

Confiança condicional. Certeza metafísica em um mundo contingente*

Marcus Willaschek

Universität Frankfurt

Nós vivemos em um tempo de mudança. Superpotências desmoronam, Estados se dissolvem, pequenas empresas são incorporadas por grandes, algumas vezes também grandes por pequenas, homens perdem os postos trabalhos que julgavam nunca perder. Com a múltipla rejeição do mundo político e social se dissemina um sentimento geral de insegurança e incerteza. Sem dúvida tal sentimento não é um fenômeno historicamente novo. Na Grécia helenista era tão disseminado quanto na baixa Idade Média, e caracteriza tanto o período da Reforma quanto o da Revolução. E também em tempos menos movimentados a maioria dos homens deveria ter tido consciência da mutabilidade das circunstâncias da vida humana. Contudo não são apenas amplos fatores políticos, econômicos e sociais que determinam a vida dos homens, mas também fatores locais, individuais e privados. Todo o avanço médico, técnico e social não alterou isso, que a sorte e a saúde do indivíduo são em qualquer momento bens ameaçados. A vulnerabilidade física e psíquica do homem pertence às condições fundamentais de nossa vida.

Não necessita nenhuma atenção especial, que se reconheça na ansiedade de muitos homens por certezas absolutas uma reação à experiência da insegurança existencial. Em nossa cultura ocidental a necessidade por certeza e orientação criou dois produtos culturais estreitamente implicados um com o outro, a religião monoteísta e a metafísica. Desde a oposição de Platão entre Logos e Mito é usual considerar a metafísica como forma secularizada da crença religiosa, que em essência responde, como a religião, por uma necessidade idêntica, contudo sua legitimização reside diferentemente dessa, não na tradição e

* Aula inaugural na Universidade de Frankfurt a. M., em 27.10.2004. – Tradução: Fabian Scholze Domingues e Gérgson Neumann. Revisão técnica: Valério Rohden.

na revelação, mas na atribuição de um fundamento racional. Porém a ambas é comum que satisfaçam à necessidade que as fundamenta, na medida em que remetem a uma *ordem invisível*, que está na base da *desordem visível* do mundo da vida humana: a causas primeiras, leis imutáveis e objetivos últimos.

Talvez seja natural aludir a motivos subjetivos por trás da Religião e da Metafísica contra suas pretensões de validade objetivas. Tal despotencialização (*Depotenzierung*) não é de forma alguma automática. Que uma crença religiosa ou uma teoria metafísica satisfaça a uma necessidade subjetiva, não é, contudo, a comprovação de sua verdade, mas que também em si não mostra que as *proposições* metafísicas e religiosas são falsas. Por que uma necessidade subjetiva por uma ordem objetiva não deveria ser o modo em que essa ordem se nos desvela?

Então o que acontece caso *nenhuma* ordem mais profunda fundamente de fato o mundo? O que virá a ser da necessidade por certeza e orientação, caso inconstância e acaso não apenas caracterizem a superficialidade das coisas, mas surjam em todo contexto descritivo? No que se segue avançarei as perguntas pela possibilidade da metafísica num mundo contingente. Com isso, eu gostaria de lhes apresentar as idéias fundamentais de um projeto, que eu gostaria de desenvolver no âmbito de meu trabalho nessa Universidade nos próximos anos: o projeto de uma *transformação pragmatista da metafísica*. Para isso, esclarecerei primeiro até que ponto metafísica e contingência se contradizem, e então apresentarei o diagnóstico de *Kant* da necessidade metafísica, para finalmente esquematizar, como essa necessidade se deixa satisfazer de modo racional em um mundo contingente.

I. Contingência e Metafísica

Eu vou aceitar que contingência não é simplesmente um fenômeno superficial, atrás do qual se esconde uma ordem imutável, mas que toda a realidade é por assim dizer contingente de forma *radical* até a sua essência. Desde as menores unidades da matéria, passando pela origem da vida até a história de todo o universo, o mundo natural é, portanto, tão contingente e mutável quanto a história humana e as circunstâncias da vida dos homens singulares. Antes de tudo, é a moderna teoria da evolução que possibilitou essa perspectiva sobre os eventos do mundo,

pois ela permite compreender a formação da complexidade como um processo natural e não orientado. O modelo explicativo de mutação e seleção em relação à aceitação de longos irrepresentáveis períodos de desenvolvimento torna possível considerar não apenas a formação dos seres vivos, mas o caminho de toda natureza como um processo que, embora demonstre legalidades, não segue leis eternas, que na verdade têm um início, mas não surge de uma vontade, e percorre um desenvolvimento sem ambicionar um objetivo. Neste sentido – esta é minha hipótese – o mundo é radicalmente contingente.¹

Que tudo é contingente, sem dúvida, não se deixa nem provar nem negar. Nesse sentido se trata na tese da contingência, de uma hipótese metafísica, que perante o pano de fundo da atual concepção científica do mundo parece ser plausível, mas da qual não resulta necessariamente. – Em um outro sentido da palavra “Metafísica” a tese da contingência é por sua vez não metafísica, mas justamente a negação da Metafísica. Neste sentido a Metafísica está sempre ligada à diferença entre Ser e Aparecer, entre a imutável natureza das coisas e suas aparências mutáveis. Enquanto nossos sentidos, segundo uma tão longa tradição metafísica, somente captam a instável superfície da realidade e assim não nos fornecem nenhum conhecimento estável, se abre com a razão a verdadeira e permanente essência das coisas. Se a tese da contingência é justificada, então não existe essência permanente das coisas: o mundo material tem em verdade uma estrutura microfísica, porém até mesmo os elementos mais simples da matéria não são átomos imutáveis, mas mantêm uma instável existência entre a realidade e a possibilidade. Os seres vivos têm em verdade um código genético, contudo esse muda no curso da vida individual como também no curso

¹ Essa tese da contingência radical precisa ser especificada a partir de diversos pontos de vista. Aqui deve bastar a indicação, que ela não exclui, que determinados acontecimentos são necessários sob circunstâncias determinadas: uma pedra, que se solta, deve (sob essas circunstâncias dadas) cair ao chão. Isso não significa, contudo, que a pedra não pudesse ter se movimentado para cima, se as circunstâncias fossem outras: a pedra poderia estar, por exemplo, exposta a forte força gravitacional ou poderia se encontrar no estado de falta de peso. Nós temos de diferenciar aqui entre contingência em um sentido relativo e absoluto. Se B necessariamente segue A, então B é relativamente necessário a A. Disso, contudo, não segue que B também não seja *absolutamente* necessário. *Absolutamente* necessário é algo somente então que em si não pôde ficar de fora, ou se necessariamente segue algo, que não pôde em si ficar de fora. *Absolutamente* contingente é um acontecimento somente então, quando não foram possíveis circunstâncias, sob as quais pudesse ter ficado de fora. Minha hipótese, da qual quero partir na sequência, diz mais precisamente que o mundo é contingente em um sentido absoluto: tudo, o que acontece, poderia também ter acontecido de forma diferente ou sob circunstâncias reais ou outras, da mesma forma, porém, possíveis. (Auto-aplicação da tese da contingência: é contingente, que nada no mundo é necessário?).

