamento da ‘Dissertação de 1770’ na ‘Crítica da razão pura’, in: Kant – Cadernos UnB, pp. 39-49, 1980.

negativo, operante na década de 1760, obtém na ocasião da descoberta de um critério claro de demarcação entre o sensível e o inteligível. Com efeito, em 1769, encontramos Kant operando com a divisão da filosofia da razão pura em uma parte crítica e noutra dogmática. A primeira é subjetiva, zetética e provisoriamente cética; a segunda tem seu objeto dado por meio daquilo que todos os sentidos têm em comum, esta comunidade sendo assegurada pelo sentido interno (poder-de-representação e faculdade-de-desejar) e externo (espaço e tempo, e, conseqüentemente, a mecânica universal) (XVII, Rx. 3957). Isso, que poderia sugerir a antecipação da restrição do uso especulativo da razão à experiência, definida agora conforme as cláusulas estéticas que serão evocadas na Crítica, presta-se, aqui, a um propósito bem diverso. Trata-se de assinalar o vínculo entre a *metafísica applicata* (a “ontologia especial”, de que nos falam outras reflexões) e “a fisiologia do sentido interno e externo” - ambas distintas da *metaphysica universali*, que, como nos parece ser o ponto em destaque, torna a ficar de pé, quer como ontologia, quer como teologia natural (XVII, Rx. 4168). Neste contexto, evitar axiomas sub-reptícios eqüivale justamente a se precaver de submeter “todos os possíveis aos axiomas sensitivos do espaço e do tempo” (Dis: II 413). O mesmo argumento que poderia nos motivar a ver aí uma antecipação do idealismo transcendental, no nosso contexto, reivindica para a autonomia da razão frente à idealidade dos fenômenos um registro de objetos próprios, irreduzíveis à experiência.

Também a noção de filosofia transcendental, e isso a despeito das dificuldades em fixar um sentido inequívoco para este termo no corpo da obra kantiana, aparece, em 1769, dotado de um sentido que será mais tarde erradicado pela Crítica. Antes de ter se converter definitivamente na ciência dos princípios da razão, a *Transscendentalphilosophie* é “ciência das coisas

em geral, que abstrai de todas as diferenças e determinações das coisas como objetos” (Erdmann II: rx. 120). Inscrevendo-se no mesmo plano de generalidade da *metaphysica universalis*, o transcendental *não* concerne a objetos da experiência, ao contrário da psicologia e da física racionais, as quais, integrando a *metaphysica propria*, têm por tema o universal de todos os objetos dos sentidos (XVII, Rx. 4364). Em vista disso, a disciplina da razão pura propugnada por Kant na Dissertação de 70 encontra-se inteiramente justificada. Operando na direção oposta àquela que vimos consolidar-se ao longo da década de 60, e que será retomada pela Crítica, a disciplina visa aqui assegurar à ontologia - quando *generalis* - uma vigência autônoma, e legítima, em relação à pneumatologia. Isso porque a relação entre os “princípios da razão relativos à natureza corporal”, fornecidos por esta última, e os primeiros fundamentos de nosso conhecimento racional puro das coisas (XVII, Rx. 4166) reaparece concebida, entre 1769 e 1770, como a diferença entre o particular e o geral. Daí a passagem do indeterminado à determinação, do possível ao efetivo, reforçar a subordinação da física à metafísica, isto é, à doutrina do ser em geral (Erdmann II: Rx. 73 e 88). Só quando esta objetividade transcendental for subvertida - “os conceitos puros do entendimento jamais poderão ter um uso *transcendental*, mas *sempre* e somente um uso *empírico*”, advertirá a Crítica -, deverá “o soberbo nome de ontologia <...> ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro” (KrV: B 303).

Movimentos nesta direção datam do período imediatamente seguinte à Dissertação de 70, quando, como mostra um conjunto considerável de *Reflexões*, a noção de transcendental sofre um deslocamento semântico, ao longo do qual ele se desprende da ontologia geral, a que se encontra ligado na

Dissertação de 70, para reaparecer delimitando o campo da crítica da razão. Retomando o que, antes da Dissertação, deixara a encargo do método negativo, Kant escreve por volta de 1771: “A questão é se a metafísica trata de objetos que podem ser conhecidos mediante a razão pura, ou do sujeito, isto é dos princípios e leis no uso da razão pura. Porque podemos conhecer todos os objetos apenas mediante nosso sujeito, principalmente aqueles que não nos afetam, então ela é subjetiva” (XVII, Rx. 4369). Com isso, a ciência propedêutica à metafísica investe-se de uma tarefa inédita, que ela só pode cumprir caso ultrapasse os limites da tópica a que se vira resumida na Dissertação; outra vez, trata-se de tirar a limpo se a metafísica, situada para além do conhecimento sensível, concerne ao sujeito ou à razão pura e seus objetos. Daí porque, quanto a seus resultados, a propedêutica a que Kant alude nas *Reflexões* de 1771 e 1772 encontra-se mais próxima, tanto das declarações da década de 60, quanto da década de 80, do que, propriamente, da Dissertação. Isso porque o transcendental, coligado em 1770 à indeterminação ontológica da *metaphysica generalis*, reaparecerá logo em seguida como instância de determinação exhaustiva dos princípios e leis do emprego puro da razão - ou seja, como crítica da razão pura, a qual cabe investigar “o que se pode conhecer mediante a simples razão” (XVII: Rx., 4455). A adoção deste ponto de vista será decisiva para o juízo de Kant sobre a história da filosofia dogmática: “Quando se dizia que a metafísica era a ciência dos primeiros princípios do conhecimento, acentuava-se com isso não um tipo inteiramente especial de conhecimento, mas sim tão-somente uma certa precedência com respeito à generalidade, sendo que mediante tal, portanto, este conhecimento não podia ser distinguido do empírico com a clareza suficiente” (KrV: B 871). Esta retrospectiva ilumina a premissa sobre a qual operava o conceito tradicional da metafísica, retomado por Kant, em 1770: alegava-se a primazia

desta última frente às outras ciências com base na tese de que os princípios metafísicos são dotados de uma generalidade passível de uma determinação ulterior. É precisamente isto o que será posto em xeque definitivamente, quando a investigação transcendental, momentaneamente reunida ao projeto de uma ontologia, tomar por tema aquilo de que a razão pura é capaz de antecipar como *forma* de uma *matéria* que lhe escapa em função da descoberta da idealidade dos fenômenos. A partir daí, embora reconhecendo que o plano no qual a razão se inscreve permaneça avesso à concretude dos sentidos, não será mais preciso respaldar suas significações abstratas pelo recurso à objetividade indeterminada dos objetos *überhaupt*. Paralelamente, a precedência do método frente ao exercício da ciência (Dis: II 411), que, em 1770, visa preparar o alargamento dos conhecimentos metafísicos, será convertido em ocasião da pronúncia definitiva acerca de uma ciência que há muito se tornou problemática.

