

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 19
Número 2
Agosto de 2021
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn,
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöllner
Ludwig Maximilian Universität
Munique, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität –
Halle/Wittemberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
University of Tulane
New Orleans, EUA

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Artigos

[articles]

- 7 **Normativity as fact and procedural realism: Some observations on the prologue and 1st lecture of Ch. M. Korsgaard's *The Sources of Normativity***
Emanuele Tredanaro
- 21 **O elemento estranho da experiência: a crítica como doutrina do conceito de incondicionado**
[The foreign element of experience: criticism as the doctrine of the concept of unconditioned]
Daniel Temp
- 32 **Razão de Verdade e Razão de Existência na Nova Dilucidatio de Kant**
[Reason of Truth and Reason of Existence in Kant's Nova Dilucidatio]
Eduardo Ruttke von Saltiel
- 49 **Aparições de uma Boa Vontade**
[Apparitions of a Good Will]
Carlos Eduardo Moreno Pires

65 **A possibilidade moral da ação e a vantagem das categorias da liberdade**
[The moral possibility of action and the advantage of categories of freedom]

Paulo Borges de Santana Júnior

Tradução

78 **Kant e Schopenhauer.**
O princípio da obrigação em moral.
Charles Renouvier

Tradução de Katia C. S. Santos

Resenha

87 **Ernst Cassirer. Kant - vida e doutrina. Tradução de Leonardo Rennó R. Santos e Rafael Garcia. Petrópolis, Vozes, 2021, 400 pp.**

Pedro Paulo Pimenta

Normativity as fact and procedural realism: Some observations on the prologue and 1st lecture of Ch. M. Korsgaard's *The Sources of Normativity*

Emanuele Tredanaro¹

Universidade Federal de Lavras - UFLA

Abstract

In this paper, we offer some observations on the mobilisation of categories and arguments that Christine Marion Korsgaard presents in her work *The Sources of Normativity* (SN). In particular, in the main thesis set out in the prologue, we will identify normativity as fact, a common thread for reading those philosophers of modernity, whose ethical-political theorisations are taken by Korsgaard, in the lecture part of SN, as illustrative references of two conceptions of normativity: the realist and the voluntarist. We thus propose to modulate Korsgaard's interpretation, seeking to show some implications of her main thesis and notion of procedural realism, since the prologue and the first lecture of SN, generally underestimated by the interpreters.

Keywords: Korsgaard; normative activity; procedural realism; realism; voluntarism.

¹ E-mail: emanuele.tredanaro@ufla.br. <http://orcid.org/0000-0001-8475-2637>

Korsgaard's theoretical proposal might conceivably offer one of the most consistent contributions that the renewed attention to Kant's practical philosophy has produced within the milieu of Anglo-Saxon reflection, based on and indebted to Rawls². As is widely known, following her doctorate at Harvard in 1981³, supervised by Rawls himself, in 1992, Korsgaard is invited by the University of Cambridge to be a lecturer for the 'Tanner Lectures on Human Values'. On that occasion, Korsgaard gives a series of four lectures titled *The Sources of Normativity* (SN), which represents a first and – in substance – definitive systematisation of her Kantian conception of moral normativity, published under the same title four years later, in 1996⁴. As Onora O'Neill notes in her introduction to SN, the lectures given by Korsgaard at the 'Tanner Lectures on Human Values' cause a broad and lively debate (cf. O'NEILL 1996, xi). Utilising a structure that recalls – *mutatis mutandis* – the editorial history of Descartes' *Meditations*, the final version of SN includes four significant commentaries by Gerald Allan Cohen, Raymon Guess, Thomas Nagel and Bernard Williams, who, more promptly than others who will follow⁵, raise critiques of SN, after the circulation of the text in the North American academic context; those commentaries constitute lectures 5 to 8, respectively, of the nine that ultimately comprised SN. The first four are practically identical to the 1992 lectures, with Korsgaard responding to her interlocutors in the ninth.

Beyond those additions, there is yet another section appended by Korsgaard to the 1992 version, we imagine also due to the new format of the lectures, now a book: the prologue, titled "Excellence and obligation", the subtitle of which – at first glance preposterous, or at least pretentious, considering that it is merely a prologue – is "a very concise history of western metaphysics 387 BC to 1887 AD". The dissimulation, however, is honest, and not only because it is indicated graphically by the italics. From the very beginning, the intention of the entire prologue is evident: a pretext for presenting – succinctly but convincingly – the general reading key of the work, rather than a history of the more than thousand-year-old tradition of Western metaphysics. In addition, the reading key offered by Korsgaard seems to be general for two complementary reasons: one methodological and the other concerning the main thesis of SN. First, taking advantage of the addition of those initial pages, Korsgaard clarifies for the reader the method of investigation that she will follow throughout SN. Despite the claim in the subtitle – perhaps now revealing a certain jocular character – the interest that Korsgaard demonstrates is neither historiographic nor exegetical but, rather, primarily theoretical,

² We do not want to ignore the fact that from its beginning contemporary ethics – including that of an analytic nature – has been in dialogue with Kant and Kantianism. We should not forget that the work considered to be the starting point of contemporary ethics, *Principia Ethica* of 1903, was written by George Edward Moore, based on the lectures for his 1898 course titled *The Elements of Ethics with a view to an appreciation of Kant's Moral Philosophy* (cf., for example, Baldwin, 1993, xiii). Nor should we forget that at least two ambitious undertakings in the ethical theorisation of the twentieth century take Kantian moral philosophy as a reference: deontological ethics, proposed by William David Ross in *The Right and the Good* of 1930, and moral universalism, revisited by Richard Mervyn Hare in *Freedom and Reason* of 1963. Additionally, however, it seems impossible not to acknowledge that until the early 1970s, mainstream analytic philosophy was based as much on a mistrust of the cognitive validity of moral judgment as on the affirmation of utilitarian perspectives. We therefore understand the publication of Rawls' *A Theory of Justice* in 1971 as an explicit and resolute return to Kantianism in the analytic environment. For an extensive overview of the dialogue between the exponents of analytic ethics and Kant, cf., for example, Stratton-Lake, 1998, 1-13.

³ Korsgaard's doctoral thesis on Kant, *The Standpoint of Practical Reason*, will be published with minor revisions in 1990. Korsgaard's thesis is part of the debate on the question of moral foundations that animated the 1980s. In her study, Korsgaard focuses on the Kantian notion of practical reason, identifying the foundation of morality in the rational agent's capacity for autonomous reflection.

⁴ This same year also brings a collection of essays written by Korsgaard after her doctorate, titled *Creating the Kingdom of Ends*. As in SN, Korsgaard's handling of Kantian texts is never solely exegetical but, rather, aimed at constructing her own theoretical proposal. Similarly, Korsgaard works on philosophical historiography, particularly Aristotle (whose theses on action and deliberation she attempts to reconcile with Kant's moral philosophy), Hume and the English moral philosophers of modernity (against whom she critically positions herself), and Rawls (whose arguments and method she applies to questions unrelated to strictly political theory). As with SN, this collection also provokes broad debate: cf., among others, Ginsborg, 1998; Guyer, 1998; Schneewind, 1998; Wood, 1998. For the response, cf. Korsgaard, 1998.

⁵ In the years immediately following the publication of SN, cf., among others: Schneewind, 1997; Bratman, 1998; O'Day, 1998; Gibbard, 1999; Smith, 1999; Cohon, 2000.

returning to a typological use of different historically determined conceptions, according to a certain long-established habit within the Anglo-Saxon philosophical milieu⁶. The typological handling of the various theoretical perspectives thus becomes a distinguishing characteristic of SN as a whole, the prologue announcing it through quick sketches. At the same time, it also identifies the thesis of the work. It is precisely in the prologue that the main thesis appears: the affirmation of normativity as fact, the analysis of which will be articulated by the sub-theses that lend their names to the following four lectures⁷. More specifically, Korsgaard declares in the incipit:

It is the most striking fact about human life that we have values. We think of ways that things could be better, more perfect, and so of course different, than they are; and of ways that we ourselves could be better, more perfect, and so of course different, than we are. Why should this be so? Where do we get these ideas that outstrip the world we experience and seem to call it into question, to render judgment on it, to say that it does not measure up, that it is not what it ought to be? Clearly we do not get them from experience, at least not by any simple route. And it is puzzling too that these ideas of a world different from our own call out to us, telling us that things should be like them rather than the way they are, and that we should make them so (SN, 1).

Based on that maximally comprehensive affirmation, namely, the acknowledgement that human activity gives valuing meaning to the world, Korsgaard offers us an Ariadne's thread, searching for the shortest path through the labyrinth of Western metaphysics and its unfolding into ethical theorisation, both of which represent the expression of that eminent and primordial human activity. In an almost phenomenological excursus, the history of Western thought is read as an endeavour towards a (self)understanding of the dual relationship between values and the world, shaped by the relationship between signifying/valuative forms and signified/valued matter. As evidenced by the conceptions of, respectively, classical Greek antiquity, Christianity and post-modernity, that relationship is configured according to three theoretical paradigms: the natural contribution of matter to formal perfection, as well as the natural predisposition and tendency of matter towards formal excellence; the imposition on matter of form as an obligation; and the emptiness of formal significance in consideration of the inscrutability of matter (cf. SN, 3-4). Precisely because they are almost proposed as dialectic moments of a unitary and general movement of flexion, the macroscopic turns of Western reflection, understood as a manifestation of the human being's activity that gives valuing meaning to the world, can be identified by Korsgaard both as indications of a revolution in thought and, simultaneously, as always shaping – in principle, unreflectively – the revolutionary movement itself: “Now the revolution I'm talking about happened gradually, but the seeds of it were already present in what Plato and Aristotle thought” (SN, 3).

⁶ A fine example of this *modus philosophandi* is undoubtedly the classic by Charles D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, of 1930, in which the author presents the moral philosophies of Spinoza, Butler, Hume, Kant and Sidgwick, in accordance with the following theoretical aim: “My primary interest in this book is to find out what is true and what is false about ethics; and the statements of our authors are important to me only in so far as they suggest possible answers to this question. I hope and believe that I have not misrepresented any of the moralists under discussion” (Broad 1930, 2).

⁷ ‘The normative question’; ‘Reflective endorsement’; ‘The authority of reflection’; and ‘The origin of value and the scope of obligation’ constitute the moments of a single analysis intended to show how to understand normativity as fact. Four approaches to ethical theorisation are therefore identified: 1. voluntarism; 2. realism; 3. reflective endorsement; and 4. the appeal to autonomy, through which different proposals of modernity and contemporaneity are read, respectively: 1. Pufendorf and Hobbes; 2. Clarke, Price, Prichard, Moore, Ross and Nagel; 3. Hutcheson, Hume, Stuart Mill and Williams; and 4. Kant and Kantian constructivists, notably Rawls (cf. the general structure in SN, 18-19, in which Grotius is not mentioned, although he is taken in SN as the first representative of the realist tradition). In general, Korsgaard takes advantage of the confrontation between voluntarism and realism to show, in the first lecture, how the question about normativity is addressed at its emergence; in the second lecture, she broadly analyses the theory called reflective endorsement, showing its central role as a theoretical turning point in the debate on normativity; in the third lecture, she identifies in Kantian philosophy, and in its contemporary constructivist revival, the most conscientious and refined expression of the reflection on normativity; and the fourth lecture finally explains, in an original way and among other questions (cf. SN, 92), some assumptions that Korsgaard had been making throughout the previous lectures and that – according to our *ex post* reading – shaped SN since the prologue.