do desenvolvimento da espécie biológica. O mundo social e cultural finalmente é um produto do homem, cuja existência, se Darwin está certo, deve-se a uma cadeia de acasos. Tivesse a mãe africana primitiva da humanidade morrido de gripe quando criança, então nunca teria existido o homem moderno e as culturas por ele produzidas. Talvez então outros hominídeos tivessem, livres da concorrência do homem moderno, produzido outras culturas: então essa possibilidade enfatiza mais uma vez a contingência radical de nosso próprio ambiente social e espiritual.

Encontramos-nos, portanto, perante a seguinte situação: a insegurança constitutiva da vida do homem clama pela necessidade de certezas fundamentadas metafisicamente. Se a tese da contingência está certa, então não existem tais certezas. E isso parece significar que a necessidade metafísica deve permanecer insatisfatória em um mundo radicalmente contingente. Quem simplesmente não fecha os olhos para a contingência do mundo deve renunciar à orientação que a crença em uma ordem necessária das coisas fornece.

Contudo, podemos renunciar realmente a essa crença? Podem os homens levar uma vida plena, sem acreditar numa ordem duradoura, que dá sentido e objetivo à sua vida? “É tudo vão”, diz Gryphius, se “não há nada, que seja eterno”². Um homem nasce, vive e morre. O que dele permanece – lembranças, descendentes, obras – desaparece também em algum momento. Em um mundo contingente ninguém deixa uma marca permanente – um pensamento inquietante, em última análise não porque a longa insignificância da própria vida também parece enterrar seu significado presente: se finalmente fica sem consequência, *que* nós vivemos, como pode então interessar-nos *como* viver? Bom ou mau, piedoso ou impiedoso, feliz ou infeliz – visto a partir de um par de séculos tudo isso não faz diferença. Os efeitos desestabilizadores tanto individuais quanto sociais da tese da contingência são óbvios.

Até agora eu descrevi a crença em certezas metafísicas como expressão de uma necessidade vital de segurança e orientação – um diagnóstico, que no seu âmago está de acordo com uma longa tradição

² Gryphus podia lastimar a vaidade de todas as aspirações humanas, sem dela se desesperar, porque ele acreditava num *além* paradisíaco, que perante o fundo dessa queixa nos brilha ainda mais intensamente. Contudo, se o mundo é radicalmente contingente, então também a felicidade humana é contingente e fugaz. Um paraíso, portanto, um estado de felicidade estável e permanente não pode então existir.

crítica metafísica e religiosa.³ Immanuel Kant, contudo, esclareceu que este diagnóstico, se não é falso, é contudo incompleto. Conforme Kant, a necessidade metafísica não surge apenas de uma insegurança existencial e como que pré-racional, porém ela está inscrita na estrutura do pensamento racional sobre o mundo. Eu gostaria agora de aprofundar mais minuciosamente o diagnóstico de Kant, porque ele servirá como ponto de partida para a apresentação de meu próprio projeto.

II. Kant sobre Metafísica

Razão é segundo Kant a capacidade de levar nossas convicções a uma conexão universal consistente. Para isso nós temos de trazer unidade à multiplicidade de nosso conhecimento, na medida em que perguntamos por fundamentos mais gerais possíveis e por explicações abrangentes. Ora, a relação entre questões de fundamentação e fundamentações é *recursiva*: se “A” é a resposta a uma pergunta-por que significativa, então é “Por que A?” também uma pergunta-por que significativa. Em outras palavras: a resposta a uma pergunta pela fundamentação pode, a cada momento, novamente se tornar objeto de uma pergunta pela fundamentação: “Por que eu deveria te dar dinheiro?” – Resposta: “Porque tu me prometeste e promessas precisam ser cumpridas!” – “E por que a gente tem de cumprir promessas?” Ou: “O que causou o incêndio na biblioteca de Anna Amália?” Resposta: “Um cabo defeituoso” – “E por que o cabo tinha defeito?” Como os dois exemplos indicam, não faz nenhuma diferença a esse respeito, se nós perguntamos por fundamentos racionais ou por causas naturais: a estrutura recursiva das perguntas é em ambos os casos idêntica.⁴

³ Apesar dessa concordância eu gostaria de me distanciar em dois pontos dessa tradição, ou ao menos de alguns de seus representantes. Primeiro, eu não acredito, como já mencionado, que a origem subjetiva das crenças religiosas e metafísicas seja um argumento contra a sua verdade. Se existe ou não uma ordem necessária no mundo, é uma pergunta, que é completamente independente da gênese da necessidade metafísica. O segundo ponto de diferença da crítica tradicional da metafísica e da religião leva à tese central, que eu gostaria de defender no que se segue. Ela afirma que certezas religiosas e especialmente metafísicas também são possíveis em um mundo radicalmente contingente. Meu objetivo não é o sacrifício, mas a *transformação da metafísica sob condições de contingência radical*. Essa transformação exige sobretudo algo aparentemente impossível, isto é, que as certezas metafísicas são ao mesmo tempo certas hipóteses, por um lado necessárias e inalteráveis, por outro lado provisórias e reversíveis. Que se trata aqui apenas de contradições aparentes, procurarei mostrar na seqüência.

⁴ Resulta disso, que gramaticalmente é sempre correto e assim significativo reagir a uma asserção com a pergunta, *por que* o asserido é o caso.

Essa estrutura conduz, como Aristóteles já viu, a um trilema: ou nós caímos em um regresso ao infinito, na medida em que cada resposta gera novamente uma pergunta: “Por que A?” – “Porque B.” – “Por que B?” – “Porque C.” etc. Ou as respostas acabam em um círculo, na medida em que se dá como resposta, o que já estava em questão: “Por que A?” – “Porque B.” – “Por que B?” – “Porque C.” etc., até se responder finalmente à pergunta “Por que Z?” – “Porque A”. Ou, então, se interrompe arbitrariamente o discurso em algum momento. Em nenhum dos três casos se deu à pergunta inicial uma resposta satisfatória.