Entre 1769 e 1772, portanto, assiste-se à reorientação do alcance da propedêutica: se, inicialmente, ela parece preparar a ciência, pouco a pouco ela se converte na tarefa de redefinir o conceito de ciência, tornando-o adequado à singularidade disciplinar da metafísica, que tornará a ser objeto de limitação da disciplina. A metafísica, diz Kant em uma *Reflexão* datada por Adickes como provavelmente de 1771, permanece válida enquanto a razão antecipa a forma da objetividade: “A metafísica é *philosophia pura*. A forma de todo conhecimento é meramente racional, a matéria, sensitiva; assim, a metafísica é filosofia sobre a forma” (XVII: Rx. 4366 <71?>)<sup>16</sup>. Todavia, será suficiente restringir esta forma à condição de antecipação da objetividade para

dar conta de tudo o que significa a “metafísica”? Fosse assim, as suspeitas quanto ao caráter problemático desta ciência seriam dissipadas, tão logo constatássemos que a validade objetiva dos conceitos intelectuais depende de sua esquematização temporal. Ora, Kant será categórico sobre este ponto nos Prolegômenos: nem a matemática, nem a ciência pura da natureza, requerem, por si mesmas, uma dedução, empreendida apenas com vista da metafísica - e isso, porque esta permanece sendo o refúgio de conceitos para os quais a experiência possível não oferece nenhuma decisão. “A metafísica, além dos conceitos da natureza, que encontram sempre a sua aplicação na experiência, tem ainda a ver com conceitos puros da razão, que nunca são dados numa experiência qualquer possível, por conseguinte, com conceitos cuja realidade objetiva (isto é, que não são simples quimeras) e com afirmações cuja verdade ou falsidade não pode ser confirmada ou revelada por nenhuma experiência; além disso, essa parte da metafísica é justamente aquela que constitui o seu fim essencial, para a qual tudo o mais é apenas meio; e assim esta ciência precisa *por mor de si mesma* de uma tal dedução” (Proleg: A 125). Restringir os motivos que justificam a precedência do método sobre a sua prática ao fato de que a razão antecipa a forma da objetividade, portanto, equívale a perder de vista que o principal objetivo da Crítica consistirá em determinar o estatuto das significações racionais *que não se incluem* sob a teoria da experiência<sup>17</sup>. Ora, pela via aberta com esta exclusão, formulada em 1771, Kant retoma os problemas que a denúncia da Aparência lógica havia exigido tematizar conforme a admissão de um significado não especulativo-dogmático para as

---

<sup>16</sup> Embora já em 1770 Kant declarasse que “a sensação fornece a matéria, mas não a forma do conhecimento humano” (Dissert., §15, II, 406), na Dissertação, esta antecipação restringia-se aos princípios formais do conhecimento sensitivo.

<sup>17</sup> “A solução crítica <...> não considera absolutamente a questão <levantada pelos problemas cosmológicos> segundo o ponto de vista da objetividade, mas segundo o fundamento do conhecimento, sobre o qual a questão está baseada” (KrV: B 512).

idéias da razão. Uma dupla qualificação da metafísica decorre, assim, do quadro em que se movia Kant na Dissertação. Filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro (Dis: II 395), a metafísica, por certo, será diretamente concernida pela ulterior dedução da validade objetiva dos conceitos do entendimento. A síncope entre forma e matéria, formulada inicialmente pela passagem dos princípios formais aos conceitos elementares e princípios materiais do conhecimento, receberá, neste desenvolvimento, sua solução conhecida. Porém, caberá ainda fixar o estatuto das significações em vista das quais a metafísica terá de prestar contas definitivas ao tribunal da razão, visto ser em nome delas que, até há pouco, ela teorizava sobre o supra-sensível. Eis o que, por meio da revolução semântica do *transcendental* transcorrida no início da década de 1770, recoloca em primeiro plano a significação prática do supra-sensível, reivindicada pelo método negativo ao longo dos anos 60, e que o estabelecimento de uma ciência do sensível favoreceu, por um momento, reverter nos termos de uma teoria geral dos objetos.

\* \* \*

Constituindo uma espécie de sismograma dos primeiros movimentos que conduziram à metamorfose da metafísica, que deixará de ser ontologia para se tornar crítica da razão, as *Reflexões* pouco esclarecem sobre os motivos deste deslocamento. Certo é que, em menos de dois anos, assistimos a mudanças consideráveis na orientação filosófica de Kant, como se, a despeito do longo silêncio que irá preceder a publicação da 1ª Crítica, já estivéssemos na soleira do idealismo transcendental. Neste breve intervalo de tempo, dois textos parecem se opor. Escrevendo a Lambert em 02 de setembro do mesmo



ano da Dissertação, Kant resumia os progressos que recentemente ele obtivera na apresentação da metafísica: “As leis gerais da sensibilidade cumprem erroneamente um grande papel em metafísica, onde, todavia, tudo depende dos conceitos e dos princípios pertencentes à razão pura. Parece que uma ciência muito particular, ainda que simplesmente negativa (*phaenomenologia generalis*) deva preceder a metafísica; os princípios da sensibilidade nela encontrarão fixados sua validade e seus limites, de maneira a não comprometer mais os juízos relativos aos objetos da razão pura, como quase sempre ocorreu até hoje” (X 98). Nisto, como vimos, se deixa mensurar o alcance da descoberta da idealidade do tempo e do espaço. Pois é por referência a ela, e não mais à razão, que, em 1770, Kant passa a definir o alvo da disciplina contida no método negativo. Todavia, esta inversão na direção em que operava o método negativo até este momento será breve, como mostra a carta enviada por Kant a Herz de 21 de fevereiro de 1772. Retomando embora os parâmetros que a Dissertação de 70 estipulara para a *cognitio sensitiva*, Kant já não espera da fronteira claramente estabelecida entre ela e o inteligível a única medida capaz de assegurar o sucesso da metafísica. Ao êxito momentâneo da crítica-*demarcação*, começa a se substituir a hesitação da crítica-*cadastramento*, e o problema, levantado inicialmente pela ruptura com o logicismo, volta ao centro da cena: qual é, afinal, o estatuto das significações racionais? Nesta retomada, esta questão adquire uma formulação inédita, que, se exige o abandono do quadro conceitual da Dissertação, toma dela seus termos: como a *phaenomenologia generalis*, simples fixação do campo sensível, poderia dar conta do fundamento da relação dos *intellectualia* aos objetos? “Na Dissertação, contentei-me em exprimir a natureza das representações intelectuais de maneira puramente *negativa*, afirmando não serem elas *modificações* da alma pelo objeto. Mas como, então, fosse de

algum modo possível uma representação que se reporte a um objeto sem, de maneira alguma, ser *afetada* por ele, eis algo sobre o que não me havia pronunciado. Disse: as representações sensíveis representam as coisas como aparecem, as *intelectuais*, como são. Mas por quais meios, então, nos são dadas essas coisas, se não o são pela maneira com que nos afetam?” (Carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772, X 130/131).

Procuremos, de antemão, determinar o alcance desta questão, ao invés de decidi-la pelo reenvio ao tema da dedução transcendental, que, inegavelmente, se insinua nela. À primeira vista, a problemática da apresentação, que, na Dissertação de 70, ensejara fundar a metafísica como ciência independente da idealidade sensível, termina por contagiar todo tipo de saber que almeje ser um conhecimento de objetos. Ou ainda: à separação tópica entre sensibilidade e entendimento, operante na Dissertação, acrescenta-se a constatação de que todo conhecimento exige, se não uma dimensão estética, ao menos uma resposta à dificuldade que a idealidade dos fenômenos permite resolver no que concerne ao conhecimento sensível. Esta questão, que “constitui, de fato, a chave para a totalidade dos segredos da metafísica”, revela “algo de *essencial*” (Carta Herz de 21 de fevereiro de 1772, X 130, trad. p. 142) – ou seja, por intermédio dela, o que é posto em questão é o significado tradicional da metafísica, admitido tacitamente por Kant na Dissertação de 70. Ao problematizar como os *intelectuallia* reportam-se aos objetos, Kant tem de rever a licença que concedera a si mesmo, após propor a separação entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual, a saber, que um conceito, cujo emprego não leve em conta o que é ligado em seu correlato (Dis: § 6), possua um objeto próprio. Não era isto o que autorizava à Dissertação de 70 seu otimismo especulativo? Reconstituamos a