Korsgaard's interpretative suggestion thus has a double consequence. If, at the end of history, post-modernity can proclaim the death of God, that is, deny objective reality and necessity to the normative character of human valuative significance of the world, it is because, from its beginning, history has been open to that outcome. Since ancient times, in other words, the very relationship between values and the world, between form and matter, has created normativity, for that relationship is conceived as being nourished by conflict: "The form of thing is its perfection, but if a thing doesn't reach its perfect form then ultimately it is because there is some reluctance, some recalcitrance, some resistance in its matter: the matter refuses, so to speak, to take the form" (*ibidem*). If, moreover, at the end of history, post-modernity can proclaim the death of God, that proclamation ultimately does nothing other than reaffirm the motive, the principal theme underlying the whole of history, inasmuch as it has always been a single plot, to which even its outcome belongs⁸. As well, attempting to deny objective reality and necessity to the normative character of human valuative significance of the world ultimately represents one of the possible expressions of our eminent and primordial normative activity of giving value meaning to the world. Indeed, it represents its ultimate expression, while – in a performative contradiction – it is affirming, through the very act of denying it, the irrefutability of human valuative significance of the world as obligation.

"Nietzsche was right when he warned the enemies of obligation not to think of it lightly because it was born in pain and ugliness. Obligation is what makes us human" (SN, 5), states Korsgaard, concluding the prologue. Once understood as essential to the human being, there is no way to configure the activity that gives valuing meaning to the world as anything other than an obligation, inasmuch as, precisely when it is assumed as essential to the human being, that activity is manifested in the discrepancy between us and things, imposing itself on them. If the world did not resist us to a certain extent but was instinctively given to us, it would not be necessary to demand meaning and value from it. However, to give meaning and value to the world is what the human beings have always done, and in doing so, they endlessly reiterate that there is a gap between themselves and the world, which must be shaped. "Was Kant who completed the revolution, when he said that reason – which is form – isn't in the world, but is something that we impose upon it" (*ibidem*). The pain and ugliness which, according to Nietzsche, is caused within us by that distance, represent nothing more than the feeling of what the Kantian nomenclature calls *Grenze*, the limit, the resistant force upon whose meaning and value our reason is obliged to nourish itself as a driving force⁹. As has been said, any attempt at denial would result in a performative contradiction and, ultimately, in a constant affirmation of the tension between those forces.

Indeed, Korsgaard is quite clear when she shows that the return to Kant is aimed at discovering a response to the nihilistic attempt to refute the objective reality and necessity of valuative significance as normativity. To our eyes, the explicit reference to Nietzsche at the beginning of the prologue becomes fundamental to the presentation of the general key to reading SN. As an initial epigraph, Korsgaard cites a well-known passage from the second treatise of the *Genealogy of Morals*, on the conception of the will to power in its articulation as an active bad conscience¹⁰:

⁸ Of particular note is the Heideggerian thesis, according to which Platonic philosophy already has "the character of what will later be called metaphysics" (GA I.9, 235). In conceiving of Western thought as a continuum, Heidegger designates Nietzsche as "the most intractable Platonist in the history of Western metaphysics" (GA I.9, 227), precisely by identifying that he was the one who brought it to the final consummation.

⁹ According to a famous Kantian metaphor, "The light dove, in free flight cutting through the air the resistance of which it feels, could get the idea that it could do even better in airless space" (KrV, B9).

¹⁰ We provide the entire passage, with the parts removed by Korsgaard indicated within brackets.

One should guard against thinking lightly of this phenomenon merely on account of its initial painfulness and ugliness. For fundamentally, it is the same active force that is at work on a grander scale in those artists of violence and organizers who build states, and that here, internally [on a smaller and pettier scale, directed backward, in the 'labyrinth of the breast', to use Goethe's expression], creates for itself a bad conscience and builds negative ideals – namely, the *instinct for freedom* [(in my language: the will to power)]; only here the material upon which the form-giving and ravishing nature of this force vents itself is man himself, his whole ancient animal self [– and *not*, as in that greater and more obvious phenomenon, some *other* man, *other* men]. This secret self-ravishment, this artists' cruelty, this delight in imposing a form upon oneself as a hard, recalcitrant, suffering material and of burning in a will [, a critique, a contradiction, a contempt, a No into it, this uncanny, dreadfully joyous labour of a soul voluntarily at odds with itself that makes itself suffer out of joy in making suffer – eventually this entire *active* 'bad conscience'] – you will have guessed it –, as the womb of all ideal and imaginative phenomena, also brought to light an abundance of strange new beauty and affirmation [, and perhaps beauty itself] (KSA 05, GdM II.18).

Following the argumentative line that Nietzsche himself adopts when admitting that normative imposition, whether *in foro interno* or *in foro externo*, is the result of a conscious, deliberate and will-creating activity of giving valuing meaning to the world – otherwise we would not even be able to discern our own will acting as a will to power or as an active bad conscience –, there is no longer any possibility of naturalising values themselves or seeing them as data. In other words, any appeal to a purported golden age, in which there would be no valuative imposition, in which values would simply mirror of natural power relations, given in an immediate and pre-significant way, becomes futile. The very thesis by which both the individual and public sphere are shaped by the violent imposition of form upon matter is ultimately defended by Nietzsche based on the recognition that such an imposition is effected by one's own will precisely as long as it is capable of obliging us towards meanings and values: after all, the "secret self-ravishment" is nothing if not an expression of the "active force" itself, the "will to power", when it confers a certain meaning and value to the things of the world, which – we might add – in themselves, have no meaning or value for us. If it were true that they had them for us, that is, if matter possessed, in itself, *de facto*, meaning and value, little or nothing could be constrained by human attempts at formal shaping, in which case it must be admitted that the will is not to power but is instead powerless.

It is within this context that Korsgaard's reference to a leitmotif as old as ethical-political theorisation itself emerges: namely, the analogical relationship between the normatisation of the motives within the human being and that of the behaviours of individuals in the state, both dimensions presented – as is also seen in the Nietzschean conception of the will to power – as modes of expression of a single activity that imposes meaning and value upon movements recognised as antagonistic. In addition to showing, as mentioned, the theoretical untenability of any attempt to naturalise values (a premise necessary for Nietzsche to conclude in favour of a moral revaluation in the name of values seen as primordial and now considered subverted), it appears that Korsgaard sets out her own conception of normativity, beginning in the prologue, with that analogy in mind.

The normative activity of valuative significance – when directed towards the ethical-moral realm – internally identifies the tension that is generally recognised between values and the world, between signifying/valuative forms and signified/valued matter. However, when directed towards the political sphere, that same tension between values and the world, between signifying/valuative forms and signified/valued matter, is reconfigured in a peculiar way: as external and objective, but adhering by analogy to subjective interiority much more than the external world. If metaphysics and Western

theoretical speculation can be read as a general expression of the normalisation of the world without the latter losing its alterity of *objectum*, it is practical philosophy, as an ethical and legal-political theorisation, that shows even more clearly how our activity of valuative significance shapes normatively the world according to forms identified as belonging to the *subjectum*¹¹. Just as, *in foro interno*, the individual is split into their basic antagonistic facets, their rational nature opposing their instinctive nature, *in foro externo*, the state is split between its basic antagonistic entities, between rulers and the ruled, yet without failing to attribute unity to both the individual and the state. After all, by opposing “the ancient animal self” to the bad conscience, as well as man to the “other man”, the “artists of violence and organizers who build the state to other members of the political organisation, Nietzsche, in addition to showing that the forces that produce tension in both morality and politics manifest a single primordial normative activity, would be returning to a lecture by the so execrated Plato, based on which the normalisation of intersubjective relations in the *polis* is conceived according to that of intrasubjective relations in the soul¹².

It appears that such an interpretative perspective reverberates in SN as early as the first of the four lectures on moral normativity. In her first lecture, Korsgaard draws upon *De iure belli et pacis*, by Grotius; *Leviathon*, by Hobbes, and *De jure naturae et gentium* and *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem*, by Pufendorf, handling those works as simultaneously political and moral theorisations¹³. Specifically, Grotius’ thesis that “human beings would have obligations ‘even if we should concede that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to Him’ [Grotius 1625, Proleg., xvi]¹⁴” (SN, 7) is used to structure the realist approach. According to that perspective,

normative claims are simply there, part of the framework of the universe. He tells us that what makes the laws of nature, as moral laws were called, different from positive laws, is that the acts which they enjoin or forbid ‘are, in themselves, either obligatory or not permissible ... by their own nature’ [Grotius, 1625, I.i.x, 6]¹⁵ (SN, 22).

In turn, the thesis that it “is not really *obligatory* unless some sovereign authority, backed by the power of sanctions, lays it down as the law” (SN, 7), stated by Korsgaard while thinking of Hobbes and Pufendorf, exemplifies the voluntarist approach. Notably,

he [Pufendorf] held that: ‘since ... moral necessity ... and turpitude ... are affections of human actions arising from their conformity or non-conformity to some norm or law, and law is the bidding of a superior,

¹¹ Remember the Kantian distinction, within the *a priori* pure principles, between those inherent to the metaphysics of nature, or laws of nature, and those inherent to the metaphysics of morals, or laws of freedom (cf., for example, GMS, AA 04: 387; RL, AA 06: 214-216). The former are limited to the normalisation of the external world solely as a physical dimension, while the dynamics of the external world as a legal-political dimension are governed by the latter, that is, by the same laws that shape the internal dynamics of moral deliberation.

¹² Cf., in particular, *Resp*, 368c-369a.

¹³ Several pages later, Korsgaard openly identifies the political philosophers mentioned here as moral philosophers: “he [Grotius] is often identified as the first *modern* moral philosopher. But the credit for that should really go to Hobbes and Pufendorf. For they were the first to identify clearly the special challenge which the Modern Scientific World View presents to ethics, and to construct ethical theories in the face of that challenge” (SN, 21). Basically, Korsgaard embraces the reading of Jerome B. Schneewind, to whom she acknowledges her debt (cf. *ibidem*, footnote no. 21).

¹⁴ Korsgaard quotes Grotius from the selection presented in Schneewind 1990, vol. I, 88-110 (who uses the 1925 translation by F. W. Kelsey).

¹⁵ As Korsgaard reminds us when she demonstrates the revival of the realist position among the English moralists of the eighteenth century, a position very similar to that of Grotius, or at least compatible with it, it is defended by Price in *A Review of the Principal Questions in Morals* of 1758: “as Richard Price puts it: ‘all actions, undoubtedly, have a *nature*. That is, *some character* certainly belongs to them, and somewhat there is to be *truly* affirmed to them. This may be, that some of them are right, others wrong. But if this is not allowed; if no actions are, *in themselves*, either right or wrong, or anything of a moral and obligatory nature, which can be an object to the understanding; it follows, that, in themselves, they *are* all indifferent’ [Price 1758, I.iii, 72]” (SN, 30). Korsgaard quotes Price from the selection presented in Schneewind, 1990, vol. II, 586-604, which draws on the anastatic reprint from 1948 by D. D. Raphael.

it does not appear that [they] ... can be conceived to exist before law, and without the imposition of a superior' [Pufendorf, 1672, I.ii.6, 25]¹⁶ (SN, 22).