Ora, um círculo em uma fundamentação é um erro comprovável e em princípio evitável. E a interrupção arbitrária de um discurso é uma consequência de impaciência ou cansaço humano. Contudo, a possibilidade em princípio de sempre perguntar novamente, que leva a um regresso infinito, está segundo Kant inserido na estrutura de nossa própria razão. Em verdade, devido a finitude de nossa vida e de nosso saber, *de fato* não podemos fazer interminavelmente muitas perguntas e dar muitas respostas, não obstante isso parece ser uma limitação exterior de um processo que, conforme a sua lógica interna, leva ao infinito. Se nós queremos realmente fundamentar ou explicar uma coisa, então nós não devemos nos dar por satisfeitos com nenhuma resposta racional, que não esteja ela mesma suficientemente fundamentada ou explicada. E assim, segundo Kant, a capacidade de fazer perguntas racionais leva necessariamente à aceitação de que a cadeia infinita de perguntas e respostas poderia *em princípio* ser percorrida completamente, de modo que para cada pergunta, independente de sua posição na série, exista uma resposta. E ainda que cada resposta levante novamente uma pergunta-porque, a cadeia infinita de perguntas *em sua totalidade* não deixa mais nenhuma pergunta em aberto.

O próprio Kant não fala de perguntas e respostas, mas de condicionado e condições. Contudo isto é apenas uma diferença terminológica. Se à pergunta “Por que A?” se responde: “Porque B”, então afirma-se com isso, que B é uma condição necessária, suficiente ou, melhor, uma condição necessária e suficiente para isso, que A é o caso. E como a indicação das condições para A traz consigo a pergunta pelas condições das condições para A e assim por diante, constitui em última instância a tarefa da razão, segundo Kant, “encontrar para o conhecimento condicionado [...] o *Incondicionado*” (CRP A307/B364), quer dizer não descansar, até que sejam respondidas todas as perguntas-porque a respeito de um fato dado. Mas isto é somente então um problema significativo, se se supõe que realmente para tudo o que é

condicionado, existe uma condição, de modo que valha: “Se o condicionado é dado, é também dada a série total das condições entre si, a qual é, por conseguinte, ela mesma incondicionada” (CRP A308 / B364). Portanto, segundo Kant, a lógica interna do pensamento racional nos leva da inquestionável afirmação, de que há algo condicionado, contingente e mutável, para a admissão de que tenha de existir algo incondicionado e, pois, necessário e imutável. Com vistas a nossa própria consciência é este incondicionado nossa *alma imortal*, com vistas ao processo da natureza, ele é o *mundo como totalidade (Ganzes)*, e com vistas a todas as coisas em geral ele é *Deus*. A admissão de que exista Deus, uma vida depois da morte e uma realidade absoluta não é, portanto, apenas expressão de uma necessidade vital e pré-racional por sentido e orientação, mas corresponde a uma, como indica a expressão de Kant, “necessidade da razão” (A 309/B 365). Se o diagnóstico de Kant é justificado, então não se pode dar-se *racionalmente* por satisfeito com um mundo contingente.⁵

Entretanto, isto é apenas um lado do diagnóstico kantiano. O outro, o lado moderado constitui-se da tese conhecida, que nós nunca podemos saber se Deus, uma totalidade do mundo e uma alma imortal realmente existem. Conhecimento seguro, para Kant, nós poderíamos alcançar apenas com objetos no espaço e no tempo, porque apenas a referência ao tempo e ao espaço, como diz Kant, pode conferir “sentido e significado” aos nossos conceitos. Deus, o mundo como totalidade e uma alma imortal não são coisas no espaço e no tempo; deles nós temos, por conseguinte, quando muito, um conceito aproximado, mas nenhum conhecimento. Na medida em que nós concluímos logicamente do condicionado (*Bedingen*) à condição (*Bedingung*) e de lá passamos para o incondicionado, transcendemos sem notar a fronteira entre o cognoscível e o incognoscível. Apenas uma *Crítica da razão pura*, portanto, um exame crítico do alcance do conhecimento não-empírico, pode nos chamar a atenção para esse erro.

Mas essa também não é ainda a última palavra de Kant em matéria de metafísica. Então a mesma necessidade, que não pode satisfazer a razão no âmbito do conhecimento, encontra o seu objetivo no

⁵ Diagnóstico psicológico e filosófico-transcendental da necessidade metafísica não se excluem. O perguntar por “fundamentos” racionais é, como a palavra alemã “*Grund*” muito bem ilustra, a busca por algo sobre o que se constrói e em que se pode confiar. Racionalidade é a faculdade de trazer o pensar e o agir próprios para uma ordem confiável e durável. A necessidade existencial por certezas e a necessidade racional da razão, de concluir do condicionado a algo incondicionado, sejam talvez apenas dois lados da mesma coisa.

campo da ação. Segundo Kant é mesmo inteiramente racional acreditar em Deus e numa alma imortal. Com isso, de modo algum, Kant se desvencilha das suas restrições teórico-críticas ao conhecimento. Justamente elas o forçam a escolher um novo tipo de argumentação, que ele qualifica de “prova prática”. Diferentemente de argumentos teóricos tradicionais, ele não tem em vista mostrar, que certas afirmações sejam *verdadeiras* (pois exatamente isso nós não podemos produzir no caso de afirmações metafísicas), mas apenas que é racionalmente exigido *acreditar* em sua verdade, e precisamente sob a pressuposição de que sua verdade ou falsidade não é verificável para nós. Eu não posso discutir a prova prática de Kant aqui em detalhe. Sua idéia fundamental soa, em todo caso, que nós, como atores racionais, somente então poderíamos sempre resistir ao iminente conflito entre interesse próprio legítimo e dever moral, se nós acreditarmos na justiça compensatória de Deus em relação a uma vida depois da morte. Sem o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma, nós deveríamos desesperar do conflito entre o desejo da felicidade e a moral.

A posição de Kant em relação à metafísica se deixa também agrupar em três teses centrais: primeiro, a aceitação metafísica resulta inevitavelmente da estrutura racional do pensar e do perguntar; segundo, somos induzidos a errar sistematicamente dessa maneira, porque nós julgamos saber o que não se pode saber; e, terceiro, algumas assunções metafísicas centrais são, apesar disso, fundamentáveis racionalmente, contudo não como conhecimento teórico, mas como “postulado prático”. Em cada uma dessas três teses, a meu ver, está contida uma importante e pioneira compreensão; todavia nenhuma delas me parece ser sustentável na forma como Kant as formula. Essa avaliação eu gostaria apenas de discutir rapidamente, antes de eu propor uma transformação pragmatista da metafísica a partir de Kant.