cena: a descoberta da idealidade do tempo e do espaço, em 1768, possibilitou a delimitação do âmbito do sensível; com isso, Kant foi levado a ver, na indeterminação intrínseca aos conceitos puros do entendimento – isto é, em uma forma descomprometida com a formalização da matéria sensível, a encargo do espaço do tempo - o meio privilegiado do conhecimento noumênico. “Por meio de conceitos puros do entendimento, nenhum objeto pode ser conhecido determinadamente. No entanto, esses constituem a maneira de conhecer o objeto <*Gegenstande*>, não como aparece, mas como é” (Erdmann: II Rx. 516). É este o esquema que, logo adiante, foi arruinado pela descoberta “de algo de essencial”. Na Dissertação de 70, em suma, Kant concedia a si mesmo que: i) somos capazes de *conhecer* o que não nos afeta; ii) uma vez que o que nos afeta revela as coisas apenas como elas aparecem, o plano de generalidade no qual se inscreve a metafísica corresponde às coisas como elas são. Ao tematizar mais acuradamente estes pressupostos, Kant reconhece seu mal-entendido acerca da presumida equivalência entre metafísica, ontologia geral e *scientia transscendentalis*. Notemos que, ao longo desta revolução, o alvo principal de sua investigação permanece sendo, não a explicação do êxito das ciências do mundo sensível, mas o estatuto a conferir à metafísica. Pergunta-se aqui, portanto, se, ao lado da matemática e da filosofia experimental, possa haver, em igual sentido, uma ciência do inteligível. Todavia, não valendo mais a suposição de que um domínio de objetos corresponde à *ratio abstractissima entis*<sup>18</sup>, que mais poderá restar à metafísica, senão o que irá lhe reservar a Crítica? “Chamo transcendental todo conhecimento que se ocupa não tanto com objetos, mas com *nossos conceitos* a priori de objetos em geral” (KrV: A 11)– definição cuja condição já se

<sup>18</sup> Conforme J.F. Courtine, nesta suposição reside a orientação decisiva do pensamento alemão moderno até Wolff e Baumgarten rumo à “ontologização da metafísica”, da qual Kant será o subversor (Suarez et le

apresenta na evolução semântica por que passa o "transcendental" entre 1769 e 1772. A metafísica reformada, portanto, será uma ciência da razão. Graças a este redirecionamento da investigação, a crítica se firma como árbitro da inteira tradição especulativa, cuja irreflexão sobre os limites da razão motivaria, não fosse a crítica, a interminável sucessão de dogmatismos. Resta que, em 1772, e, precisamente, ali onde pela primeira vez Kant se dá conta da extensão da ruptura com a idéia de uma teoria dos objetos *überhaupt*, ele admite, por motivos que recolocam em primeiro plano o movimento de sua reflexão ao longo da década de 60, um uso constitutivo legítimo da razão pura. Examiná-lo nos permitirá examinar em que medida, ao fim do breve itinerário que antecipa a substituição definitiva da ontologia pela crítica, Kant retoma alguns dos temas que presidem a reflexão que antecede a Dissertação de 70.

\* \* \*

A carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772 é muito precisa no que diz respeito ao âmbito no qual transcorre a mencionada descoberta de "algo de *essencial*" para a metafísica, e que motivou a revisão das suas teses em curso. Com efeito, Kant relata que, após a Dissertação de 70, trabalhava na redação de uma obra cujo título seria algo como "Os limites da sensibilidade e da razão". Esta teria também uma parte prática, contendo duas seções: "1. os princípios gerais do sentimento, do gosto e dos desejos sensíveis; 2º os primeiros fundamentos da moralidade" (X, 129). É fácil perceber que a ordem destas duas seções resulta da aplicação da divisão tópica entre sensibilidade e entendimento à moral. Importa-nos salientar que a carta a Herz não deixa dúvidas quanto ao fato de que não foi ao aplicá-la a esta última, mas à

metafísica, que esta tópica terminou revelando dificuldades. Tome-se a representação como afecção do objeto, ou, em sentido inverso, o objeto como causado pela representação - em ambos os casos, o fundamento da relação da representação ao objeto seria imediatamente compreensível. “Mas nosso entendimento não é, por suas representações, a causa do objeto (*com exceção dos fins bons, em moral*), tampouco quanto o objeto não é causa das representações do entendimento” (*ibid.*, grifo nosso). Como se vê, na própria formulação do problema que irá conduzir à reconsideração da idéia de uma teoria transcendental, a moral se vê eximida das dificuldades que terminarão por exigir, uma última vez, a redefinição do estatuto da metafísica.

Esta assimetria entre moral e metafísica não constitui uma indicação isolada. Nas *Reflexões* redigidas em torno de 1772, constata-se, junto à inflexão subjetiva da tematização transcendental, a afirmação de duas teses, cuja relação remonta à história pregressa da trajetória kantiana, e que já haviam sido objeto de uma primeira formulação sistemática nos Sonhos de um visionário. De um lado, consolida-se a idéia de que a metafísica se singulariza face às outras disciplinas teóricas como discurso negativo: “O emprego da metafísica em relação ao teórico é meramente negativo; ela não dá a saber o conhecimento das coisas e não é dogmática. Pois de onde deveria ela tirar o conhecimento das coisas sem os sentidos? A matemática forja conceitos arbitrários como condições hipotéticas, de onde podem ser extraídas conseqüências por meio de simples repetição. Face à questão, porém, sobre o que seja uma coisa, não podemos inventar conceitos e tampouco relações. Elas precisam reportar-se ao dado, ao menos enquanto fundamento de seu emprego. A metafísica impede apenas o falso emprego da razão, que abandona seus limites e considera os *intellectualia* como objetos <Objecte>,”

visto ela concernir tão somente ao *modo cognoscendi* dos *sensitive dabilium* e, quando muito, à restrição do mesmo, uma vez que ela quer se servir dos *sensitiva* além de seus limites” (XVII, Rx. 4445). A razão pura, acresce Kant logo em seguida, é dogmática “apenas em relação ao objeto da vontade” (*ibid.*). Ou seja: a extensão da razão pura varia inversamente, segundo seu uso *teórico* ou *prático*. Se a disciplina responsável por esta variação, e graças à qual a interdição do conhecimento especulativo do supra-sensível será ao mesmo tempo sua desobstrução para o conhecimento prático, situa-se previamente em relação aos pólos que ela articula, isso só é possível porque a licitude desta extensão do uso prático da razão foi estabelecida *antes* de Kant esconjurar a teoria do supra-sensível da filosofia.

\* \* \*

Duas outras *Reflexões* confirmam que a articulação entre teoria e prática, após a *Dissertação* de 70, apoia-se no estágio adiantado em que se encontra neste período a doutrina moral kantiana. E, na medida em que também acenam ao problema das antinomias, elas nos permitem vislumbrar como a assimetria entre teoria e prática no que toca à extensão “dogmática” da razão irá fixar a diretriz assumida doravante pela trajetória da reflexão kantiana. “Estranho destino este do entendimento humano, o qual, por meio, quer de uma inclinação natural, quer também do verdadeiro interesse que o impele, se enreda em uma ciência e que, por assim dizer, a ela se vê condenado, ciência esta que, após séculos de longo esforço conjunto das cabeças mais sutis <*scharfsinnigsten*>, não pode dar um passo sequer adiante. Queiramos, agastados, cessar o esforço, nos retrai em parte o movimento natural de nosso espírito, em parte topamos sempre com questões

concernentes a nossa causa <*Angelegenheit*> a mais importante, face a qual não nos pacificamos, senão mediante alguma compreensão neste campo” (Erdmann II: Rx. 213). “Até aqui, os passos em metafísica foram inúteis; nela não se descobriu nada. A despeito disso, não se pode renunciar a ela. Subjetivo em vez de objetivo. Da incompetência do entendimento em relação a objetos situados além dos sentidos. Nossa razão é em si mesma e naturalmente dialética” (Erdmann II: Rx. 215). Pelo que indicam essas linhas, a descoberta das antinomias não afeta a convicção da extensão prática da razão ao supra-sensível. Ao contrário, o diagnóstico de Kant impõe um novo redirecionamento da investigação filosófica, cujo ponto de partida tira da natureza dialética da razão uma motivação complementar: o que passa a guiar a interdição de todo empreendimento teórico especulativo é a convicção de que ele é dialético diante de “nossa causa a mais importante”. A disciplina, portanto, converte-se, ela mesma, em advertência prático-moral: o que passou despercebido ao projeto tradicional de uma *scientia transscendentalis* foi que uma teoria especulativa do supra-sensível leva a razões a contradições inevitáveis, as quais - se nos situarmos fora do campo especulativo - servem apenas como ilustração à história do dogmatismo. Mas isso requer como condição que o dispositivo crítico, incumbido de reformular nossa relação com os “objetos situados além dos sentidos”, coloque a nosso alcance a certeza de que não permaneceremos surdos ao inteligível.