However, rather than Pufendorf on one side and Grotius (and Price) on another, it seems to us that the voluntarist and realist position acquire a certain theoretical sophistication with Hobbes and Clarke, even if the theses of the latter continue to be worked by Korsgaard as distant from one another and parallel to those of the former. It is undeniable that Hobbes' and Clarke's conceptions are diametrically opposed in terms of theoretical claims. Possibly, however, they also suggest a certain point of contact, insofar as they are read as pointing to normativity not only as naturally real, nor only as voluntary and conventional, but as referring to the continuity between these two perspectives, without that precluding the two thinkers from placing more emphasis on one or another. In other words, Hobbes and Clarke, even maintaining, like Pufendorf and Grotius (and Price), conflicting views when privileging either the natural character of normativity or its artificial and conventional character, can be considered to have demonstrated a certain theoretical sensibility to the relationship between those two dimensions. Quoting the famous final paragraph of Chapter XV of *Leviathan*, Korsgaard recalls that

Hobbes, after laying out the laws of nature, says: 'These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas Law, properly is the word of him that by right hath command over others' [Hobbes, 1651, XV, 80]. So the role of the legislator is to make what is *in any case* a good idea into *law* (SN, 23-24).

If, for Hobbes, the normative activity of meaning and valuation is fully accomplished only if there is a legislator – whether it is the author of the original agreement or the sovereign actor¹⁷ – at the same time, such an activity refers to dictates that reason cannot fail to recognise as intrinsic to its nature, hence the conceptual and terminological confusion produced by the expression 'laws of nature': even if they are not strictly speaking laws (since laws themselves require the voluntary act of a legislator), there is no better term than 'laws' to express the normative necessity (even if only in a logical sense) that the dictates of reason naturally manifest. Nor does one need to look far to find that Hobbes is conceiving the normativity of a law of nature in terms analogous to that of a law resulting from the voluntary act of a legislator. Equally famous is the passage in which, at the beginning of Chapter XIV of *Leviathan*, attempting to distinguish *ius naturale* and *lex naturalis*, Hobbes defines a law of nature as a form imposed by reason upon unlimited instinctive freedom, which is thus limited, defined, shaped by it:

A law of nature, *lex naturalis*, is a precept, or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same, and to omit that by which he thinketh it may be best preserved. For though they that speak of this subject use to confound *jus* and *lex*, right and law, yet they ought to be distinguished, because right consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas law determineth and bindeth to one of them: so that law and right differ as much as obligation and liberty,

¹⁶ Pufendorf's writing, *De jure naturae et gentium*, is also quoted by Korsgaard based on the selection presented in Schneewind, 1990, vol. I, 156-182 (who uses the 1934 translation by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather).

¹⁷ In the interaction between author and actor as conceived by Hobbes in Chapter XVI of *Leviathan*, the fact that normative authorship is recognised only for the former in its originality does not prevent the latter from assuming it, even if it is derived, i.e., by authorisation. Furthermore, it is precisely through the authorisation that the actor receives from the author to represent it, that the author ultimately silences itself in the presence of the voice of the actor.

which in one and the same matter are inconsistent (Hobbes, 1651, XIV, 64).

Shifting the emphasis, something speculatively similar can be said regarding Clarke, according to the passages that Korsgaard presents from *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*.

But why are we obligated to conform to the social contract? Clarke says: ‘To make these *compacts* obligatory [Hobbes] is forced ... to recur to an antecedent *law of nature*: and this destroys all that he had before said. For the same law of nature which obliges men to *fidelity*, after having made a compact; will unavoidably, upon all the same accounts, be found to oblige them, before all compacts, to *contentment* and mutual *benevolence...*’ [Clarke, 1705 (1728), 227]. If the need to establish a cooperative system can obligate us to conform to a social contract, why doesn’t that same need obligate us to behave ourselves in cooperative ways in the first place? Or, if we say that obligation comes from the fact that the laws have been made by the sovereign, what then are we to say about why we are obligated to obey the sovereign? Again Clarke complains: ‘that compacts ought to be faithfully performed, and obedience to be duly paid to civil powers: the obligation of *these things* [Hobbes] is forced to deduce entirely from the internal reason and fitness of the things themselves...’ [Clarke, 1705 (1728), 231]¹⁸ (SN, 28).

Clarke’s arguments reveal the primacy conferred upon the primordial, natural and pre-deliberative character of human normative activity. We might add that the social contract itself, in fact, is still accomplished in the absence of the sovereign (if the latter existed, there would be no reason to make the original agreement), which would be obeyed solely for the same reason that one naturally obeys “internal reason” and not only because of the agreement made through the contract. It should be noted, in a complementary way, that if, for Clarke, the very dictates of reason are operating as truly normative, because they are intrinsic to the nature of the human being, they simultaneously act as a kind of internal sovereign, the authority of which is immediately recognised in a kind of tacit agreement.

Korsgaard thus recognises that “The realist’s response is to dig in his heels. The notion of normativity or authority is an irreducible one. It is a mistake to try to explain it. Obligation is simply there, part of the nature of things” (SN, 30). At a first glance, the realist perspective succeeds in demonstrating – better than others – the crux of the fundamental question about the normative activity of valuation, namely, normativity as fact. However, such an assertion is only acceptable in one sense, as Korsgaard makes a point of clarifying through the distinction between procedural moral realism and substantive moral realism. Once again returning to a Kantian theoretical position¹⁹, Korsgaard clarifies that the former is committed to the analysis of the question of values, while the latter is committed to the assumption of the necessary existence of given values.

Procedural moral realism is the view that there are answers to moral questions; that is, that there are right and wrong ways to answer them. Substantive

¹⁸ Clarke is quoted by Korsgaard from Raphael, 1991, vol. I, 189-225, referring to the 7th corrected edition of Clarke’s speech from 1728.

¹⁹ We are thinking here of the transcendental characterisation of the distinction between form and matter, in which the former differs from the latter precisely because it loses any substantive character and, once there is no possible objectification in an ontological sense, there can only be reflection on the conditions of possibility, whether they refer to knowledge, internal deliberative intention, or external interaction between wills.

moral realism is the view that there are answers to moral questions *because* there are moral facts or truths, which those questions ask *about*.

To see the difference, it helps to consider normative realism more generally. The procedural normative realist thinks that when we ask practical questions like ‘what must I do?’ or ‘what is best in this case?’ or ‘how should I live?’ there are correct and incorrect things to say. This is not just a view about morality. Suppose the correct answer to the question ‘how should I live?’ is ‘just as you like’. Then people deluded by duty who don’t live as they like would be making a *mistake*. The view that there is *no* normative truth about action is the view that it is impossible to fail to do what you have reason to do, or should do, or ought to do: it is the view, more or less, that it doesn’t matter what you do. Procedural normative realism isn’t completely trivial, for it does have an opposite, but that opposite is a kind of nihilism. The denial of procedural normative realism says that there is no ought, should, must, or reason at all (SN, 35)²⁰.

The question of normativity, as addressed by procedural realism, is equidistant between substantive realism based on the naturalisation of values (and a certain intuitionism²¹) and normative nihilism; these latter two perspectives are – as mentioned at the beginning – the extremes between which the Nietzschean conception oscillates problematically. If our reading of Clarke’s passages on normativity is correct, it seems that, unlike Grotius (and Price), Clarke can be ascribed a position that is also compatible with that of the procedural realist. Although, in general, Korsgaard follows the canonical interpretation and considers Clarke to be a substantive realist (cf. SN, 39, 42 and 46), she cannot help but underline the theoretical oscillations present in the conception of normativity proposed by Clarke, as well as stressing a certain theoretical difference between him and Price²².

In fairness to Clarke, it must be noticed that his view is ambiguous. Clarke sometimes says that it is their reasonableness that makes certain actions obligatory [...] But on other occasions it sounds as if Clarke is anticipating Kant’s view - which I will explain in lecture 3 - that obligation derives from the dictate of the agent’s own mind. For example, Clarke says: ‘For the judgment and conscience of a man’s own mind, concerning the reasonableness and fitness of the thing, that his actions should be conformed to such or such a rule or law, is the truest and formalist *obligation* [Clarke 1705 (1728), 188-189] ... For no man willingly and deliberately transgresses this rule in any great and considerable instance, but he acts contrary to the judgement and reason of his own mind, and secretly reproaches himself for doing so. And no man observes and obeys it steadily ... but his own mind commends and applauds him for his resolution, in executing what his conscience could not forbear giving its assent to, as just and right [Clarke 1705 (1728), 190]. Here the normative force derives not from the intrinsic reasonableness of the action alone, but from the fact that the agent determines herself to do what is reasonable. Clarke himself does not seem to have noticed the difference between these two views, nor do any of his followers, before Kant, seem to

²⁰ Note that Korsgaard immediately reconciles the position of procedural realism with that of Rawlsian procedural constructivism, in fact, she considers the latter one of the possible specifications of the former: “Procedural realism does not require the existence of intrinsically normative entities, either for morality or for any other kind of normative claim. It is consistent with the view that moral conclusions are the dictates of practical reason, or the projections of human sentiments, or the results of some constructive procedure like the argument from John Rawls’s original position” (SN, 35).

²¹ Remember the polemic waged by Rawls against intuitionism throughout his magnum opus and, notably, in section 7 of the first chapter (cf. Rawls, 1971 (1999), 34-40).

²² Rawls also corroborates that traditional reading of Clarke, although the Rawlsian nomenclature prefers the term ‘intuitionism’ to ‘realism’, as evident from the exceptionally rare occurrences of the former term in his major works. In his lectures on modern moral philosophy, delivered at Harvard beginning in the early 1970s and over the course of three decades, Rawls considers Clarke, Price and Reid all to be representatives of the school of rationalist intuitionism (cf. Rawls, 2000, 8-11). In particular, Rawls presents Clarke’s intuitionism in order to explain the critique of it in Hume’s *Treatise* (cf. Rawls, 2000, 69-83). Rawls quotes Clarke from Schneewind, 1990 [vol. I, 293-312] (cf. Rawls 2000, 69 footnote), as will Korsgaard in SN, but disregards those Clarkean passages indicated by Korsgaard as susceptible to ambiguity or an interpretation that does not adhere *tout court* to the canonical.

have picked it up. Price, who says that obligation itself is a property of actions, is more straightforward a realist (SN, 31-32).

The reflection on “the truest obligation” leads Clarke to intuit – in a theoretical context completely foreign to that of Kant’s transcendental practical criticism – the theoretical centrality of the formal character of normativity, that is, in the terms of procedural realism, to identify as fundamental question of normativity the very human activity of imposing meanings and values, taking that activity as fact.

In turn, if we are correctly reading the Hobbesian proposal on normativity – emphasising its distance from Pufendorf’s proposal²³ and, according to the approach indicated, a certain possible point of contact with Clarke’s position – it seems that the interpretative tool suggested by Korsgaard can be used later on to understand if and how Hobbes’ voluntarist perspective is also compatible with procedural realism. In this regard, the reading that Nagel offers, even though the general aim of his observation is different, sketches the general outlines of the question.

I think that in lecture 1, Korsgaard misinterprets Hobbes. He was not, in her sense, a voluntarist, because he did not believe the command of the sovereign was the source of obligation. Rather, the sovereign’s commands, and his monopolistic capacity to enforce them, remove the excusing condition of insecurity which makes the laws of nature oblige only *in foro interno* when we are in the state of nature. Even the command of God is not the source of moral obligation. I read the passage from *Leviathan* she quotes in section 1.3.2 as a purely linguistic point – that we can’t literally *call* these moral principles ‘laws’ except in so far as they are commanded – but they oblige us nonetheless, since they are rational dictates of self-preservation, which is our first aim (Nagel, 1996, in: SN, 208).