Eu começo com a terceira tese, a doutrina dos Postulados de Kant. Eu sustento a idéia fundamental como legítima, que nossa autocompreensão prática nos compromete como atores racionais a convicções distantes da experiência e portanto metafísicas. Essas convicções não recebem sua confirmação através de um exame teórico, mas por meio de uma prova prática. A justificação de Kant, por que nós devamos postular a Existência de Deus e a imortalidade da alma, baseia-se no pressuposto, que nós, como seres racionais, não podemos aceitar um possível conflito entre a busca pela felicidade e a moral. Esse pressuposto, entretanto, não me parece convincente: certamente seria difícil em um mundo no qual o bem sempre está mal e o mal sempre está

bem, prender-se à racionalidade de exigências morais. Então, como o próprio Kant não se cansa de sublinhar, o bem moral é freqüentemente, se não sempre, o benefício de longo prazo. E para este contexto a meu ver basta tornar tolerável o conflito sempre iminente entre interesse próprio e exigência moral mesmo sem postulados teológico-metafísicos.

A segunda das três teses kantianas para metafísica pressupõe um claro limite entre aquilo que se pode e aquilo que não se pode saber. Kant traça essa fronteira com ajuda da diferença entre “coisas em si” e “fenômenos”: nós podemos conhecer apenas como as coisas *aparecem* a nós homens, relativamente ao nosso aparato cognitivo, mas não como as coisas são vistas *em si mesmas* independentemente disso. Se Kant procura dar uma leitura teórico-cognitiva dessa diferença, ele finalmente não se mantém sem o tradicional confronto entre a superfície perceptível e estrutura profunda das coisas, somente acessível ao pensamento.⁶ Existe assim um ser das coisas, que nós não podemos infelizmente reconhecer. Então a aceitação de que a verdadeira realidade seja desconhecida, é um mau pedaço da metafísica, rigorosamente da forma como Kant a queria verdadeiramente criticar. Nem é para nós a realidade conhecível um puro fenômeno, nem existe uma realidade atrás da realidade. E sem essa aceitação não há, em princípio, limite entre o cognoscível e o incognoscível, e com isso também nenhuma possibilidade de reconduzir os erros da metafísica tradicional ao fato de ignorar esse limite.⁷

Com isso eu chego ao diagnóstico inicial de Kant, segundo o qual a estrutura de nossa razão nos conduz inevitavelmente para aceitação que exista algo incondicionado. Eu acredito que Kant revela aqui uma profunda conexão entre a metafísica tradicional e o entendimento tradicional de razão e de fundamentação. Contudo esse conceito tradicional de racionalidade não é sem alternativa; a meu ver, baseia-se num grave equívoco.

Nesse ponto faz sentido comparar perguntas-por que, como nós as consideramos até agora, com perguntas de conhecimento ou

⁶ Cf. Willaschek, „Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalem Idealismus“. In: *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, hrsg. von R. Schumacher, Paderborn 2001, 211–231

⁷ Um outro problema resulta disso, que a fundamentação de Kant para a tese da incognoscibilidade assenta sobre a prova, que nossos conceitos recebem “sentido e significado” apenas através de uma referência à intuição, e que sem tal referência permanecem “cegos” e “vazios”. Contudo, disso não se segue a incognoscibilidade, mas a falta de sentido das proposições metafísicas, o que Kant obviamente não quer defender.

fundamentação. Perguntas-por que pressupõem que uma determinada afirmação seja aceita como verdadeira, e perguntam pelos respectivos fundamentos ou causas disso, *por que* se comporta como foi asserido. Perguntas de conhecimento pelo contrário levantam a dúvida, se a pessoa que afirma realmente *sabe* que aquilo que ela assere é o caso. Se se reage à asserção “Amanhã choverá” com a pergunta: “Por que choverá amanhã?”, então se aceita, que amanhã choverá e se pergunta por uma fundamentação ou explicação. Uma possível resposta seria: “Porque uma baixa pressão atmosférica nos traz ar úmido do mar.” Porém se se pergunta: “De onde tu *sabes*, que amanhã choverá?”, então se pergunta por uma justificação para a asserção, que choverá. É perguntado agora não pelas causas para tal asserção, que choverá, mas pelos fundamentos, de que a pessoa *acredita*, que choverá. Uma resposta possível seria, por exemplo: “Porque foi dito no boletim metereológico”.

Também a resposta para uma pergunta de conhecimento pode levar a uma outra pergunta de conhecimento: “E de onde sabes tu, que o boletim metereológico está certo?” Seja de que modo esta pergunta é respondida, também essa nova resposta pode, por sua vez, ser questionada: “E de onde tu sabes isso?” As perguntas de conhecimento também têm portanto uma estrutura recursiva, de modo que um regresso ao infinito pode ser evitado apenas através de uma série circular de respostas ou uma interrupção arbitrária da conversação. Céticos desde os dias do legendário Pirro de Elis concluíram disso, que ninguém sabe nada, pois conhecimento é opinião verdadeira *justificada*. Se todas as justificações resultarem no trilema do regresso, círculo ou interrupção, então nossas opiniões nunca são justificadas e com isso não são nenhum conhecimento. Como Michael Williams mostrou, todos os argumentos céticos da antiguidade até o presente baseiam-se finalmente na estrutura recursiva de perguntas de justificação e no trilema resultante disso.

Se nós ligamos esta constatação com o diagnóstico de Kant da necessidade metafísica, então estamos diante de um resultado surpreendente: a metafísica tradicional como teoria do incondicionado e o ceticismo filosófico resultam da mesma estrutura recursiva de um tipo de pergunta determinado. Entretanto essa estrutura, penso eu contra Kant, não é expressão de uma razão humana universal, mas parte de uma concepção filosófica determinada de razão e de fundamentação, que domina o pensamento ocidental, o mais tardar, desde os dias de Platão e Aristóteles. Para essa concepção da racionalidade é característico que, dito informalmente, não há perguntas tolas, mas apenas respostas tolas. Especificando: cada pergunta linguisticamente correta tem de deixar-se

responder racionalmente, e por sua vez se deixar responder *informativamente*, isto é, sem pressupor o que está em questão.⁸ Uma convicção está então justificada, se todas *possíveis* perguntas de conhecimento (a respeito dessa convicção) forem (puderem ser) respondidas informativamente. Um fato é fundamentado ou explicado, se todas as perguntas-por que possíveis forem (puderem ser) respondidas.

Essa concepção de racionalidade é um artefato da reflexão filosófica; ela não reproduz a exigência, que nós como pensadores e atores racionais apresentamos a nós e a outros. Quem quer ser racional, não precisa de forma alguma saber responder informativamente a qualquer pergunta, pois há perguntas tolas – perguntas para as quais, de um modo racional, não se precisa *ter* e, para as quais, não se precisa *dar* nenhuma resposta. Somente, então, se uma pergunta em um dado contexto é uma pergunta *legítima*, se precisa esforçar-se de uma maneira racional por uma resposta a ela.