\* \* \*

Este passo, gestado nas Reflexões de 1772, e no qual a formulação definitiva da antitética põe termo a toda pretensão dogmático-especulativa da razão, e sobre o qual, portanto, Kant passa a apoiar a sistematicidade da

disciplina, permanecerá, grosso modo, inalterado na Critica da razão pura. Daí porque se possa comentar no que consiste o *interesse* das idéias racionais reabilitado no interior da separação entre noumenos e fenômenos à luz de algumas páginas da Dialética transcendental. Na 3º Seção da Antinomia da razão pura, intitulada *Do interesse da razão neste seu conflito*, Kant contrapõe dogmatismo e empirismo segundo a antitética que enreda a razão em um conflito consigo mesma. O dogmatismo, na medida em que afirma que o mundo tem um início, que o sujeito pensante é simples, que, em seu arbítrio, ele é livre, e que, finalmente, a série completa das condições empíricas subordina-se a um ente primeiro, presta-se tanto a um interesse especulativo, quanto, e sobretudo, a “um certo interesse prático” (KrV: B 494). Sob este último aspecto, o dogmatismo é consoante com a moral e a religião. Como revela a antitética, porém, este seu acordo com a moral e a religião é *contingente*. Primeiro, porque cada uma das teses finitistas levantadas pelo dogmatismo é refutada pela sua respectiva antítese empirista. Segundo, porque esta refutação das teses pelas antíteses *não prejudica o interesse prático*. Ao contrário, este se encontraria melhor preservado sob a égide do empirismo, se ele mesmo não se tornasse também dogmático: “em tal caso, não nos seriam tirados os pressupostos intelectuais e a fé no que concerne a nosso interesse prático; apenas não se poderia deixá-los aparecer sob o título e a pompa de ciência e de compreensão racional <como faz o dogmatismo>, pois o verdadeiro e próprio saber especulativo não pode encontrar em parte alguma um outro objeto senão o da experiência” (KrV, B 498/499)<sup>19</sup>. - Ora, o

---

<sup>19</sup> Recordemos, para voltarmos a nosso ponto de partida, que também na introdução aos Prolegômenos Kant atribui à “filosofia destruidora” de Hume um intuito bem mais modesto que seu resultado efetivo, o de simplesmente moderar as “pretensões exageradas da razão especulativa, para eliminar totalmente tantas querelas intermináveis e importunas que perturbam o gênero humano” (Proleg: IV 258, trad. 15); porque lhe faltava a crítica, porém, a estratégia humiana terminou por prejudicar o que concerne ao prático. Quanto às *boas intenções* de Hume, veja-se, na mesma linha, KrV: B 773.



empirismo torna-se dogmático porque, como seu inverso finitista, termina por ignorar a diferença entre determinação ontológica e significação racional. Ambos, portanto, permanecem em um plano prévio à crítica. Sem esta última, como o demonstram indiretamente as antinomias, o acordo entre os interesses da razão dá inevitavelmente lugar ao conflito que moveu até hoje a história da filosofia. Entende-se o porquê da crise da metafísica: obcecada pela redação de um tratado de ontologia, a tradição especulativa perdeu de vista que as idéias da razão possuem um destino que é, sobretudo, prático. Em conformidade com isso, a investigação transcendental, em sentido crítico, não faz senão nos fornecer o código de questionamento do dogmatismo, sendo incapaz de infletir em um cânone do uso especulativo da razão pura. E como poderia fazê-lo, se ela mesma fora originada pela constatação de que a razão especulativa é dialética? “Toda a Lógica transcendental nada mais é do que uma disciplina. Consequentemente, se há algum uso correto da razão pura, caso em que também deverá haver um cânon da mesma, este último referir-se-á não ao uso especulativo, mas sim ao *uso prático da razão*” (KrV: B 824). Paradoxalmente, o acordo entre o teórico e o prático deixa de ser contingente, e torna-se sistemático, quando nos damos conta de que, no fundo, ele é desnecessário.

\* \* \*

À luz do que irá configurar-se na Crítica, portanto, a reviravolta por que passa Kant entre 1769 e 1772 explica-se com base nas conclusões prévias traçadas no interior do método negativo operante desde 1762. Por certo, o problema das antinomias, em sua versão definitiva, advém da progressão da razão especulativa em direção ao supra-sensível. Porém, sua solução crítica

articula-o com a extensão prática da razão para além dos sentidos. Nesta medida, a interdição do projeto teórico especulativo é previamente orientada, e “possui utilidade positiva muito importante tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade” (KrV: B XXV). Daí em diante, os temas de que se incumbira a metafísica especial, “o conhecimento de um ser supremo e de um mundo futuro” (Proleg: IV 271, trad. 31), vendo-se livres de toda controvérsia especulativa, nem por isso deixam de permanecer sendo “as duas proposições cardinais da razão pura” (KrV: B 769). Elas apenas são subtraídas da decisão sobre a sorte da metafísica especial. Desse modo, este acerto de contas inscreve-se em uma história<sup>20</sup>, na qual o capítulo que compete ao Esclarecimento consiste em tornar possível um sistema da razão pura, reverso da Filosofia em sentido cósmico, isto é, “a ciência da referência de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)” (KrV: B 867). A compreensão dos resultados da conclusão crítica, portanto, requer a compreensão prévia destes fins, sem a qual a razão humana, recalcando em codificações teóricas sucessivas sua elevação permanente ao supra-sensível, prosseguiria ignorando sua verdadeira destinação. “Não temos ainda nenhuma metafísica”, e, todavia, “a busca dela não desaparecerá” (Proleg: IV 257, trad. 13): esta adversativa só não coloca dificuldades, a partir do momento em que estivermos prontos a suspender o método dogmático de filosofar, substituindo-o por um outro – “o método de filosofar criticamente, que consiste em examinar o procedimento da própria razão, em analisar todo o poder de conhecimento humano e em examinar até que ponto podem se estender os

---

<sup>20</sup> “...a partir do momento em que começou a pensar, ou antes a refletir, a razão humana jamais pôde prescindir de uma metafísica, se bem que não estivesse apta a expô-la suficientemente depurada de todo

*limites do mesmo*” (Logik: IX 32, trad. 49). Mas a originalidade desta nova maneira de filosofar, entreaberta pelo deslocamento semântico do transcendental, seria mal compreendida, caso se ignorasse que ela dispõe de motivações prático-morais. Sabemos o que, essencialmente, condiciona a perspectiva na qual transcorrerá a auto-explicação da razão. Inflexão subjetiva da noção de transcendental, ênfase do caráter negativo da crítica, reconhecimento da natureza dialética da razão: desde o momento em que Kant reconhece as dificuldades que envolvem a Dissertação de 70 até a Crítica da razão pura, estes três aspectos, intimamente associados, reportam-se à constatação de que a razão é dogmática no que concerne ao objeto da vontade<sup>21</sup>. Como atestam retrospectivamente o 2º Prefácio à Crítica e a 3º Seção da antinomia da razão pura, a assimetria entre teoria e prática, presente na carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772, e, antes dela, nos Sonhos de um visionário, assinala um aspecto decisivo na progressão kantiana em direção à refundação da metafísica. Subscrever esta afirmação não nos obriga a conferir aos textos redigidos por Kant em torno de 1772 um conteúdo programático, que, seguramente, não lhes convém. Foi outra a leitura que propusemos aqui, e isso a partir da constatação de que algumas das diretrizes decisivas da filosofia crítica foram gestadas ali onde transcorreu o primeiro recuo explícito de Kant frente ao projeto de alargar os conhecimentos dogmáticos. Vimos de que maneira, no ínterim em que foi concebido dogmaticamente, o transcendental pôde justificar-se em vista da possível ampliação do conhecimento racional puro. Mas que tipo de função ele progressivamente assume, ao infletir-se em crítica da razão, eis o que nos parece incompreensível sem termos em conta a

---

elemento estranho” (KrV, B 870).