Although Nagel is emphatic in departing from Korsgaard’s interpretation, we are interested here in showing that the remarks offered by Nagel, when mobilised not because they contradict Korsgaard’s handling of Hobbes, can be used to complement our reading. Accordingly, attributing a “purely linguistic” character to the Hobbesian conception of the normativity of laws of nature, insisting on the naturalness of their obligatoriness, does not prevent Nagel himself from reiterating that it is precisely “in so far as they are commanded” that moral principles are called laws. In other words, moral principles are called laws by virtue of the immediate recognition of the authority of the internal sovereign, which is legislative reason. The dynamics inherent to normative voluntarism, that is, the obligation derived from the act of a legislator, is internalised. Furthermore, the Hobbesian passages that Korsgaard quotes from Chapters 25 and 31 of *Leviathan*, seeking to explain the non-original normative function that assumes the effective power of sanction by the legislator, not only do not make it impossible to glimpse traces of procedural realism in Hobbes but even point in that direction (cf. SN, 24-26). The thesis is thus summarised:

both Pufendorf and Hobbes believed that no one could be a legislator without the power to impose sanctions to enforce his law. And it is frequently inferred that the point of these sanctions is to provide the subjects of the law with motives to obey it. Actually, however, both of these philosophers thought that morally good action is action which proceeds from what we would now call the motive of duty. One does the right thing because it is the right thing, because it is the law, and for no other reason (SN, 24).

²³ According to another passage recalled by Korsgaard, unlike Hobbes, Pufendorf is direct when he separates laws of nature and moral normativity: “this indifference of physical motion in the actions of men is maintained by us only in respect to morality. For otherwise actions prescribed by the law of nature have ... the native power to produce an effect good and useful to mankind, while actions similarly forbidden produce a contrary effect. But this natural goodness and evil does by no means constitute an action in the field of morals” (Pufendorf, 1673, I.ii.6, 25-26; cf. SN, 23).

The normative force of laws ultimately resides in the fact that they are laws, namely, they present themselves as impositions that mere rationality naturally prescribes upon the human being, or that, when enacted by an actor, are recognised as adhering to rationality. Even the law issued at the whim of the political sovereign, in order to be singled out and criticised as arbitrary, *ex parte populi*, must first be recognised as a law, and, vice versa, *ex parte principis*, in order to be enacted, it must first be proposed in the form of a law, that is, in both cases, as an expression of a normative activity of rational value.

Nor does Cohen's analysis, which uses a far from secondary aspect of Hobbes' own theoretical proposal, seem to challenge the assumption of normativity as fact, as assumed in SN. Emphasising that Hobbes identifies that the sovereign is the only person not subject to the normative authority of the law, Cohen proposes a double argument, one that is, at a first glance, decisive: "either the law says that everyone must act thus and so, or its scope is restricted to, say, everyone except me. If the latter is true, then I am clearly not obliged to obey the law" (Cohen, 1996, in: SN, 169-170). It would be contradictory to make an exception, and one of such a magnitude, when we consider the normativity of the law, although Hobbes justifies the uniqueness of the sovereign's position in relation to the law, considering, as is widely known, the authority that the parties transfer to him at the moment of the original contract. Once the law is accorded universal coverage, Cohen is obliged to conclude that the Hobbesian argument is wrong.

Suppose, then, that the law is indeed universal, or that it includes me within its scope by virtue of some other semantic or pragmatic feature of it. Then, if I had the authority to legislate it, it indeed binds me, as long as I do not repeal it. [...] The necessity to add that rider reflects the important element of truth in the argument about the sovereign, which is also incorrect in its unmodified form. The big mistake in that argument is the supposition that if I *can* repeal the law, then it fails to bind me even when I have not jW repealed it. Hobbes is wrong that, if you can free yourself at will, then you are already free [...] And, more pertinently to our theme, although you may be bound by a law that you can change, the fact that you can change it diminishes the significance of the fact that you are bound by it. There's not much 'must' in a 'must' that you can readily get rid of (Cohen, 1996, in: SN, 170).

Even correcting the supposed lacuna in Hobbes' argument, adding a certain clause explaining the terms of the derogation from the universality of the law, Cohen does not concede the validity of the Hobbesian conclusion that the absoluteness of the sovereign in front of the obligatory nature of the law is based on the power to repeal the law, which the sovereign himself possesses. If such a conclusion were to be accepted, in Cohen's reading, the universally normative character of the law would be invalidated, once again resulting in the initial contradiction.

Korsgaard, while recognising the relevance of Cohen's objection – regarding both the need to conceive normativity as universal and the difficulty posed by the exception represented by the sovereign in front of the obligatory nature of the law –, proposes a different solution that, in our reading, implies lessening Hobbes' voluntarism in favour of a certain procedural realism:

if I am to be an agent, I cannot change my law without changing my mind, and I cannot change my mind without a reason. But it follows that the sovereign himself cannot change his own law without changing his mind, and this makes escape from the authority of the law less easy than Hobbes's second argument would have it, for we cannot change our minds about just anything [...] With no standard

to constrain the agent's lawmaking, the agent can make and unmake laws at will, and so is not in any very interesting sense bound by them (SN, 234-235).

Whatever the sovereign's position before the law, he will always have to submit to the "internal sovereign" represented by the rationality with which he generally imposes meaning and value upon the world. There is no way for the sovereign to subtract himself as long as he is granted legislative reason, and, even if he wishes to do so simply because he is able to repeal the law he has previously enacted, he will first have to provide a reason for his repeal. It is thus significant that Korsgaard clarifies, only a few lines later, returning to, as shown to a certain extent in the prologue, normativity as fact:

More generally, if we contrast activities which are totally unconstrained with activities which are constrained in an external way by certain rules or principles, we may leave an important option out, and at the same time make too much of a mystery of the question why we have to conform to those rules and principles. The option is that the rules and principles are constitutive of, and therefore internal to, the activities themselves, so that we have to conform to those principles if we are really to engage in those activities at all (SN, 235)²⁴.

Perhaps it is explained that way because, after all, Korsgaard is able to assert that "everyone who thinks that ethics isn't hopeless is a realist. I will call this *procedural* moral realism, and I will contrast it to what I will call *substantive* moral realism." (SN, 35). Procedural realism, without engaging in the assumption of valuative content nor being exempt from the interrogation of valuation, seems to lead to that distinctive and central notion which Kant called pure practical reason, namely, the normativity that *eminenter* characterises any and all human valuative practical principle. It is perhaps in that sense that our own normative activity of giving meaning and value to the world can be conceived as "the most striking fact about human life".

References

- BALDWIN, T. T. "Editor's Introduction". In: MOORE, G. E. *Principia Ethica*, ix-xxxvii. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BRATMAN, M. "The Sources of Normativity". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, no. 3 (1998), 699-709.
- BROAD, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co Ltd, 1930 (facsimile reprint by London: Routledge, 2000).
- CLARKE, S. *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. London: W. Botham, 7th corrected edition, 1728 [1705]. Available in: <https://archive.org/details/discourseconcern00clar>. Quoted by RAPHAEL, D. D. (ed.), *British Moralists 1650-1800*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, vol. I, 189-225, 1991.
- COHEN, G. A. "Reason, Humanity and the Moral Law". In: KORSGAARD, Ch. M. *The Sources of Normativity* (SN). Cambridge: Cambridge University Press, 167-188, 1996.

²⁴ Furthermore, Korsgaard adds an analogy that points to the unitary character of normativity, as reiterated in a passage from Chapter XV of *Leviathan*: "in the same spirit one might argue that if I am going to think I must think in accordance with the principle of non-contradiction, or that if I am going to will an end, I must also will the means to that end, or that if I am going to will at all I must do so universally" (SN, 235).

- COHON, R. "The Roots of Reasons". *The Philosophical Review*, 109, no. 1 (2000), 63-85.
- GIBBARD, A. "Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures". *Ethics* 110, no. 1 (1999), 140-164.
- GINSBORG, H. "Korsgaard on Choosing Nonmoral Ends". *Ethics*, 109, no. 1 (1998), 5-22.
- GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*. Paris: Niolau Buon, 1625. Available in: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k580227?rk=21459;2>. Quoted by SCHNEEWIND, J. B. (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. I, 88-110, 1990 [from: GROTIUS, H. *On the Law of War and Peace*, transl. by F. W. Kelsey. Oxford: Oxford University Press, 1925].
- GUYER, P. "The Value of Reason and the Value of Freedom". *Ethics* 109, no. 1 (1998), 22-35.
- HEIDEGGER, M. *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/32 (1940)). In: *Gesamtausgabe* (GA) vol. I.9, 209-238. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- HOBBS, Th. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*. London: Andrew Crooke, 1651. Available in: <https://archive.org/details/leviathan00hobba>.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV). Riga: Johann Friedrich Hartnoch, 1781 (A) e 1787 (B). In: *Gesammelte Schriften* (AA), vol. 03 and 04:1-252. Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften. 1911. Quoted by KANT, I. *Critique of Pure Reason*, transl. by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS). Riga: Johann Friedrich Hartnoch, 1785. In: AA, 04:385-463, 1911.
- KANT, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (RL). Königsberg: Nicolovius, 1797. In: AA, 06:203-372, 1914.
- KORSGAARD, Ch. M. *The Sources of Normativity* (SN). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KORSGAARD, Ch. M. "Motivation, Metaphysics and the Value of the Self". *Ethics* 109, no. 1 (1998), 49-66.
- NAGEL, Th. "Universality and the Reflective Self". In: KORSGAARD, Ch. M. *The Sources of Normativity* (SN). Cambridge: Cambridge University Press, 200-209, 1996.
- NIETZSCHE, F. W. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (GdM). Leipzig: C. G. Naumann, 1887. In: *Sämtliche Werke* (KSA), vol. 05, 245-412. Berlin/New York/München: De Gruyter, 1980. Quoted by NIETZSCHE, F. W. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, transl. by W. Kaufman and R. J. Hollingdale, New York: Random HouseVintage Books, 13-163, 1967.
- O'DAY, K. "Normativity and interpersonal Reasons". *Ethical Theory and Moral Practice* 1, no. 1 (1998), 61-83.
- PRICE, R. *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*. London: A. Millar, 1758. Available in: <https://books.google.com.br/books?id=oudpnQAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>. Quoted by SCHNEEWIND, J. B. (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. II, 586-604, 1990 [from PRICE, R. *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, reprinted by D. D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1948].

- PUFENDORF, S. *De jure naturae et gentium*. Lund: Adam Junghans, 1672. Available in: <https://archive.org/details/samuelpufendor1672pufe>. Quoted by SCHNEEWIND, J. B. (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. I, 156-182, 1990 [from PUFENDORF, S. *The Law of Nature and of Nations*, transl. by C. H. Oldfather e W. A. Oldfather, Oxford: Oxford University Press, 1934].
- RAPHAEL, D. D. (ed.), *British Moralists 1650-1800*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2nd revisited edition, 1999 [1971].
- RAWLS, J. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SCHNEEWIND, J. B. (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SCHNEEWIND, J. B. "The Sources of Normativity". *Mind* 106, no. 424 (1997), 791-794.
- SCHNEEWIND, J. B. "Korsgaard and the Unconditional in Morality". *Ethics* 109, no. 1 (1998), 36-48.
- SMITH, M. "Search for the Source". *The Philosophical Quarterly* 49, no. 196 (1999), 384-394.
- STRATTON-LAKE, P. "Kant and Contemporary Ethics". *Kantian Review* 2 (1998), 1-13.
- WOOD, A. W. "Creating the Kingdom of Ends". *The Philosophical Review* 107, no. 4 (1998), 607-611.