III. Transformação pragmatista da metafísica

Essa é a tese central de uma concepção *pragmatista* de racionalidade. Suas idéias fundamentais remetem aos trabalhos de Charles S. Peirce, William James e John Dewey. Duas características dessa concepção são especialmente importantes na nossa contextualização: primeiro, portanto, é racional manter dada convicção também quando não se lhe pode dar uma fundamentação informativa ou justificação enquanto não surgem

8 Trata-se de uma pergunta pela justificação do tipo “De onde sabes tu isso?” e se não se pode respondê-la de um modo informativo, então se prova que o que se pensa saber, na realidade não se sabe. Trata-se de uma pergunta pela fundamentação do tipo “Por que isso é assim?”, e se não se pode respondê-la, então se prova que a circunstância, por cujo fundamento foi perguntado, se subtrai a ordenação em uma imagem racional do mundo, e entretanto deve ser aceito como *factum brutum*, como realidade nua. Uma coisa e outra representa uma violação dessa pretensão a uma fundamentação completa e a um perscrutamento racional completo, que implica no conceito tradicional de razão. De um modo razoável nós podemos afirmar algo somente então, quando podemos justificar nossa afirmação, podendo responder a todas as perguntas do tipo: “Donde sabes tu isso?”; de outro modo se fala frivolamente e à toa. E na medida em que nós somos racionais, nós temos de estar na condição de indicar para cada fato um fundamento compreensível; por outro lado falta para a nossa concepção do mundo aquela unidade e coerência característica para os sistemas de convicções racionais. Ambas as reivindicações coincidem ao fim, pois, se não se deixa indicar nenhum fundamento suficiente, como se pode estar seguro, que se trata realmente de um fato? A asserção de que algo seja o caso, torna-se questionável nessa medida, quando o fato asserido se retira de um ordenamento racional num contexto maior. Por isso ele também não pode valer como expressão de conhecimento.

perguntas ou objeções *legítimas*. Fundamentações e justificações são em geral dotadas de sentido, somente como resposta a perguntas legítimas. O projeto cartesiano de uma abrangente fundamentação prévia, a qual se antecipa a todas as perguntas possíveis, é, portanto, não somente irrealizável, como sem sentido. E segundo, depende totalmente de cada contexto – do contexto concreto do diálogo, do contexto cultural, social e histórico, mas também das condições físicas do meio – quais perguntas são legítimas e quais ilegítimas (e com isso, quais convicções necessitam ser justificadas e quais não).⁹ Conforme a concepção pragmatista de racionalidade, uma convicção é portanto *justificada* quando todas as objeções contextualmente relevantes contra ela possam ser eliminadas; e um fato está suficientemente *fundamentado*, ou seja, *explicado*, quando todas as perguntas-por que contextualmente relevantes estiverem respondidas.¹⁰

Essa posição já levanta uma série de perguntas legítimas, com as quais eu não posso me ocupar aqui: O que se entende por um contexto, em cuja relação diferentes contextos estão relacionados uns com os outros, e o que são os respectivos critérios relevantes? Em relação a isso somente duas indicações: primeiro, diferentes contextos não estão isolados uns dos outros; a possibilidade de perguntas e crítica contextualmente mais abrangentes não está, portanto, excluída. E, segundo, parece-me evidente que nós geralmente dispomos de critérios mais ou menos claros para diferenciarmos entre perguntas contextualmente legítimas e ilegítimas. O desafio filosófico está, sobretudo, em explicitar esses critérios.

⁹ A tradicional concepção de racionalidade aborda, ao contrário, perguntas e respostas independentemente de seu respectivo contexto discursivo e prática-vital. Não é nenhuma surpresa que todas as perguntas possíveis apareçam então da mesma maneira de forma justa, pois a diferença entre perguntas legítimas e ilegítimas não pode ser tomada uma vez por todas, mas somente tendo em vista o respectivo contexto.

¹⁰ Em relação às raízes da concepção pragmatista de razão e fundamento ver Peirce, James e Dewey, ver também Willaschek, “Charles S. Peirce, William James, John Dewey – Denken als Problemlösung”, in *Reclams Klassiker der Philosophie heute*. Organizado por A. Beckermann e D. Perler, Stuttgart 2004, pp. 539-560; em relação à sua aplicação ao ceticismo: “Wissen, Zweifel, Kontext. Eine kontextualistische Zurückweisung des Skeptizismus”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000), pp. 151-172; em relação ao emprego do fundamento de juízos morais: “Moralisches Urteil und begründeter Zweifel. Eine kontextualistische Konzeption moralischer Rechtfertigung”, in *Argument und Analyse. Ausgewählte Sektionsvorträge des 4. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie*, organizado por A. Beckermann e Ch. Nimtz, publicação virtual na internet 2002 (www.gap-im-netz.de/gap4Konf/Proceedings4Proc.htm), 630-641.

A concepção pragmatista de racionalidade permite, então, evitar o trilema do regresso, círculo ou ruptura arbitrária da fundamentação. Inúmeras das nossas convicções são simplesmente fundamentadas e legitimadas pelo fato de que elas, no seu respectivo contexto, não são expostas a objeções relevantes e não levantam questões legítimas: quando eu vejo que chove lá fora, então estou normalmente justificado nessa convicção – eu *sei* então que chove. Naturalmente são *imagináveis* (*denkbar*) circunstâncias sob as quais eu posso me enganar nisto; poder-se-ia tratar no que vejo não de chuva, por exemplo, mas de água de um cano quebrado. Mas enquanto não existir motivo para acreditar que esse é realmente o caso, não resultará da simples *possibilidade* de um cano quebrado nenhuma objeção relevante contra minha convicção de que chove. E não sendo meteorologista, também a pergunta, *por que* chove, normalmente não será relevante. Uma resposta da minha parte a ela não poderá ser razoavelmente esperada.