<sup>21</sup> “Não há ciência da repetição da intuição pura fora da matemática, e tampouco qualquer uso da razão que seja apodíctico e ao mesmo tempo evidente, senão a matemática em relação aos objetos, e a moral em relação às ações. Tudo o mais relativo à investigação é investigação da natureza” (Erdmann: II, Rx. 1758).

sua referência constitutiva ao âmbito prático-moral: “Na *metaphysica transscendentalis* tudo é crítico; pode algo ser descoberto por meio da metafísica? Sim, em relação ao sujeito; não porém, em relação ao objeto”, escreve Kant em 1772. E acresce, no que toca a seu benefício <Nutzen>: “embora religião e virtude não se fundem nela, mas possuam outras fontes, ela se presta a eliminar os entraves” (XVII, Rx. 4457). Assegurar *ao menos neste campo* a prerrogativa “dogmática, da qual a ciência dos objetos em geral se viu destituída em função da problemática da apresentação, constitui uma orientação decisiva da reflexão kantiana durante o longo silêncio que prepara a redação da Crítica. Nossa reconstrução da trajetória de Kant ao longo da década de 60 resume-se a isto: a tese, fundamental para a determinação do percurso de Kant de 1772 em diante, de que nem toda referência da razão ao inteligível tornou-se problemática, não é arbitrária, e tampouco externa à crítica. Se, como já foi observado, é a conversão da metafísica em ciência das significações puras da razão o que faz o kantismo suplantar a teoria da experiência que de fato ele irá conter, de nossa parte, acrescentaríamos que agora: essa reformulação do conceito da filosofia, que irá fazer sistema na década de 1780, beneficia-se da compreensão prévia, gestada ao longo dos anos 60, conforme a qual a razão é portadora de princípios práticos.

## Conclusão

Se nos propusemos a retomar os passos que pensamos justificar internamente a sistematicidade da Filosofia Crítica, ali onde ela se apresenta na forma do vínculo que une teoria e prática, metafísica e moral, foi com o intuito de apontar a especificidade da solução de Kant a esta conjunção, privilegiada em sua posteridade. As análises que empreendemos aqui nos fazem crer que o *sistema* kantiano é de difícil compreensão, quando não se leva em conta o traçado sob o qual transcorreu sua gênese. E, ao ressaltarmos o caráter essencialmente polêmico deste traçado, tínhamos em vista que a metafísica apresentada em 1781, ao menos em sua primeira acepção, também se define polemicamente<sup>1</sup>: enquanto *propedêutica* ou *crítica*, “que investiga a faculdade da razão no tocante a todos os conhecimentos puros a priori” (KrV: A 841/ B 869), ela supõe o diagnóstico da crise por que passa esta suposta “ciência”, que se apresenta então à análise sob a existência *sui generis* de uma “disposição natural” da razão humana em ultrapassar a experiência, a despeito de estar ou não apta a fazê-lo (KrV: B 21). Se à crítica efetivamente sobrevem ou não o “sistema da razão pura” (KrV: A 841/B 869), este último sendo anunciado pela sua subdivisão interna em *metafísica da natureza e metafísica dos costumes*, não cabe aqui decidir; em todo caso, convém assinalar que a

---

<sup>1</sup> G. Lehmann chama a atenção ao caráter esclarecedor do conceito de disciplina - sobre o qual procurou-se insistir aqui - para a reta compreensão da competência da Crítica: “Necessita-se de uma ‘legislação negativa’ própria para superar e eliminar o sistema de ilusões e miragens, que se encontram associados e unidos sob princípios concertados na razão pura <...>. O sistema da crítica enquanto doutrina negativa, enquanto contra-sistema <*Gegensystem*> relativamente à (falsa) metafísica, permite que a estrutura dialética do sistema global sobressaia muito mais claramente do que a definição da propedêutica” (G. Lehmann, “Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant”, in: Gil, F. (org.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 1-36, p. 9).

projeção (operante ao longo da década de 1780<sup>2</sup>) desta bipartição entre teoria e prática para o registro da futura doutrina repousa sobre a interdição do uso especulativo-dogmático da razão e da restituição de seu uso prático legítimo. Sem o reconhecimento desta assimetria entre metafísica e moral no que respeita à verdade do supra-sensível, a investigação do método adequado à metafísica não se converteria em crítica sistemática do dogmatismo. Daí podermos afirmar que, seja no que diz respeito ao sistema efetivo da crítica, seja no que toca ao sistema projetado da filosofia, a revolução copernicana incorpora como resultados as dificuldades com que o método negativo, ao longo do percurso que lhe foi preciso fazer para conferir à filosofia a unidade de uma “ciência”, se deparou ao diagnosticar a crise da metafísica.

Esta acomodação dos problemas tradicionais da filosofia no registro de sua revisão progressiva permite medir a natureza da distância que a Crítica guarda em relação à metafísica. Se a consolidação do método negativo não fosse seguida de perto pela reflexão dos fins que estão em jogo com a restrição da competência especulativa, a idéia de que a razão é intrinsecamente sistemática, condição para que Kant pudesse recolocar em novas bases os temas da metafísica, acusaria uma alienação na origem da crítica, mesmo se a título de certeza típica da *Aufklärung*. Mas, se o sistema crítico consiste tão somente em expor “a anatomia da razão”<sup>3</sup>, isso se tornou possível à medida em que a aplicação do método negativo pôde paulatinamente identificar, ao longo do exame a que se viu levado a submeter as teses dogmáticas, a unidade de fins revelada pela razão na ocasião em que ela se depara – e isso, desde 1762 - com a intransparência das coisas à representação. Não por acaso, a

---

<sup>2</sup> Cf. *KrV*: A 841/b 869; *Gdlg*: IV 387, trad. 103; *KU*: V 171, trad. 15.