O elemento estranho da experiência: a crítica como doutrina do conceito de incondicionado

*The foreign element of experience: criticism as the doctrine of the concept of unconditioned*¹

Daniel Temp²

Universidade Federal de Santa Maria / Santa Maria / Brasil

Resumo

O artigo busca expor as linhas fundamentais do argumento formulado por Afrikan Spir (*Denken und Wirklichkeit*) para sustentar a principal reivindicação de sua releitura da filosofia crítica, notadamente, a reivindicação de que a realidade (*das Real*) é um elemento estranho à experiência (*das Wirkliche*).

Palavras-chave: Afrikan Spir; crítica; neokantismo; metafísica; incondicionado

Summary

The article seeks to expose the fundamental lines of the argument formulated by Afrikan Spir (*“Denken und Wirklichkeit”*) to support the elementary claim of his radical reinterpretation of critical philosophy, notably, the claim that reality (*das Real*) is a foreign element to experience (*das Wirkliche*).

Keywords: Afrikan Spir; criticism; neo-kantism; metaphysics; unconditioned.

¹ Este trabalho contou com o apoio da CAPES/DAAD.

² E-mail: daniel_temp_@hotmail.com

Introdução

É famosa a carta em que Heinrich von Kleist, falando acerca de uma singular impressão que lhe despertou a filosofia kantiana, confessa a inconsolável desilusão que se abateu sobre si depois que soube da impossibilidade de decidir se aquilo que conhecemos é mesmo a verdadeira realidade ou se é apenas uma vaga aparência. Não menos notório é o fato de que a esmagadora maioria dos filósofos que se apresentaram como continuadores do projeto crítico seguiu precisamente na direção contrária e se esforçou por mostrar que, segundo a crítica, conhecemos sim a realidade — isso acontece quando conhecemos a realidade empírica. A bem da verdade, a suposição de que a filosofia kantiana conduziria a uma variante idealista do mais drástico ceticismo foi levantada precisamente como uma *objeção* ao idealismo transcendental, uma objeção que desde cedo o próprio Kant cuidou em combater (VAIHINGER, 1922, p. 486-494). Nesse sentido, ao menos para os filósofos que se movem dentro dos limites de uma interpretação mais ortodoxa, é praticamente uma obviedade que a ideia kantiana de que o conhecimento não diz respeito à realidade em si mesma *não quer dizer* que a realidade conhecida é falsa ou puramente ilusória.

Dito isso, não será difícil entender por que o hoje quase esquecido filósofo ucraniano Afrikan Spir³ é uma figura para lá de singular no curso histórico das repercussões da crítica kantiana ao longo do século XIX: pois na filosofia de Spir aquele arroubo cético que desiludiu Kleist e que mais parecia um exagero ou mesmo o fruto de uma simples interpretação equivocada da crítica não só é corroborado em sua intuição elementar de que não conhecemos as coisas como elas realmente são, como ainda recebe o aporte teórico mais robusto que ora lhe faltava. É dizer, a filosofia de Spir, insólita e surpreendentemente, apresenta uma defesa logicamente fundamentada da ideia de que em um sentido determinante o conhecimento falseia a realidade. Ainda mais significativo é que, ao fazer isso, longe de pretender advogar a causa do ceticismo, Spir pensa estar recuperando uma intelecção elementar da filosofia crítica kantiana. Apresentar as linhas fundamentais do argumento de Spir, segundo a maneira como está formulado em “*Denken und Wirklichkeit*” (1873), seu livro de maior relevo, enfatizando aí a sua releitura da filosofia crítica, é a tarefa de que se incumbe este artigo.

Uma tentativa pouco ortodoxa

Na capa da obra magna de Afrikan Spir lê-se o seguinte: *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* [Pensamento e realidade: tentativa de renovação da filosofia crítica]. Conforme o leitor pode ver já no subtítulo, Spir pretende que haja um vínculo de continuação entre seu trabalho e o programa filosófico da crítica. Embora essa pudesse ser uma razão para situar sua obra no interior do movimento de

³ Afrikan Alexandrovich Spir (1837-1890) foi um filósofo nascido no Império Russo, região onde hoje é a Ucrânia, e que se radicou na Alemanha e, mais tarde, na Suíça. Em meio ao movimento de retomada de filosofia kantiana característico do século XIX, Spir se debruçou sobre questões acerca do conhecimento, metafísica e ética e desenvolveu uma concepção própria de filosofia crítica, tendo escrito, dentre outras obras, “*Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*” (1869) e “*Denken und Wirklichkeit. Versucht einer Erneuerung der kritischen Philosophie*” (1873, 1877). Embora não esteja claro se seria correto emprestar-lhe a alcunha de neokantiano, as teses de Spir tiveram alguma repercussão dentre os estudiosos da filosofia de Kant, sobretudo no início do século passado: em seu minucioso comentário à *Crítica da Razão Pura*, por exemplo, Hans Vaihinger menciona Spir como um filósofo envolvido com a interpretação da filosofia crítica e cita inclusive a pertinência do argumento revisionista que Spir formula contra a tese da idealidade transcendental do tempo (1922, p. 405). Hoje, porém, Spir é quase que exclusivamente lembrado no interior da pesquisa especializada graças a influência que exerceu sobre Friedrich Nietzsche, e a sua tentativa de reformulação da filosofia crítica, considerada por si mesma, resta quase esquecida: os recentes livros de Frederick Beiser (2014, 2015) sobre a história do neokantismo e os desenvolvimentos da filosofia alemã durante a segunda metade do século XIX, por exemplo, sequer mencionam o nome de Spir.

retorno a Kant muito difundido na época, a verdade é que a filosofia de Spir segue na contracorrente de autores como Helmholtz e Lange, para quem a filosofia crítica era melhor interpretada à luz das ciências naturais, em especial a fisiologia dos órgãos dos sentidos. Spir se distancia dos primeiros neokantianos ao reivindicar — no espírito de Kant — um método puramente *a priori* para a investigação filosófica. Isso não o impede, porém, de conceber a tarefa da filosofia crítica de forma um tanto heterodoxa. De acordo com ele, entendida como um conjunto de afirmações que vão muito além de toda experiência, a metafísica quer ser a doutrina do próprio incondicionado; em contrapartida, a filosofia crítica, à medida que também se alça acima da experiência, para ele não pode ser outra coisa senão a doutrina sobre o *conceito de incondicionado*, isto é, uma investigação sobre a origem, o significado e a validade objetiva desse conceito (SPIR, 1873, p. 4). Diante de uma tal concepção, logo salta aos olhos que Spir elege como ponto de partida um conceito notadamente controverso e que, numa visão mais ortodoxa, carregaria quando muito um significado sistemático. Porém ao fazer da elucidação do conceito de incondicionado o objetivo elementar da crítica, Spir reinterpreta a filosofia de Kant de uma maneira que não é de toda estranha àquelas interpretações que vicejaram no contexto do idealismo pós-kantiano. Comum a essas interpretações é uma espécie de inversão na primazia que no interior do sistema crítico se concede ao uso teórico da razão: nessas interpretações, o conjunto de ideias comumente resguardadas para o uso prático ulterior à investigação transcendental passa a ocupar uma posição fundante no interior de todo o sistema.

No caso particular de Spir essa inversão é sobretudo visível graças à sua explícita reivindicação a respeito do conceito de incondicionado. Considere-se que, segundo Kant, contanto que antecipadamente precavidos pela crítica e portanto cientes do caráter regulativo de uma semelhante empreitada, estamos autorizados a perseguir o interesse prático da razão e passar de um modo de pensar condicionado para um modo incondicionado, ou seja, podemos interpretar a nós mesmos e o mundo de um ponto de vista outro que aquele da natureza, cuja visão nos oferece apenas fenômenos condicionados — em outras palavras, tão logo passemos ao uso exclusivamente prático da razão, podemos (e inclusive devemos) considerar o mundo e a nós próprios segundo o conceito de incondicionado⁴. Ora, para Spir, isso não é senão um fato. A filosofia de Spir parte da premissa de que o mundo desde sempre aparece como incondicionado, o que, consoante outra tese nem tão ortodoxa, para ele não significa outra coisa senão que os objetos são sempre percebidos absolutamente, isto é, como substâncias cuja existência independe por completo do sujeito que as percebe (1873, p. 172)⁵. Esclarecer por que ajuizamos os objetos do mundo empírico — inclusive a nós mesmos — como objetos incondicionados, mesmo quando a experiência e a reflexão cuidam em nos ensinar que em verdade não o são, é exatamente a tarefa que Spir atribui à filosofia crítica quando a define como doutrina do conceito de incondicionado.

⁴ Quase escusado dizer que, para Kant, *na prática*, ajuizar o mundo segundo o conceito de incondicionado significa ajuizá-lo *como se* a causalidade das ações não fosse condicionada pela natureza, *como se* a unidade do eu participasse de um mundo inteligível que não é condicionado pelo tempo e pelo espaço, e *como se* a totalidade dos entes que compõe o mundo houvessem surgido de um ente primeiro e incondicionado (ou seja, significa a concessão ao uso regulativo das ideias transcendentais de liberdade, de imortalidade da alma e de Deus).

⁵ “Wenn man von einem Absoluten schlechthin spricht, so wird darunter das Absolute der *Existenz nach*, d.i. das *Selbstexistierende* verstanden. Da die Existenz eines Dinges nicht ein Prädicat ist, wie die anderen, sondern das Vorhandensein des Dinges selbst mitsammt allen seinen Prädicaten bedeutet, so hat auch die Absolutheit in der Existenz keine bloss prädicative Bedeutung. Ja, die Absolutheit in der Existenz eines Dinges bedeutet eben, dass das betreffende Ding niemals als blosses Prädicat gefasst werden darf, in keiner Weise eine Function oder ein Moment eines Anderen ist, also auch nicht zur Bezeichnung eines Anderen gebraucht werden kann. Ein Ding von solcher Unabhängigkeit im Dasein wird auch *Substanz* genannt. Ich bemerke daher ausdrücklich, dass ich unter dem Unbedingten oder dem Absoluten stets das Selbstexistierende oder die Substanz verstehe“ (1873, p. 172). A maneira como Spir formula seu conceito singular de incondicionado a partir de duas discussões distintas da *KrV* — o conceito de substância que comparece na primeira Analogia da Experiência e as reflexões sobre a ilusão transcendental da Dialética Transcendental — é muito bem elucidada no instrutivo artigo de Sören Reuter, *Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs Denken und Wirklichkeit*. In: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 10: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, Berlin: 2003, p. 251-53.

A teoria da representação de A. Spir

Elementar no projeto filosófico de Spir é a definição de verdade como correspondência. A verdade, diz ele, está sempre lá onde um objeto ocorre ou aparece como ele realmente é. A inverdade, ao contrário, ocorre sempre que alguém afirma que um objeto é algo que ele em realidade não é. Daí se depreende, observa Spir, que a compleição particular (*eigene Beschaffenheit*) de um objeto jamais poderá conter inverdade, visto que a inverdade consiste em atribuir a um objeto, por meio de uma afirmação, uma propriedade que não pertence a sua compleição particular. Por outro lado, faz-se visível também que a ideia da compleição particular de um objeto e sua verdadeira compleição significam uma e a mesma coisa, quer dizer, um objeto ϕ verdadeiramente é aquilo que ele é em sua compleição particular. Sendo assim, a mera possibilidade de inverdade, entendida como a incongruência entre o que um objeto realmente é e o que se afirma sobre ϕ , supõe a existência de um terceiro elemento em que tenha lugar a referida afirmação. De acordo com Spir, esse terceiro elemento é a representação (*Vorstellung*).