Em outras situações pode surgir a pergunta absolutamente legítima, se eu realmente sei que está chovendo. Será que talvez já não parou desde a última vez em que estive lá fora? Nesse caso uma ulterior justificação será necessária; mas ela também é possível: confiramos nós mesmos! Se sairmos, podemos decidir conclusivamente a questão, se está chovendo aqui e agora. Da mesma forma acontece com perguntas-por que, independentemente se elas perguntam por motivos racionais ou por causas naturais. Para uma meteorologista, por exemplo, a pergunta, *por que* chove, é inteiramente relevante. Normalmente ela também saberá responder a essa pergunta, como dissemos, através de indicação de zona de baixa pressão sobre o Atlântico. Também com base nessa resposta pode se fazer novamente uma pergunta-por que, e possivelmente também essa deixar-se-á responder. A questão crucial é, porém, que depende do contexto se uma tal pergunta ulterior será ou não feita de forma legítima. Interrogar sobre as causas do clima atual no passado remoto, também deveria ser praticamente irrelevante aos meteorologistas. Caso essa pergunta seja feita e caso ela seja relevante em um dado contexto, então ela deve ser respondida ou deve ser realizado pelo menos algum esforço para se obter uma resposta. Contudo, quando a pergunta não é relevante, então também não é necessária uma resposta. O trilema de regresso, círculo ou ruptura arbitrária da justificativa pode ser evitado desta forma e precisamente por causa do fato de que uma ruptura da justificativa não é, de forma alguma, sempre arbitrária. Disso geralmente resulta, porém, que em determinados momentos não sejam feitas mais perguntas *legítimas e relevantes*.

Nisso, portanto, Kant tinha razão com o seu diagnóstico da necessidade metafísica, quando a aceitação de algo incondicional, necessário e imutável resulta automaticamente da compreensão tradicional de razão e fundamentação. Como esbocei, o mesmo diagnóstico não é certo somente em relação à metafísica ocidental, mas também em relação a seus críticos céticos. Porém Kant errava quando ele equiparava essa concepção de racionalidade com a própria razão humana. Uma vez abstraindo que também “a” razão, como parte da vida espiritual dos homens, está sujeita a mudanças históricas e culturais, a estrutura da ruptura racional analisada por Kant dá um *quadro (Bild)* totalmente desfigurado da nossa prática efetiva de fundamentar, justificar e explicar. Isso atesta a especial grandeza de Kant, que reconheceu as fraquezas da concepção tradicional de razão e contribuiu de forma decisiva para a sua superação, e não somente por meio da prova, que ela nos envolve em contradições indissolúveis, mas sobretudo através da idéia de uma comprovação prática: mesmo se os argumentos de Kant para o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma não conseguem convencer, só a idéia de uma tal prova prática rompe a concepção tradicional de razão, na medida em que a racionalidade de uma convicção não é tomada dependente de uma fundamentação anterior, mas somente da função que essa convicção desempenha na vida de atores racionais: o que se comprova praticamente nesse sentido é racional, a menos que legítimas objeções sejam apresentadas. Com isso Kant antecipa o pensamento central da concepção pragmatista de racionalidade.

No que diz respeito às consequências dessa interpretação para a metafísica, resultam duas diferentes frentes, que correspondem, por um lado, à crítica de Kant à metafísica e, por outro, à sua idéia de uma prova prática: por um lado muitas perguntas metafísicas da tradição baseiam-se na concepção tradicional de razão e fundamentação. A concepção pragmatista de racionalidade permite uma *dissolução* dessas perguntas. Em outras palavras, que elas não serão respondidas no âmbito da formação metafísica de teorias, mas apresentar-se-ão como perguntas *ilegítimas*, que dependem de equívocos e de recepções de fundo falhas. Por outro lado, porém, determinadas afirmações metafísicas deixam-se justificar de tal maneira que sua verdade se apresenta como explicação de uma prática comprovada e não está exposta a objeções relevantes. Eu gostaria de clarear isto brevemente a partir de um exemplo, e concretamente através da pergunta sobre a liberdade da vontade – uma

pergunta que no momento novamente vem sendo discutida de forma controversa no campo da moderna pesquisa do cérebro.

É de amplo conhecimento que nossas decisões, caso sejam oriundas de comandos em nosso cérebro, não podem ser livres e que por isso nós não podemos ser responsáveis por elas. Essa visão baseia-se geralmente numa reflexão da seguinte forma: se minhas decisões são causadas por processos cerebrais, então eu deveria poder controlar esses processos para controlar as minhas decisões. Mas como eu não posso controlar os processos cerebrais, não estão sob meu controle as minhas decisões e com isso também (não) as minhas ações. Então também não sou responsável por elas. Nós encontramos aqui a mesma estrutura recursiva, que também marca a tradicional concepção de razão: eu somente controlo A então, quando eu controlo as causas de A. E eu somente então controlo as *causas* de A, quando eu também controlo as causas *delas* e assim por diante. Eu controlaria minhas ações, portanto, somente então, quando eu controlar a série total de suas causas. Isso, porém, é impossível, caso minhas ações e decisões sejam causadas por processos cerebrais, que eu não posso controlar. Como parece, para ser livre eu precisaria ser a causa não-causada de minhas ações e decisões, pois do contrário sempre haveria causas de minhas decisões que eu não posso controlar.

Mas esse argumento não mostra que nós não controlamos nossas ações, mas que o conceito de controle, entendido de tal forma, é sem sentido: se se controla A somente então, no caso de se controlar a série total de causas de A, então ninguém controla coisa alguma. Voltemos a esse conceito recursivo de controle, então podemos dizer que eu controlo A quando eu *causo* A (ou seja, influencio de forma causal decisiva). Eu controlo, portanto, minhas ações então, quando o que faço depende das minhas decisões (causais). Contanto que em geral se possa falar com sentido de que eu controlo minhas decisões, assim é então o caso, quando minhas decisões dependem das minhas reflexões *racionais* – em outras palavras, das reflexões, nas quais eu considero causas e contra-causas (*Gründe und Gegengründe*). Mas simplesmente não faz sentido exigir mais uma vez que eu tenha que controlar também as minhas reflexões racionais para controlar as minhas decisões. Deve tratar-se justamente só de reflexões, nas quais eu pondero de forma racional fundamentos e contra fundamentos e então chego a um resultado compreensível. Isso não exclui que essas reflexões em processos cerebrais sejam realizadas e consequentemente causadas por meio de outros processos cerebrais, que eu *não* posso controlar, pois, como

acabamos de ver, eu preciso, para estar livre em minhas ações e decisões, controlar minhas ações e talvez também as minhas decisões, mas eu não preciso controlar novamente as causas dessas decisões. Realmente, as causas naturais das minhas decisões para a pergunta se eu sou livre ou não são, muitas vezes, simplesmente irrelevantes. Nesse sentido trata-se, em uma decisão livre, efetivamente de um primeiro, como que um princípio sem causas: a pergunta sobre suas *causas* simplesmente não é feita.