<sup>3</sup> Cf. G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, *op.cit.*, p. 43.

linearidade que admite a pré-história da Filosofia Crítica se revela muito mais ali onde *os problemas*, menos que as soluções que se sucedem, vão sendo repostos ao longo da trajetória de Kant<sup>4</sup>. E o problema inicial, argumentou-se aqui, é a dissociação entre forma e matéria do pensamento. A começar porque, sem a problematização da referência das representações às coisas, a solução intelectualista permaneceria intocada em sua totalidade, isto é, sequer haveria motivo para conferir ao caráter não-especulativo das significações racionais o estatuto, que elas progressivamente adquirem, de exigências práticas autônomas que serão decisivas no interior do futuro sistema. Vimos que esta constatação da síncope entre o discurso e as coisas joga a favor da racionalidade submetida à reinterpretação com a “crise da metafísica”, posto que a forma mediante a qual ela pensa os objetos dos sentidos torna possível uma ciência empírica. Nesta metafísica da experiência, a razão presente que pode ser sistemática ao mesmo tempo em que se despoja de seu paradigma matemático, o que, transposto para o plano prático, repercute na convicção de que o caráter normativo desta mesma razão é o princípio exclusivo da experiência moral. A emancipação conquistada frente ao intelectualismo, portanto, é concomitante ao reconhecimento de que a forma originada na razão absorve a exterioridade da matéria, e é em função deste acordo contingente que a finalidade poderá sobreviver à destruição do voluntarismo teológico: ela passa a ser a melhor prova de que a ordem do mundo poderá ter por fiadora as máximas, leis e princípios sitos na razão. É também tendo em vista este pano de fundo inicial que as antinomias presentes no dissenso entre as “filosofias”, quando formulada nos termos de uma antitética interna à razão, terá por resultado a limitação do conhecimento especulativo-dogmático,

---

<sup>4</sup> Ao comentar a passagem dos *Sonhos de um visionário* à *Dissertação* de 70, E. Cassirer (*Vita e dottrina*, *op.cit.* p. 115) já havia enfatizado este ponto, que será generalizado por G. Lehmann na interpretação que nos

sem, com isso, pôr em causa as prerrogativas da razão como forma que organiza a experiência ou como princípio que apresenta a norma por referência à qual se constitui o domínio prático.

As conseqüências que esta inscrição do caráter aporético da Filosofia Crítica no plano de sua gênese traz para a justificativa das teses que a tornaram célebre fazem-se bastante visíveis, tão logo, refeitos do percurso, retomemos os problemas advindos com as interpretações de que ela foi objeto. A suposta teologia subjacente à construção do edifício crítico, denunciada no caráter normativo de sua ética, mostra-se agora indissociável do projeto da Crítica: sem que esta se prefigurasse como ruptura com a tradição intelectualista, não se vislumbraria o horizonte em que a virtude é definida como norma que a razão impõe por si mesma à vontade, prescindindo de toda exterioridade, especulativa ou patológica. Vimos como esta realização “dogmática” da razão prática requer, como contrapartida exigida pela crítica do mau idealismo, o exame das mediações entre a norma auto-imposta ao agente e o mundo no qual ele se vê inserido; por isso, o que foi considerado por parte da literatura enquanto aspecto secundário ou desvio no rumo de Kant à Filosofia Crítica – a saber, a “antropologia” kantiana -, reaparece sendo a matriz da mediação que passou despercebida à objeção de seu formalismo moral. Mais: transposto para o âmbito prático, o caráter teleológico da cumplicidade entre forma e matéria do pensamento, incipiente na retomada do alcance especulativo dos conceitos da razão que fora ignorado pelo intelectualismo, inflete-se no alargamento da noção de racionalidade, que se autoriza a medir o valor da verdade empírica a partir de fins que ultrapassam a experiência e, com ela, a faculdade de conhecê-la teoricamente. Daí porque a

---

propõe da natureza do sistema kantiano, referida na nota 1 acima.



formulação da questão antinômica nos termos de uma antitética interna à razão, radicalizando a constatação do aspecto problemático com que ela se reporta às coisas, tenha deixado intacto, com suas prerrogativas, o âmbito prático. No que não há qualquer arbitrariedade, visto que as teses sustentadas por Kant neste domínio, elaboradas a partir da dissociação entre forma e matéria da representação, da qual a antitética é o aprofundamento, já vinham sendo examinadas criticamente no decorrer dos anos 60. Sob esta ótica, a suposição que torna válida a proibição do conhecimento especulativo-dogmático enunciada pela Filosofia Crítica – a saber, a distinção entre pensar e conhecer – resulta do exame inicial dos impasses que assolam a tradição dogmática, e é como resposta a eles que ela se justifica, tornando compreensível a articulação das “decisões” que findarão nas três Críticas. É nesta medida que o sistema é inseparável dos aspectos aporéticos que ele incorpora ao longo de sua formação - confirmando a suspeita, posta aqui de início, e antecipada pelas conclusões de G. Lehmann, de que tanto a acusação de ausência de sistematicidade, quanto a de que o “sistema” é arbitrário, seja, antes, sintoma da diferença representada pela maneira como este termo foi compreendido pela posteridade de Kant<sup>5</sup>.

Nosso estudo, então, resume-se à confirmação do que prescreve o figurino estruturalista, quando nos alerta que, na história da filosofia, a

---

<sup>5</sup> Um fragmento de Novalis é muito esclarecedor a este respeito: “É preciso saber distinguir em cada filosofia o contingente do essencial. Faz parte desse contingente o seu lado polêmico. Em tempos posteriores a fadiga desperdiçada na refutação e eliminação de opiniões precedentes aparece como bastante estranha – Propriamente é essa polêmica ainda um auto-combate – de vez que o pensador que não cabe mais no seu tempo é no entanto ainda desassossegado pelos preconceitos de seus anos acadêmicos – um desassossego, do qual em tempos mais claros não se pode mais ter noção nenhuma, porque não se sente nenhuma necessidade de pôr-se em segurança contra ele” (“Fragmentos logológicos I e II”, nº 4, in: *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 1988, p. 110). R. Torres Filho, em nota à sua tradução, registra que, originalmente, este fragmento integra os “Estudos de Kant”, onde se lê: “P. ex., já agora a prova kantiana contra as coisas em si parece, ao pensador desfamiliarizado com a história filosófica do tempo moderno, bastante supérflua e cansativa”.

verdade interna de um autor é absoluta, desde que refeita por dentro? “Qual vermes, os sistemas parecem ter sido formados, inicialmente de forma mutilada e com o tempo completamente, por uma *generatio aequivoca* a partir da simples confluência de conceitos coletados. Apesar disto, todos possuíam, como um germe originário, o seu esquema de razão, a qual simplesmente se desenvolve. Conseqüentemente, não só cada sistema está por si articulado segundo uma idéia, mas também todos estão por sua vez unidos finalisticamente entre si, como membros de um todo, num sistema do conhecimento humano” (KrV: B 863). Esta leitura da tradição especulativa, que torna possível o horizonte no qual irá se instalar o método de leitura estruturalista, supõe, como vimos, que a razão tenha abandonado ao entendimento e às ciências positivas a linguagem da teoria, a fim de reencontrar o significado transcendental e a extensão prática de suas idéias. Ora, uma vez que tenha sido liberada da positividade do saber, a filosofia adquire uma função erística, que, como já foi assinalado, recoloca em circulação a velha idéia de um discurso capaz de tematizar negativamente a totalidade almejada por uma ciência do universal<sup>6</sup>. Ao fazê-lo, porém, a Filosofia Crítica não assinala uma mudança de registro que, a despeito da incompreensão de que ela se tornou objeto, terminou fazendo com que, depois dela, tenhamos de falar em “sistema” de outra maneira? Por certo, em Kant, a universalidade formal em que a razão se instaura por meio da reviravolta que a liberta da referência a todo conteúdo dogmático-especulativo projeta como principal beneficiado pelo questionamento do dogmatismo o sujeito capaz de dar à sua razão o uso público que alavanca o Esclarecimento. E é neste sentido