Ora, segundo Spir, ao passar o conceito de representação por um rápido escrutínio logo se desvenda que à sua natureza pertence uma propriedade singular, notadamente, que aquilo que existe na representação não existe em si mesmo, porém só existe enquanto representante de algo outro. Para Spir isso significa, em primeiro lugar, que a representação por natureza jamais é idêntica aos objetos que representa: do contrário não seria representação, mas o próprio objeto. Em segundo lugar, isso significa também que o conceito de representação necessariamente remete à suposição de objetos fora de si, pois se não existissem objetos aos quais a representação se refere, não haveria sequer razão para concebê-la como representação. Em ambos os casos, a ideia é que se a representação fosse mesmo idêntica ao objeto, não haveria nunca uma diferença entre o objeto em sua compleição particular (como verdadeiramente é) e a sua representação, donde se seguiria que a representação é sempre verdadeira e, por consequência, a inverdade se tornaria impossível (1873, p. 35-37; 80-81). Daí se depreende, afirma Spir, que a representação não só existe como algo distinto do objeto representado, como ainda que sequer pode haver a menor dúvida acerca disso, posto que a dúvida pressupõe a possibilidade de inverdade, e a inverdade, por sua vez, supõe a existência da representação (1873, p. 37).

Uma vez estabelecida a existência de representações, resta ainda saber que objetos afinal são estes que, segundo Spir, estão já pressupostos em seu mero conceito. Para tanto, é oportuno reproduzir um par de exemplos entre aqueles aduzidos por Spir. O primeiro é o seguinte: no momento em que eu me lembro de algo, digamos, uma casa que vi ontem enquanto ia pela rua, está *presente* em mim um certo conteúdo na forma da lembrança. Esse conteúdo nada mais é do que uma espécie de cópia das impressões que tive no passado, enquanto ia pela rua. O conteúdo mesmo, porém, existe no presente. Caso eu trazer à memória novas impressões e modificar minha lembrança, o que sofrerá uma mudança será o objeto lembrado, e não a existência atual de um conteúdo por intermédio do qual me lembro. Ora, esse conteúdo que muitas vezes permanece transparente é a representação. Na representação da casa que vi ontem, a casa como que me aparece hoje, ou seja, é representada sempre no presente. Para Spir, o exemplo é instrutivo quanto a um pormenor elementar, a saber, que o conteúdo da representação não é exatamente o *objeto real* (no caso, a casa), se com isso pensarmos no conjunto de impressões sensíveis (o formato quadrado das janelas, as cores das paredes, etc) que posso ter tido enquanto passava a rua; o conteúdo ou o objeto da representação é antes a casa representada, quer dizer, é aquele conteúdo que *existe de forma ideal* na minha consciência.

Um segundo exemplo deve iluminar melhor essa ideia. Considere-se, assim nos pede Spir, a simples percepção de um objeto, como, por exemplo, uma folha em branco. Decerto que a cor branca que é percebida está também incluída na *representação* da folha; a representação, no entanto, não é ela própria branca. De igual modo, a extensão e o formato da folha estão presentes na representação, mas nem por isso a representação possui extensão e formato. É assim para muitas outras qualidades sensíveis, como peso e dureza, que estão, por assim dizer, representadas na representação da folha, sem que, no entanto, a própria representação se torne pesada ou dura ou contenha qualquer qualidade sensível. É exatamente essa a propriedade visada por Spir quando ele diz que na representação os objetos *existem idealmente*: “todos os objetos que conheço precisam existir na minha consciência, do contrário não poderia saber nada deles” (1873, p.41). Assim, é novamente posta em evidência aquela anterior propriedade elementar: nunca uma representação é idêntica àquilo que é representado, quer dizer, a representação da dor não é dolorosa, representação do azul não é azul, etc. Ao mesmo tempo, porém, torna-se claro que aquilo que é representado – o objeto da representação — não é senão aquilo que é *realmente percebido*.

Dito de outra forma: na representação é idealmente representado algo que a representação mesma não é. Como se verifica pelos exemplos, a representação não é nenhuma das qualidades sensíveis que idealmente representa (não é dolorosa, não é azul). Logo, o que é *realmente* representado na representação só pode ser esse conjunto de qualidades sensíveis que é *idealmente* representado, mas que não é parte da representação. O que é realmente representado na representação, portanto, são sensações. Sendo assim, é sempre bom observar que, se consideramos puramente o conteúdo, não há diferença entre representação e sensação, posto que o conteúdo de ambas será sempre o mesmo. Aliás, é comum que não se distinga entre uma sensação, digamos, da cor branca e a respectiva representação da cor branca justamente porque o branco representado não é senão o branco percebido (assim como a lembrança da casa que vi ontem é a lembrança das sensações causadas pelo objeto que vim a lembrar como casa). No entanto, ainda que ambas partilhem do mesmo conteúdo e assim sempre digam respeito ao mesmo objeto, representação e sensação se diferenciam de forma categórica, visto que em cada uma esse conteúdo existirá de uma maneira particular: enquanto o *conteúdo ideal* da representação é aquilo que a representação *idealmente* representa (o que existe na consciência), o que ela *realmente* representa, a saber, o conjunto de sensações, constitui seu *objeto real* (o que existe na percepção)⁶.

Assim, segundo Spir, a realidade que se nos afigura a partir de um conjunto de impressões sensíveis existe de forma ideal na consciência. Ele adverte, porém, que a existência ideal de um objeto não tem nada que ver com uma imagem do objeto replicada na consciência, mas, ao invés, essa presumida existência ideal é indissociável da *afirmação* da existência real do objeto fora da representação. É dizer, em toda representação está contida uma afirmação sobre objetos que existem fora da representação — e,

⁶ Spir defende que não se pode diluir a existência efetiva de sensações no conceito de representação. De acordo com ele, um dos equívocos de Kant teria sido exatamente esse. Embora Kant com efeito tenha assinalado que o conhecimento possui uma contraparte sensível que chamou sensibilidade, já na maneira como a definiu torna-se manifesto que, para ele, a sensibilidade está desde sempre atrelada ao conceito de representação. Eis o que é dito já nos primeiros parágrafos da Estética Transcendental: “A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*”; e algumas linhas adiante: “O efeito de um objeto sobre a capacidade da representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo, é *sensação*” (KrV, B 34, p. 71). Por obra de tais definições, observa Spir, a sensação é tornada parte da representação, é incorporada a ela como seu conteúdo. A consequência é que a sensação não é mais ela própria o objeto real da representação, mas antes o efeito de um objeto outro que afeta o sujeito originando assim representações. Ou seja, uma vez que as sensações são engolidas na representação, Kant se vê obrigado a supor um objeto desconhecido que age sobre o sujeito a fim de explicar o que afinal é representado. O agravante é que ele mesmo assevera que os objetos do conhecimento são e só podem ser fenômenos. A consequência um tanto quanto previsível é que os objetos reais que afetam o sujeito e ocasionam a representação tornam-se para sempre desconhecidos. Segundo Spir, o único corretivo capaz de impedir uma consequência como essa é a inteligência fundamental de que representação e sensação são elementos originários e irreduzíveis.

caso recordemos o que foi dito no início, perceberemos que é exatamente isso o que possibilita a inverdade: não fosse assim, não poderia haver aquela incongruência entre representação (nesse caso, o que é afirmado sobre o objeto) e sua compleição particular. Que um objeto exista idealmente significa, portanto, que ele é afirmado como um objeto que possui uma contraparte na realidade fora da representação. Vista mais de perto, a afirmação sobre um objeto, característica elementar da representação, não é mais que uma *crença* (1873, p. 44). Como a definição de inverdade faz ver, trata-se de uma crença sobre como os objetos realmente são: afirmar que existem objetos fora da representação significa crer na existência real dos objetos fora da consciência. Num ligeiro resumo: para Spir, a existência ideal de um objeto na consciência não é uma imagem do objeto, mas uma afirmação sobre a existência real do objeto; essa afirmação, por seu turno, não ocorre paralela à representação, mas, ao invés, representar ϕ é exatamente o mesmo que afirmar a existência real de ϕ . Ora, a afirmação sobre a existência de objetos fora da representação não é mais que uma crença, notadamente, é a crença na realidade exterior de objetos. Donde ele arremata: representação, ao fim e ao cabo, é a crença na realidade exterior de objetos.

A origem da crença no mundo exterior

Spir reconhece que se pode duvidar que a verdadeira compleição dos objetos realmente se assemelhe à maneira como os representamos; porém no mesmo fôlego ele logo reitera que ainda assim não se pode duvidar do fato de que representamos os objetos de uma certa maneira. Em outras palavras, ainda que venhamos a desvendar seu caráter errôneo, a maneira como o mundo nos aparece na experiência imediata será sempre um fato indubitável: embora não saibamos de imediato se o mundo realmente é da maneira como nos aparece, certo é que ele nos aparece repleto de objetos que não são idênticos a nós próprios e que parecem existir fora de nós, isto é, como um mundo exterior. Cumpre então explicar como isso ocorre. De saída, a sugestão de que se conhece imediatamente os objetos exteriores por meio da percepção é repudiada por Spir. Contra essa sugestão, ele observa que a percepção de objetos externos forçosamente pressupõe os órgãos dos sentidos. Os órgãos dos sentidos, por sua vez, são sempre partes de um corpo, outrossim percebido como um objeto externo. De sorte que existe um evidente círculo lógico no raciocínio que anima essa sugestão, uma vez que na mera ideia de percepção já está subentendida a existência de um objeto exterior, notadamente, a existência do corpo. Spir observa que a noção de percepção imediata só faz sentido se aquilo que é percebido exteriormente *não é de antemão percebido como objeto*. Nesse caso, um objeto externo — digamos, o corpo —, em vez de ser um objeto pronto que só está à espera de alguém que o perceba, é antes a maneira como o conteúdo da percepção é *representado*, ou seja, os objetos exteriores nada mais são que um complexo de sensações intuídas e representadas como um objeto que existe fora do sujeito (1873, p. 114). Daí então, após rejeitar a percepção imediata como uma alternativa insuficiente para explicar a existência de um mundo exterior, Spir enfatiza que um objeto só pode ser reconhecido e afirmado como algo que existe no espaço, isto é, fora do sujeito que o percebe/representa, de duas outras maneiras: ou ele não é dado nem percebido, mas sim deduzido [*erschloßen*] a partir do que é dado, ou pela crença de que um semelhante objeto existe independentemente de ser percebido/representado.

No que concerne à última alternativa, Spir explica que reconhecer algo como alheio ou não-eu — como de fato acontece com os objetos que se reconhece no mundo —, não é garantia de que esse algo exista exteriormente, isto é, fora do sujeito — e os sentimentos oferecem um ótimo contraexemplo. Se sinto medo ou raiva ou tristeza,

consigo sempre reconhecer que aquilo que sinto, mesmo sendo um sentimento *meu*, não é algo idêntico a mim. Ao mesmo tempo, porém, me é evidente que algo como um sentimento meu *depende* e sempre *dependerá* de mim para existir. Desta forma, a fim de que um objeto seja reconhecido como um objeto *exterior*, não basta que ele seja reconhecido como algo alheio ao sujeito para quem ele aparece, mas uma segunda condição ainda precisa ser preenchida. Segundo Spir, encontramos essa condição justamente na crença de uma existência independente: um objeto só é reconhecido como um objeto exterior quando sua existência é compreendida como *independente* da existência do sujeito que o reconhece. Quer dizer, lá onde um sujeito julga se confrontar com objetos exteriores, lá também deve estar presente a crença de que a existência desses objetos é inteiramente indiferente ao fato de haver um sujeito. Resta claro, portanto, que a crença na existência exterior de objetos não consiste senão na crença de que esses objetos existem e continuam a existir independentemente do sujeito que constata sua existência (1873, p. 113). Trata-se, no fim das contas, de uma crença largamente difundida: via de regra, ainda que tacitamente, acreditamos que os objetos existam mesmo quando não estamos diante deles, isto é, que existem sem possuir nenhuma ligação especial conosco. Para Spir, é exatamente essa crença que faz com que reconheçamos sua existência como exterior.