Obviamente os escassos indícios não são suficientes para tratar de forma adequada um problema tão complexo quanto o da compatibilidade entre a liberdade e o ato natural de causar. Eu espero, porém, ter tornado plausível que esse problema somente se apresenta perante o pano de fundo de uma compreensão tradicional de razão. No quadro de um conceito pragmatista de racionalidade ele se desfaz, uma vez que a estrutura argumentativa central, através da qual o problema é gerado, mostra-se como um constructo vazio. Até aqui vimos a parte negativa. A positiva corresponde, se não no conteúdo, pelo menos na forma à teoria dos postulados de Kant. Os conceitos *liberdade* e *responsabilidade* seguem, a saber, o mesmo esquema de suposição (*Präsumption*) e crítica como o conceito de fundamentação racional: de que uma convicção vale como racional enquanto não existirem objeções contextualmente relevantes, assim uma pessoa adulta é considerada livre e responsável enquanto nenhum dos fatores presentes nessa pessoa fale contra. Liberdade e responsabilidade, assim a prática comum, não necessitam ser provadas de saída, mas somente defendidas, em casos individuais, contra objeções. Nossa direito penal deixa esse ponto muito claro, quando não especifica condições positivas para liberdade e culpabilidade, mas cita somente as exceções sob as quais a culpabilidade não é dada (na verdade, como consta no Código Penal, “distúrbio psíquico”, um “profundo distúrbio de consciência”, “imbecilidade” ou “uma grave degeneração psíquica”). Quem não cair nessas exceções, quem, portanto, em outras palavras, estiver no seu juízo perfeito e puder conduzir sua ação racionalmente é considerado livre e responsável – sem que essa liberdade tenha que ser primeiramente provada. Pode-se falar, por isso, de um conceito *suposto* (*Präsumtiv*) de liberdade. Obviamente se faria necessária aqui novamente uma discussão essencialmente minuciosa para mostrar que esse conceito de liberdade realmente basta para reproduzirmos a nossa autocompreensão como seres dotados de uma vontade livre. Aqui deve bastar a referência de que nossa prática real da atribuição de responsabilidade se baseia, tanto no dia-a-dia como

no direito, em tal conceito suposto de liberdade. Quem vê esse conceito como insuficiente, não pode simplesmente se referir, portanto, a uma dada compreensão prévia não-problemática, da qual siga que nós realmente não dispomos de liberdade de vontade. Ele precisaria, muito mais, provar que o conceito suposto de liberdade, mesmo fundamental para a nossa prática, é teoricamente insuficiente. Uma tal prova a meu ver não é de se esperar. Uma nova forma de tratamento com criminosos, até uma nova imagem de homem, como atualmente alguns pesquisadores da área cerebral e filósofos consideram nesse contexto, em breve não deveria ser necessária.¹¹

Liberdade e o ato natural de culpar são, portanto, não somente compatíveis um com o outro, mas uma compreensão correta da lógica aplicada dos conceitos *liberdade* e *responsabilidade* pode nos assegurar o fato que a maioria das pessoas, pelo menos na maior parte do tempo, é livre e responsável. Enquanto o problema tradicional da liberdade de vontade é resolvido, a pergunta legítima, se e sob quais condições as pessoas são livres e responsáveis, recebe, no âmbito da concepção pragmatista de racionalidade, uma resposta positiva.

Eu considero em relação ao programa de uma transformação pragmatista da metafísica isso: eternos enigmas metafísicos tornam-se perguntas que se deixam responder a partir do recurso à prática da vida e a uma forma relevante dessa prática. Se não perdermos de vista o vínculo contextual de perguntas racionais, a necessidade metafísica da razão deixa-se, portanto, satisfazer inteiramente. Convicções, que são centrais para a nossa auto-compreensão como sujeito de ação e de saber, mostram-se, desta forma, racionais, mesmo que se subtraiam a uma comprovação empírica direta.

Seria interessante elucidar agora como funciona essa idéia a partir de outros temas metafísicos, teórico-cognitivos e morais-filosóficos: da existência de um mundo externo independente do pensamento, da objetividade da significação lingüística ou da validade de normas e valores morais. Eu não quero, contudo, acrescentar às muitas perguntas de detalhe, que tive que deixar em aberto em minha exposição, mais outras tantas, mesmo porque nem todas as perguntas

¹¹ Cf. Willaschek, "DNS – Doch nicht schuldig? Zum Zusammenhang zwischen genetischer Disposition und persönlicher Verantwortung", in *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 7 (2002), 243-257; "Freiheit als Bedingung für Verantwortung. Ein kurzes Argument für den Kompatibilismus", in *Auf Freigang. Metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*, org. por S. Mischer, M. Quante e Chr. Suhm, Münster 2003, 199-205 assim como "Wie frei ist der Mensch?" (manuscrito inédito) e "Freiheit und Verantwortung" (manuscrito inédito).

ficaram em aberto por causa da falta de tempo. Muitas delas indicam pontos de partida para trabalho futuro. – Contudo, a uma pergunta em aberto eu gostaria de retornar mais uma vez ao final de minha apresentação: como fica a necessidade vital de sentido e orientação num mundo contingente? Ficará nisso, que nossa vida está ameaçada de se tornar sem sentido sem a aceitação de algo duradouro e necessário? Eu acredito que uma concepção pragmatista de racionalidade poderá enfrentar com esse receio, pelo menos em parte.

Por que nos inquieta, em geral, o pensamento de que nossa vida e a vida de nossa espécie é finita e representa numa perspectiva cosmológica somente um episódio mínimo num pequeno planeta insignificante? Acredito que isso tem a ver, entre outras coisas, com a estrutura de ação racional, a partir da qual ações com consequências duradouras são mais importantes do que ações que somente têm efeitos de curto prazo. A escolha da profissão é mais importante do que a de viagem de férias, uma vacina é mais importante do que tomar um comprimido para dor, etc. Quanto mais duradouras as consequências, tanto mais importantes as ações. Ora, se nossa vida fica longo tempo sem consequências e nesse caso *não* tem nenhum significado, isso então dá a entender que nossa vida a curto prazo, primeiramente, não pode ter sentido. Se nós atribuímos um significado a nossas próprias ações, então isto seria um erro, comparável com o ato irracional de evitar prejuízos de curto prazo por conta de proveitos de longo prazo: como a dor do tratamento dental com a qual imediatamente nos defrontamos parece mais ameaçadora do que a prótese dental em futuro remoto, assim a nossa vida parece de perto mais importante que ela é. – Todavia essa reflexão se baseia no pressuposto nada evidente de que importância é um conceito recursivo: assim, importante é apenas aquilo, cujas consequências são importantes. Isso significa que também as consequências somente são importantes quando elas por sua vez têm consequências importantes. Assim nós caímos num regresso infinito com o resultado que nada pode ser importante. Para concluir o regresso, necessitamos então de um segundo conceito de importância, segundo o qual muitas coisas – últimos objetivos, valores absolutos – são importantes por si mesmas. Nossas ações teriam, contudo, somente então um significado, quando elas contribuem para um objetivo último ou realizam um valor absoluto, cuja realidade, por sua vez, não depende do significado de suas consequências.