---

<sup>6</sup> P. Aubenque observa que a dialética aristotélica opõe-se à ciência por ser geral e por não ser um saber, e é graças à conjunção entre sua universalidade e sua “incompetência” que ela dispõe de força crítica: como a cultura geral, ela não possui nenhum objeto próprio, autorizando-se, nesta medida, a discorrer negativamente

que a disciplina – que, como já ocorria em Aristóteles, “dá supremacia à cultura frente à competência”<sup>7</sup> – adquire seu caráter de emancipação, na qual Kant (até a ocasião em que foi constrangido a proclamar-se um autor extemporâneo) enxergou a principal contribuição da época da qual se quis o porta-voz. Daí porque, contanto que se apresente o atestado de óbito do leitor apto a fazer o uso da razão projetado pela Filosofia Crítica, sua eficácia será posta em xeque, e a ordem de suas razões, abalada. Foi assim que a *premissa de leitura* abraçada por Kant pôde se revelar como algo estranho ao discurso anti-dogmático no qual ele mesmo ajudara a transformar a filosofia, como se o giro da razão em torno de si mesma, subjacente à intervenção que a Crítica realiza sobre a tradição metafísica, e que dá sentido de sistema à dialética entre sua utilidade negativa e positiva, já não estivesse assegurado, requisitando, então, uma conversão de princípio na base da interpretação das significações racionais, liberadas – desde Kant - de sua função cognitiva. Esta subversão, porém, nas versões que ela comporta, supõe que a função representativa do discurso, privilegiada até antes da intervenção Crítica, já tenha dado lugar à sua função expressiva<sup>8</sup>: questiona-se, portanto, não o estatuto negativo e a delimitação do campo no qual se inscreve a filosofia, mas a espessura histórica da figura que o sistema projeta como a condição de sua eficácia e de sua inteligibilidade. Daí porque o kantismo possa ter sido retomado como espírito ali onde sua letra foi posta de lado: negá-la é impor-se a si mesmo outra vez a tarefa que, em nosso entender, resume a gênese da Filosofia Crítica, a saber: a redefinição do alcance da razão tornada forma, e, em consequência dessa transformação, a identificação do público – no caso

---

sobre a totalidade e, nisto, tornar-se a crítica de todo especialista (*Le problème de l' être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962, p. 282 ss.; cf. p. 286 e 292 para a aproximação com Kant).

<sup>7</sup> G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, *op.cit.*, p. 66; cf. tb. *O avesso da dialética*, *op.cit.*, p. 95).

<sup>8</sup> Cf. R. Torres Filho, *O Espírito e a Letra*. São Paulo: Ática, 1975, p. 250 ss.

específico de Kant, o homem dotado de razão sob o risco de ceder à ilusão do dogmatismo - beneficiado por ela. Dessa perspectiva, mesmo um discurso que se afaste de Kant, seja por pretender ser sistema derivado a partir de um único princípio, seja por confinar sua eficácia expressiva ao ensaio ou fragmento, seja, finalmente, por se apresentar como mero exercício anti-dogmático na sala de aula, pode talvez ser hoje considerado mais fiel à Filosofia Crítica do que o empenho em reatualizá-la mediante o “aperfeiçoamento” de seus argumentos.

## BIBLIOGRAFIA

(Para as obras de Kant, ver “Nota sobre as referências, no início deste trabalho.)

ALQUIÉ, F. La critique kantienne de la métaphysique. Paris: PUF, 1968.

ARANTES, P. E. “Quem pensa abstratamente?”, in: Discurso, nº 21, pp. 53-118, 1993.

AUBENQUE, P. Le problème de l' être chez Aristote. Paris: PUF, 1962.

BAUER, E. Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989.

BAUMGARTEN, A. G. Metaphysica, 1757, in: KGS, vol. XVII.

BAUMLER, 1981.

BECK, L.W. Early German Philosophy - Kant and his predecessors. Bristol: Thoemmes Press, 1969.

\_\_\_\_\_. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason <1960>. Chicago & London: Midway Reprint, 1984.

BELAVAL, Y. Leibniz, critique de Descartes. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. “Doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz”, in: Études leibniziennes. Paris: Gallimard, 1976, pp. 264-378.

BOBBIO, N. Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant <1969>. Brasília: UnB, 1984.

BURKE, E. A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful (ed. A. Phillips) . Oxford: Oxford Press: 1990.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a Revolução em França <1790>. Brasília: UnB, 1982.

CAMPO, M. . La genesi del criticismo kantiano, vol.I-II. Varese: Magenta, 1953.

CASSIRER, E. The Platonic Renaissance in England <1932>. Thomas Nelson and Sons, 1953.

\_\_\_\_\_. A filosofia do iluminismo, Campinas: Unicamp, 1992.

\_\_\_\_\_. Immanuel Kant: Vita e dottrina. Florença: Nuova Italia, 1994.

\_\_\_\_\_. Le mythe de L' Etat. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. "The Question of Jean-Jacques Rousseau" <1954>, trad. brasileira M. Lúcia Montes, "A questão de Jean-Jacques Rousseau", in: Quirino & Souza, O Pensamento político clássico. São Paulo: TAQ, 1992, pp. 379-417.

CHAIMOVICH, F. S. Escritura e leitura – Técnica pedagógica e testemunho filosófico na obra de Shaftesbury. Tese de doutorado, São Paulo, 1998 (mimeo.).

CODATO, L. N. Origens da reflexão transcendental – Dois Ensaio sobre Kant. Dissertação de Mestrado, São Paulo, 1997 (mimeo.).

COLLIOT-THÉLÈNE, C. Le désenchantement de l'État – De Hegel à Max Weber. Paris: Minuit, 1992.

COURTINE, J.F. Suarez et le système de la métaphysique. Paris: PUF, 1990.

CUDWORTH, R. A Treatise concerning eternal and immutable morality, in: D. D.Raphael (ed.), British Moralists: 1650-1800. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991, vol. I.

DARWALL, S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640/1740. New York: Cambridge University Press, 1995.

DASCAL, M. "Signos e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Locke e Descartes", in: Discurso, n 6 (s/d), pp. 133-150.

DE QUINCEY, T. The last days of Immanuel Kant, trad. brasileira Heloisa Jahn: Os últimos dias de Immanuel Kant. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

DE VLEESCHAUWER, The Development of Kantian Thought - The History of a doctrine <1939>, New York, 1961.

DELBOS, V. La philosophie pratique de Kant. Paris, PUF, 1969.

ECOLE, J. "Des rapports de l' expérience et de la raison dans l' analyse de l' âme ou la *Psychologia empirica* de Christian Wolff", in: Giornale di Metafisica, n° 21, 1966, pp. 588-616.

ERDMANN, B. "Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie", in: Erdmann, B. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie <1882-1884>. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992.

ESTEVEZ, J.C. R. "Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3<sup>a</sup> Antinomia da 'Crítica da razão pura'?", in: Analítica, vol. 2, n° 1, 1997, pp. 123-173.

FERRARI, J. Les sources françaises de la philosophie de Kant. Paris: Klicksieck, 1982.

FERRY, L. Philosophie politique - I. Paris: PUF, 1996.

FORTES, L. R. S. Paradoxo do espetáculo – Política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

GADAMER, H. G. Wahrheit und Methode trad. espanhola Verdad y Metodo. Salamanca: Sígueme, 1991.

GLANNOTTI, J.A. "Kant e o espaço da história universal" in: : I. Kant – Idéia de uma história universal, org. TERRA, R. R. São Paulo: Brasiliense, 1984,, pp. 103-150.

\_\_\_\_\_. "Forma do Juízo e Apresentação do Caso em Kant", in: Apresentação do mundo. São Paulo: Companhia das Letras: 1995, pp. 285-307.

GUILLERMIT, L. L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant. Paris: CNRS, 1986.

GUERRA, A. "Prefácio" a I. Kant, Lezioni di Etica, Bari, Laterza, 1971.

FREULER, L. Kant et la métaphysique spéculative. Paris: Vrin, 1992.

JORGE FILHO, E. Moral e história em John Locke. São Paulo: Loyola, 1992.

HEGEL, G.W.F. Principes de la philosophie du droit (trad. fr. A. Kann). Paris: Gallimard, 1940.

HINSKE, N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjarige Kant <1970>, tradução italiana: La via kantiana alla filosofia transcendente. Roma: L.U. Japadre, 1987.