Igualmente notável é que a crença na existência *em-si* dos objetos não forma necessariamente uma disjunção exclusiva com a alternativa concorrente na explicação do por que os objetos se nos apresentam imediatamente como coisas que existem no espaço. Segundo Spir, se consideramos que uma mera operação lógica nada diz sobre a maneira como o objeto nela implicado virá a ser reconhecido, é dizer, se externa ou internamente, então resta claro que a ideia de que os objetos exteriores são deduzidos [*erschloßen*] a partir do que é dado não apenas convive, como fatalmente supõe a crença na existência independente dos objetos. Do contrário, uma dedução a partir do que dado até poderia explicar a existência dos objetos, mas passaria longe de explicar por que eles aparentam existir *exteriormente*. Mesmo no caso de os objetos serem deduzidos, é portanto a crença em sua existência independente que assegura uma explicação para o fato de eles nos aparecerem como objetos externos. A partir daí, a pergunta-chave passa então a ser: de onde afinal vem essa crença? Por certo ela não pode ser fruto de uma simples inferência a partir do que é dado, pois se assim o fosse, ainda seria preciso explicar como aquilo que é dado, por intermédio de uma simples operação lógica, sem mais nem menos é convertido numa crença que opera constitutivamente na maneira como reconhecemos o que é dado. Quer dizer, seria preciso explicar por que essa crença é uma condição necessária e incontornável de toda a experiência (não é uma opção deixar de reconhecer os objetos como fora de nós) enquanto outras crenças igualmente inferidas do que é dado seriam particulares e contingentes. Além do mais, uma inferência é uma operação lógica de natureza intelectual. Aquilo que é dado ao sujeito, por outro lado, é percebido imediatamente como um mundo exterior. Sendo assim, para que uma inferência pudesse fundamentar o fato de que aquilo que é dado se nos apresenta imediata e indubitavelmente como um mundo exterior seria necessário dotá-la de qualidades que só se encontram na percepção, como a imediatez e a certeza acerca do próprio conteúdo. Isso, no entanto, além de encetar um erro categorial (afinal, conforme Spir enfatiza, o elemento sensível da percepção e o elemento intelectual da representação, embora se refiram ao mesmo conteúdo, possuem naturezas inteiramente distintas), ainda ocasionaria um problema semelhante àquele mencionado por Spir ao rejeitar a sugestão de que a percepção é a responsável pelo reconhecimento de objetos externos: posto que funciona de forma análoga à percepção, não por acaso a inferência que deve fundamentar a crença no mundo exterior é creditada aos órgãos dos sentidos; os órgãos dos sentidos, no entanto, são simplesmente inconcebíveis na ausência de um corpo, que não é senão outro objeto externo. Com isso, rodamos outra vez em círculo.

Da mesma maneira e por motivos semelhantes, a crença na existência *em-si* dos objetos não pode ser derivada da experiência, pois acreditar que as coisas existem de forma independente não significa senão acreditar que elas existam e possam existir sem nenhuma ligação conosco e com nossa experiência. Ora, com aquilo que não possuímos nenhuma relação tampouco podemos ter alguma experiência, afinal esta última não é senão uma relação entre aquele que conhece e o objeto conhecido. Logo, seria um enorme contrassenso pensar que a experiência poderia apenhorar a crença na existência de coisas que existem sem ter ligação com a experiência, quer dizer, seria como justificar pela experiência algo que está para além de toda experiência (1873, p. 119). Assim, se está demonstrado que a crença na existência *em-si* dos objetos não é nenhuma percepção, nem tampouco algum tipo de inferência, só faz sentido entendê-la, diz Spir, como uma espécie de *condição*. Ademais, ele acrescenta, se essa crença não é nem pode ser tirada da experiência, então resta evidente que estamos diante de uma condição *a priori*. Eis aí, por assim dizer, o primeiro achado da filosofia de Spir: o conceito de objeto externo como algo que existe *em-si* é uma condição *a priori* para o conhecimento do mundo exterior. Dito de outro modo: segundo Spir, se desde sempre reconhecemos a torrente de sensações e impressões sensíveis como objetos reais não é senão graças a um conceito *a priori* de objeto exterior.

Para que não se perca o fio da meada: a representação do mundo exterior supõe a crença na existência independente dos objetos. Nessa crença está implicado um conceito de objeto externo que atravessa de uma ponta a outra qualquer compreensão do mundo exterior que possamos ter. Exatamente por isso, o conceito de objeto externo é dito uma condição *a priori* do conhecimento do mundo exterior. Na qualidade de condição *a priori*, o conceito de objeto externo não é tão-somente uma forma mais de representar os objetos (não é apenas uma crença particular), mas sim um princípio geral das afirmações (crenças) sobre objetos, ou seja, é uma lei (necessária e universal) de toda a representação. A essa altura torna-se então bastante nítido o cenário que se afigura: o conhecimento imediato do mundo exterior surge por intermédio de uma lei *a priori* que condiciona o conhecimento dos objetos, notadamente, uma lei segundo a qual cada objeto é pensado e conhecido como uma coisa que existe independentemente de quem o pensa — como *absoluto* ou *incondicionado*. Daí, porém, segue-se uma notável incongruência: reconhecemos o mundo como povoado por objetos incondicionados e, no entanto, conforme o próprio Spir enfatiza, esses objetos jamais podem existir na experiência. Trata-se, como se vê, de uma incongruência elementar entre o conhecimento e a compleição real dos objetos. Por estranho que possa parecer, é precisamente daí que o conceito de incondicionado⁷ — para Spir, o conceito fundamental da filosofia crítica — retirará sua validade.

⁷ De suma importância para a filosofia de Spir é a tese de que o conceito de incondicionado encontra expressão no princípio lógico da identidade ($A=A$). Segundo o filósofo, se se reconhece que o princípio de identidade é uma lei válida ao menos para o pensamento, então cabe perguntar se não é de todo possível pensar numa realidade que não concorde com ele, isto é, uma realidade em que o princípio de identidade não possua validade alguma. Caso uma tal realidade não possa sequer ser pensada, então com efeito o conceito de realidade não é diferente do conceito de algo-idêntico-consigo-mesmo [*Mitsichidentischen*]. Nesse caso, o princípio de identidade é uma mera tautologia, visto que em sua expressão lógica sujeito e predicado significam a mesma coisa, a saber, realidade = identidade consigo mesmo. Acontece, no entanto, que justamente o contrário é o caso: nada impede que se pense que a realidade está num fluxo sem fim em que nada real é ao mesmo tempo fixo ou imóvel. Numa tal realidade perfeitamente concebível o princípio de identidade não possuiria validade alguma. Daí se depreende, segundo Spir, que o conceito de realidade e o conceito de identidade-consigo-mesmo não são conceitos idênticos e, portanto, o princípio de identidade — cuja correta formulação não expressa outra coisa senão uma ligação entre esses dois conceitos —, não é uma mera tautologia, mas antes um princípio *sintético*. É dizer, o princípio de identidade, segundo o qual “uma coisa é idêntica a si mesma”, diz *sim algo* acerca da natureza da realidade: é uma afirmação sobre a *natureza dos objetos reais* (1873, p. 195-196). Assim, por mais que em sua aceção formal a lógica não tenha por objetivo o conhecimento da verdade, mas sim a prevenção do erro, não se pode ignorar que nas leis lógicas está expresso o conceito de objeto real (1873, p. 214): segundo o princípio de identidade, o conceito de um objeto real é o conceito de um objeto idêntico consigo mesmo. Ora, escreve Spir, esse conceito de objeto real não é senão o conceito de objeto externo ou incondicionado.

A “dedução” do conceito de incondicionado

Para Spir, dizer que um objeto é condicionado significa dizer que a existência do objeto depende de um elemento estranho. Estar condicionado implica a existência de um elemento estranho pois se aquilo que condiciona a existência de um objeto pertencesse à sua própria natureza (se não fosse estranho), então não haveria diferença entre o objeto e sua condição. Nesse caso, resultaria que o objeto condicionado seria condição de si mesmo, o que, para Spir, seria um disparate lógico, pois seria quase a mesma coisa que caracterizá-lo como incondicionado (1873, p.229). Existir de forma condicionada significa existir não por si mesmo, mas apenas mediante algo outro, significa ser constituído através de outro — que é justamente aquilo que se designa como sendo sua condição. De acordo com Spir, a relação entre conhecimento e objeto se dá exatamente nesses termos. A julgar pelo que se encontra na experiência, reconhece-se objetos com vários e diferentes aspectos: cor, peso, gosto, etc. Entretanto, quando alguém percebe um objeto amarelo, áspero e pesado, por exemplo, essas diferentes sensações, por si só, não são imediatamente percebidas como qualidades de *um mesmo* objeto, posto que amarelo não é, enquanto sensação, também áspero ou pesado, nem tampouco o áspero é pesado ou amarelo, e assim por diante. O que ocorre, ao invés, é que essas múltiplas sensações são *unificadas*, segundo o princípio de identidade, como *diferentes aspectos* de *um mesmo* objeto. É dizer, a existência de um objeto é *condicionada* por algo estranho ao objeto, notadamente, pelo conceito de incondicionado (o conceito expresso no princípio de identidade). Fica claro assim que, na qualidade de condição, o conceito de incondicionado é algo estranho ao objeto — não está na natureza do objeto, e sim no sujeito que o conhece. Justamente por isso ocorre aquela incongruência, quer dizer, uma vez que é um conceito estranho à compleição dos objetos, o conceito de incondicionado não pode nem ser encontrado na experiência, nem sequer concorda com ela.

Na explicação dessa incongruência, se não está o grande achado da filosofia de Spir, está ao menos o que sua filosofia possui de mais particular. Como dito, segundo Spir, o conceito de incondicionado, enquanto condição, é um conceito logicamente diferente dos objetos cuja existência o supõe como condição. Essa diferença lógica, no entanto, não esgota a discrepância que existe entre ambos, uma vez que, segundo Spir, o conceito de incondicionado é ainda ontologicamente distinto do conceito de experiência. É dizer, o conceito de incondicionado expressa uma realidade para além da experiência, no sentido de uma realidade não-empírica, estranha à experiência — no mesmo sentido que uma condição foi dita um elemento estranho a um objeto condicionado. Assim, exatamente porque discorda da experiência, o conceito de incondicionado precisa ele mesmo ser concebido como expressão de uma realidade outra, visto que um pensamento que não tivesse relação alguma com o conceito de realidade seria absurdo. Quer dizer, podemos até pensar a realidade de forma equivocada, mas o que pensamos é sempre uma realidade. Pensamento e realidade estão indissociavelmente entrelaçados: o *fato da* consciência é indubitavelmente real. Nesse sentido, enquanto conteúdo da consciência, o conceito de incondicionado é ele próprio algo real — ele existe. Que a experiência o ateste (afinal reconhecemos imediatamente os objetos como incondicionados) e, ao

mesmo tempo, que não se possa encontrá-lo na experiência é, assim, justamente o que apenhora a existência desse conceito num registro outro que o da experiência⁸.