Se esse diagnóstico esquemático for verdadeiro, então o receio de que a nossa vida num mundo contingente seja sem sentido é apenas o

reverso da metafísica do incondicionado: ela se baseia na mesma estrutura argumentativa e liga o sentido de uma vida humana a um objetivo absoluto, previamente dado a nós pela ordem das coisas. Acabamos de ver que a aceitação de um incondicionado se dá, de algum modo, forçosamente a partir da estrutura da razão teórica. Agora podemos constatar que a insignificância de nossa vida num mundo contingente não resulta forçosamente da estrutura de uma rationalidade *prática*: na verdade é muitas vezes racional agüentar breves prejuízos em troca de proveitos duradouros, mas disso não resulta que os próprios proveitos duradouros somente subsistam, por sua vez, para contribuir para alcançar proveitos ainda mais duradouros. Se algo é realmente importante na nossa vida, então algumas coisas precisam de fato ser importantes por elas mesmas. Não se trata, porém, como requer um conceito tradicional de razão, de objetivos últimos e fins supremos. Trata-se muito mais dessas questões mundanas, que para nós humanos são justamente importantes: alimentação, saúde, família e amigos, liberdade política e justiça, apenas para citar alguns. A importância dessas coisas não é garantida por meio de argumentos sem pressuposições: a quem é cego ou faz-se de cego para elas, a ele não se demonstrará a sua importância. O mero fato, porém, que nem todos os humanos não compartilham dos nossos valores, não põe em questão a validade deles. Somente então, quando forem apresentadas objeções sérias de conteúdo contra eles, teremos que defendê-los de forma argumentativa. Caso essa defesa falhe, temos que desistir deles de forma racional. Enquanto, porém, não conseguirem nos convencer do contrário, devemos e precisamos dar confiança àquelas convicções e valores que dão orientação à nossa vida.

Nisso eu vejo os pontos centrais da concepção pragmatista de rationalidade: o que dá bom resultado na nossa vida *merece* nossa confiança. Neste caso trata-se não de uma confiança cega, mas de uma confiança racional e com isso de uma confiança *condicional*. Ela é racional, primeiro, porque manifesta somente aquilo que deu bom resultado, segundo, porque é aberta à crítica e pode ser questionada a cada momento por objeções *sérias*.

Não é tão fácil tranqüilizar-se com esses pensamentos: como se pode confiar em algo que a qualquer momento pode se mostrar não confiável? É como se se perdesse a base segura sob os pés: cada passo pode nos conduzir ao sem-fundo. Quem, contudo, sucumbe a esse sentimento, não vê uma importante distinção, a saber, entre aquilo que *em princípio* se pode mostrar não confiável e aquilo que provavelmente,

ou com certa probabilidade, se *mostrará* não confiável. Em princípio é *imaginável* de cada amigo, que ele nos abandonará justamente quando o necessitamos. Seria, contudo, um erro trágico, desconfiar de todos os seus amigos por causa desse pensamento abstrato. Esse pensamento não nos impede de confiarmos ilimitadamente nessas pessoas, que se mostraram amigas por longo tempo e que não dão pretexto para suposições de que isso possa mudar no futuro. E assim também é com outras coisas, nas quais confiamos: assim que refletimos não somente de forma abstrata sobre nossa vida, mas a conduzimos de forma concreta, as certezas fundamentais geralmente aparecem por si. Que num mundo contingente somente *certezas* podem estar em *prova*, não diminui nem seu valor prático-vital nem seu valor filosófico.

Resumo

A metafísica tradicional assumiu que a razão pode apreender uma ordem estável e necessária sob as aparências mutáveis que são apresentadas a nós por meio de nossos sentidos. O artigo endereça a questão de saber, se alguma coisa permanece da metafísica se aceitarmos que o mundo é completamente contingente (não-necessário). Conforme o diagnóstico de Immanuel Kant das falácias da razão pura na "Dialética Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*, pensamento racional como tal segue uma estrutura recursiva de perguntas "Por quê?", com a consequência de que nossas perguntas podem alcançar um fim (um fim no qual a "necessidade da razão" é satisfeita) apenas com algo "incondicionado". Contra isto, é argumentado que a estrutura recursiva diagnosticada por Kant é característica não da razão como tal, mas apenas de uma concepção particular da razão que dominou a metafísica ocidental desde os dias de Platão e Aristóteles. Sob uma concepção pragmatista do pensamento racional, por contraste (uma concepção prevista pelo próprio Kant em seu argumento dos "Postulados da Razão Prática Pura"), perguntas razoáveis se apresentam e terminam com respostas que, como matéria de fato, não são disputáveis no contexto no qual são dadas. Desta perspectiva, nada necessário e incondicionado é requerido para satisfazer demandas da razão. À medida que fatos contextualmente incontestáveis tratam de perguntas que têm sido tradicionalmente consideradas como metafísicas p.ex., a liberdade da vontade), eles podem servir como base para um tipo pragmatístico de metafísica que pode ser feito sem ordem eterna e sem fundamentos necessários.

Abstract

Traditional metaphysics has assumed that reason can detect a stable and necessary order underlying the changing appearances presented to us by our senses. The paper addresses the question what, if anything, remains of metaphysics if we accept that the world is contingent (non-necessary) through and through. According to Immanuel Kant's diagnosis of the fallacies of pure reason in the "Transcendental Dialectic" of the Critique of Pure Reason, rational thinking as such follows a recursive pattern of "Why?"-questions, with the consequence that our questions can come to an end (an end in which the "need of reason" is satisfied) only with something "unconditioned". Against this, it is argued that the recursive pattern diagnosed by Kant is characteristic not of reason as such, but only of a particular conception of reason that has dominated western metaphysics since the days of Plato and Aristotle. On a Pragmatist conception of rational thinking, by contrast, (a conception foreshadowed by Kant himself in his argument for the "Postulates of Pure Practical Reason"), reasonable questions come to an end with answers that, as a matter of fact, are not contentious in the context in which they are given. From this perspective, nothing necessary and unconditioned is required in order to satisfy the demands of reason. Insofar as contextually uncontroversial facts concern questions that

have traditionally been regarded as metaphysical (e.g. freedom of the will), they can serve as the basis of a pragmatist kind of metaphysics that can do without eternal order and necessary foundations.