HOBBS, T. Leviatã, trad. J. P. Monteiro, in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HÖFFE, O. "Eine republikanische Vernunft, in: ", in: Schönrich e Kato (org..) Kant und die Diskussion der Modern. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, pp. 396-407. pp. 396-407

\_\_\_\_\_. Introduction à la philosophie pratique de Kant - La morale, le droit et la religion <1985>. Paris: Vrin, 1993.

HONNEFELDER, L. Scientia transcendens. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

HUME, D. An Inquiry concerning the Principles of Morals <1751>, (ed. Selby-Bigge, a partir da edição póstuma de 1777); Uma investigação sobre os princípios da moral (trad. José O. de A. Marques). Campinas: Editora da Unicamp, 1995.



\_\_\_\_\_. An Enquiry concerning Human Understanding <1748> (ed. Selby-Bigge, Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, Reprodução da edição póstuma de 1777. Oxford: Clarendon Press, 1975; Investigação sobre o entendimento humano. Tradução L. Vallandro, in: Os Pensadores, vol. XXIII, 1973.

HUTCHESON, F. An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. Londres: Mindwinter, 1738.

JACOBI, F-H. Briefen na Herrn Moses Mendelssohn, in: F. Roth & F. Köppen (ed.), Jacobis Werke, Darmstadt, 1980, vol. IV.

KERSTING, W. “Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein?”, in: Studia Leibnitiana, XV/1, 1993, pp. 82-93.

LEBRUN, G. Kant e o fim da metafísica <1970>. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. “Uma escatologia para a moral”, in: I. Kant – Idéia de uma história universal, org. TERRA, R. R. São Paulo: Brasiliense, 1984, pp. 75-101.

\_\_\_\_\_. O aprofundamento da ‘Dissertação de 1770’ na ‘Crítica da razão pura’”, in: Kant – Cadernos UnB, pp. 39-49, 1980.

LEHMANN, G. “Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant”, in: Gil, F. (org.), Recepção da Crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 1-36.

LEIBNIZ, G. W. Essais de théodicée. <1710>. Paris: Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_. Nouveaux essais sur l’entendement humain. Paris: Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. A monadologia (trad. Marilena Chauí), in: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

LOCKE, J. An Essay concerning Human Understanding. (ed. A. Campbell Fraser) in: Great Books, Chicago, 1952.

MALHERBE, M. L'empirisme de D. Hume. Paris: Vrin, 1992.

MARTINS, E.R. Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode - 1747-1770. Munique: Deutscher Akademischen Austauschdienst, 1976.

MEIER, G. F. Auszug aus der Vernunftlehre. Halle: J. Justinus Gebeur, 1752.

\_\_\_\_\_. Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften, Halle: J. Justinus Gebeur, 1748.

MENDELSSOHN, M. M. Mendelssohn's Gesammelte Schriften - Jubiläumausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Fromann, 1971.

MENZER, P. Eine Vorlesung Kants über Ethik. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

MERKER, N. "Cristiano Wolff e la metodologia del razionalismo", in: Rivista Critica di Storia della Filosofia, no. 23, 1968, pp. 21-37.

MERLEAU-PONTY, M. Em toda e em nenhuma parte (trad. Marilena Chauí) in: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

MOURA, C. A. R. "História stultitiae e história sapientiae", in: Discurso, vol. 17, pp. 151-171.

MICHAUD, Y. Hume et la fin de la philosophie. Paris: PUF, 1983.

NIETZSCHE F. Crepúsculo dos ídolos. Trad. R. Torres Filho, in: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. A gaia ciência. Trad. R. Torres Filho, in: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. Menschliches, Allzumenschliches I / 1, in: Sämtliche Werke (ed. G. Colli e M. Montinari). Munique: Walter de Gruyter, 1988.

NORTON, D. F. David Hume – Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician. Princenton: Princenton University Press, 1982.

PAULSEN, F. Immanuel Kant - sein Leben und seine Lehre <1898>. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1904.

PAULSEN, F. Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig: Reisland, 1875.

PHILONENKO, A. L'oeuvre de Kant. Paris: PUF, 1984.

POLIN, R. "Indivíduo e comunidade" <1960>, in: Quirino e Souza (orgs.), O pensamento político clássico. São Paulo: TAQ, 1992, pp. 131-164.

PRADO JR., B. "Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau", in: Discurso, vol. 17, 1988, pp. 57-74.

PUECH, M. Kant et la causalité. Paris: Vrin, 1990.

REINHOLD, K. L. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Iena: Widtmann & Mauke: 1789. Trad. (parcial) portuguesa Irene B. Duarte in: Gil, F. (org.). Recepção da Crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 179-201.

\_\_\_\_\_. "Über des Fundament der Kritik der reinen Vernunft", in: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Iena: Mauke, 1790-1794. Tradução francesa F.-X. Chenet, Philosophie Élémentaire. Paris: Vrin, 1989, p. 177-178.

ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens <1754>, trad. bras. Lourdes S. Machado, in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SANTOS, P. L. “Quem possui a filosofia?”, in: Cadernos de Filosofia Alemã, nº 2, junho de 1997, pp. 35-55.

SCHELLING, F. W. Vom Ich, in: Sämmtliche Werke, I, 1856-1861, reimpressão ed.. Schröter, Munique, 1927-1959.

SCHOPENHAUER, A. Sobre o fundamento da moral <1840>. Trad. Maria L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SHAFTESBURY, The Moralists: a Philosophical Rhapsody in: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Hildesheim: G. Olms, 1978, II.

SHAFTESBURY, Soliloquy or advice to an author. Hildesheim: G. Olms, 1978, vol. I, facsímile da edição de 1711.

\_\_\_\_\_. An Inquiry concerning Virtue or Merit. G. Olms, Hildesheim, 1978, in: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, vol. I, facsímile da edição de 1711.

\_\_\_\_\_. , Miscellaneous Reflections on the said Treatises. and other critical subjects. Hildesheim: G. Olms, 1978, vol. III, facsímile da edição de 1711.

SCHMUCKER, J. Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan: Anton Hain KG, 1961.

SCHILLP, P. A. , Kant's Pre-Critical Ethics <1938>. Nova York/Londres: Garland Publishing, 1977.

SIEP, L. Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

STAROBINSKI, J. "Jean-Jacques Rousseau", in: Y. Belaval (org.), Histoire de la philosophie. Paris: Gallimard, 1973, vol.II, (pp. 697-716).

TAYLOR, C. "Le juste et le bien", in: Revue de métaphysique et de morale, 1, 1988, pp. 33-56

TERRA, R. A política tensa – Idéia e realidade na filosofia da história de Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TETENS, J. N. Ueber die allgemeine spekulativische Philosophie. Butzow und Wismar, 1775.

TORRES FILHO, R. "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula", in: Rev. Tempo Brasileiro, 91, outubro/dezembro 1987, pp. 11-27.

\_\_\_\_\_. O Espírito e a Letra. São Paulo: Ática, 1975.

VILLEY, M. "La 'Rechtslehre' de Kant dans l'histoire de la science juridique", in: Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais). Dalloz, 1976, pp. 139-159.

VLACHOS, G. La pensée politique de Kant. Paris: PUF, 1962.

VOLTAIRE, Oeuvres Complètes, Baudouin Frères Editeurs, 1828.

VORLÄNDER, K. Immanuel Kants Leben. Leipzig: Felix Meiner, 1921.

\_\_\_\_\_. Immanuel Kant, Der Mann und das Werk, (2<sup>a</sup> ed.) Hamburgo: 1977.

VUILLEMIN, J. Physique et métaphysique kantiennes. Paris: PUF: 1955.

WEIL, E. "Histoire et politique", in: Problèmes kantiens: Paris: Vrin, 1990. , p. 109-141.

WUNDT, M., Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung,  
Hildesheim, Georg Olms Verlag.