À guisa de conclusão: conhecimento e falsificação

Em resumo, no conceito de incondicionado está referida uma realidade outra, idêntica consigo própria. A maneira como os objetos nos aparecem imediatamente, isto é, como incondicionados, é reflexo direto da existência de uma lei fundamental do pensamento na qual um semelhante conceito — e uma tal realidade — estão implicados. Em contrapartida, aprendemos mediante a razão e experiência que a matéria-prima do conhecimento (o que é dado ao sujeito) é marcada pelo fluxo temporal, pela mudança e pela pluralidade, ou seja, que a experiência nada tem de incondicionado. A esta altura torna-se então patente que, à exemplo de outros neokantianos, Spir reinterpreta a demarcação crítica do conhecimento como uma espécie de relativização: o conhecimento é relativo à maneira como nós reconhecemos os objetos, notadamente, segundo a lei fundamental do pensamento. O significado que Spir atribui a essa relativização, no entanto, é um dos traços típicos de sua filosofia:

A afirmação da relatividade do conhecimento somente possui sentido sob o pressuposto de que as coisas *em si mesmas* não são como são *para nós*, e que somente podemos conhecê-las como são para nós. Caso se negue essa diferença entre *em-si* e *para-nós*, então todo o conhecimento é, com efeito, relativo a nós, porém essa relatividade não implicaria nenhuma inverdade no conhecimento, nenhuma restrição à sua validade. Neste caso, o conhecimento seria incondicionalmente verdade. Entretanto, com a relatividade do conhecimento quer-se antes afirmar que o nosso conhecimento não é incondicionalmente verdade (1873, p. 284).

Que o conhecimento seja relativo, segundo Spir, significa que em algum sentido ele também é *falso*. Ao olhar para o quadro pintado pela filosofia de Spir, não é difícil enxergar em que sentido se pode dizer que conhecimento é falso, afinal desde o início esteve claro que reconhecemos a realidade empírica em termos incondicionados, quando em verdade ela é um contínuo acontecer (*geschehen*) que se efetiva no tempo segundo a lei da causalidade. Nesse sentido, a realidade empírica não é senão efetividade (*Wirklichkeit*). Desta forma, mesmo que se possa saber algo a respeito da efetividade — da realidade empírica —, com isso ainda se está longe de conhecer a realidade (*das Real, die Realität*), pois o que é real, conforme seu conceito, não muda jamais, é uno e idêntico a si próprio — em uma palavra, é incondicionado. Como consequência, não apenas reconhecemos a realidade empírica falsamente ao julgá-la em termos incondicionados, como também falseamos a realidade verdadeira (*das Real*) ao acreditar que ela é o que se efetiva, quer dizer, ao identificar realidade com realidade empírica.

⁸ No primeiro capítulo do segundo livro de *Denken und Wirklichkeit*, ao fim da exposição inicial sobre o conceito de incondicionado, Spir apresenta uma fundamentação provisória da validade objetiva (leia-se, existência) desse conceito. Apesar de seu caráter provisório e bastante melindroso, essa fundamentação pode ajudar a compreender o que é dito aqui, no corpo do texto. O argumento é mais ou menos esse: se a inteira natureza do objeto estivesse contemplada na relação com conhecimento, então a inverdade seria impossível, pois ambos concordariam sempre. Isto é, se a inteira natureza do objeto estivesse contemplada na relação com conhecimento, pertenceria à natureza do objeto ser condicionado pelo sujeito — e nenhum conceito imposto pelo sujeito poderia ser reconhecido como um elemento estranho ao objeto. Ora, o que possibilita a inverdade é justo a discordância entre o que se *afirma sobre* o objeto e sua *verdadeira compleição*. O que possibilita essa discordância, por seu turno, é a existência, na afirmação sobre o objeto, de um elemento estranho a sua compleição. Pois bem, reconhecemos o mundo como povoado por objetos incondicionados e, no entanto, tais objetos não podem existir na experiência. Há aí uma discordância entre conhecimento e seu *real* objeto, quer dizer, há uma inverdade: reconhecemos os objetos reais como algo que não são, notadamente, como incondicionados. Sendo assim, a discordância entre conhecimento e objetos acusa a existência de um elemento estranho à compleição dos objetos *sempre* que os ajuizamos. Que exista na consciência o conceito de um objeto incondicionado cuja existência está já indicada na experiência é, assim, a maior prova de sua validade objetiva, ou, como diz Spir, de que ele existe (1873, p. 189-192).

Segundo Spir, há, portanto, realidade e efetividade, pensamento e experiência. Entre ambos, porém, não vigora nenhuma relação que possa ser conhecida, a não ser aquela notável incongruência. No fim das contas, somente é lícito dizer que o conceito de realidade expresso na lei do pensamento é uma condição de toda a experiência no preciso sentido de que, ao pensar a experiência, forçosamente pensa-se a realidade — ou seja, nesse sentido, é pela lei do pensamento que a realidade empírica é pensada justamente como realidade, como algo que existe fora e independentemente de nós. Assim, no limite da crítica, pode-se descrever o comportamento entre realidade e efetividade como o comportamento entre incondicionado e condicionado. De acordo com a concepção de filosofia crítica adotada por Spir, justo aí, nesse comportamento problemático, reside a origem de uma antinomia inscrita no coração de toda atividade cognoscente: sabemos reconhecer que a realidade empírica contém em si algo de estranho, e é exatamente por isso que ela demanda uma explicação; contudo, justamente porque diz respeito a algo estranho à realidade empírica, a explicação requerida torna-se impossível, visto que não se pode dizer nada sobre o que está além da experiência — sobre o incondicionado — sem torná-lo, no mesmo golpe, um objeto da experiência. Ou seja, ao fim e ao cabo, não se pode dizer nada do incondicionado, a não ser que ele existe (1873, p. 452 -459). Todas as outras tentativas de determinar o conteúdo do conceito de incondicionado recaem no campo da metafísica — e, por consequência, não passam de dogmatismo.

Referências

- BEISER, F. C. *After Hegel. German Philosophy, 1840-1900*. Princeton University Press, 2014.
- BEISER, F. C. *The Genesis of Neo-Kantism, 1796-1880*. Oxford University Press, 2015.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. Os Pensadores).
- REUTER, S. Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche Rezeption in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*. In: *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche*. Bd. 10. Berlin: Akademie Verlag, 2003.
- SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Findel, 1873.
- SPIR, A. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, Leipzig, J.G. Findel, 1869.
- VAIHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921.

Razão de Verdade e Razão de Existência na *Nova Dilucidatio* de Kant

Reason of Truth and Reason of Existence in Kant's Nova Dilucidatio

Eduardo Ruttke von Saltiel

Universidade Franciscana / Santa Maria (RS)/ Brasil

Resumo

No presente artigo, buscamos apresentar por que a *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico* [PND] é um documento importante para compreender o desenvolvimento da filosofia kantiana. Isso ocorre ao mostrarmos como o texto, ao incorporar teses próximas de autores como Leibniz, Wolff, Crusius e Baumgarten, gera tensões internas à argumentação de Kant. Isso aparecerá, especialmente, no modo como Kant articula uma nova demonstração da existência de Deus, ao mesmo tempo que sustentava que todas as verdades são regidas pelo princípio de identidade. Assim, sucessivamente, distinguiremos as chamadas razões antecedente e consequentemente determinantes introduzidas pela PND; investigaremos as relações entre razão de verdade e razão determinante; veremos como se relacionam razão de existência e ente necessário; e apontaremos para a tensão existente entre razão de verdade e razão de existência na PND.

Palavras-chave: *Nova Dilucidatio*; razão de verdade; razão de existência; ente necessário.

Summary

In this article, we seek to present why the *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Knowledge* [PND] is an important document to understand the development of Kantian philosophy. This occurs when we show how the text, by incorporating theses close to authors such as Leibniz, Wolff, Crusius and Baumgarten, generates internal tensions in Kant's argument. This will appear, especially, in the way Kant articulates a new demonstration of the existence of God, while holding that all truths are governed by the principle of identity. Thus, successively, we will distinguish the so-called antecedent and consequently determining reasons introduced by PND; investigate the relationship between reason of truth and determining reason; we will see how reason of existence and necessary entity are related; and we will point to the existing tension between reason of truth and reason of existence in PND.

Keywords: *Nova Dilucidatio*; reason of truth; reason of existence; necessary being.

Introdução

A *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio* [doravante *PND*], de 1755, é um texto importante para compreendermos a gênese da filosofia kantiana. Nela, Kant inicia, na Seção I, por avaliar as “alegações correntes em favor da primazia suprema do princípio de contradição em relação a todas as outras verdades [...]” (PND, AA 01: 387.15-17). Na Seção I, Kant sustenta que o princípio (duplo) de identidade é primeiro em relação a todas as verdades¹. A Seção II volta sua atenção para a exposição de “tudo o que contribui para a [...] exata compreensão e demonstração” do princípio de razão suficiente (PND, AA 01: 387.18-19).

Em nosso texto, propomos examinar como Kant compreendia o princípio de razão determinante nessa obra, assim como investigar uma possível tensão presente entre a primeira e a segunda seção do texto. Para isso, iniciamos distinguindo o que a *PND* qualificava como razões antecedente ou consequentemente determinantes. Em seguida, nos debruçamos sobre a questão relativa entre lógica e razão de verdade. Em um terceiro momento, voltamos nossa atenção para a discussão promovida pela *PND* sobre a razão de existência e a noção de existência. Nesse momento, teremos oportunidade de discutir a prova da existência de um ente necessário, contido na Proposição VII da *PND*. Por fim, finalizamos apontando para algumas tensões presentes entre as duas primeiras seções da *PND*.

1. A Definição de Razão dada pela *PND* e as Razões Antecedente e Consequentemente Determinantes

Primeiramente, é preciso apontar como a *PND* inicia o tratamento da questão relativa ao princípio de razão suficiente. Segundo Kant, é conveniente substituir a expressão “razão suficiente” por “razão determinante” (PND, AA 01: 393. 18-19)². Para entendermos como a *PND* compreende (e defende) o Princípio de Razão, é necessário voltar nossa atenção para a maneira pela qual o texto define noções centrais de sua argumentação:

DEFINIÇÃO. PROPOSIÇÃO IV. Determinar é pôr um predicado com a exclusão de seu oposto. Aquilo que determina um sujeito a respeito de qualquer de seus predicados é chamado razão. Razão é distinguida em antecedentemente e consequentemente determinante. Antecedentemente determinante é aquela, cuja noção precede o determinado, isto é, quando não suposta, o determinado não é inteligível. Consequentemente determinante é aquela, que não seria posta, a menos que a noção que é determinada por ela já não tivesse sido posta algures. Podes chamar a primeira também de razão por que, isto é, razão de essência ou vir a ser, e a última de razão que, isto é, de conhecimento.*

*Aqui se deixa enumerar a razão *idêntica*, onde a noção do sujeito determina o predicado por meio de sua perfeita identidade com o predicado; e. gr. um triângulo tem três lados; aqui a noção do que é determinado nem se segue nem precede o conceito determinante. (PND, AA 01: 391-392).

¹ Trata-se de um princípio de identidade duplo no sentido de levar em consideração o princípio que rege proposições afirmativas (“tudo que é, é”) e negativas (“tudo que não é, não é”), ver: PND, AA 01: 389.03-06. As traduções utilizadas da *PND* têm por ponto de partida a tradução de A. Reis e J. de Andrade, mas foram por nós alteradas em algumas partes. Sobre a relação entre os princípios de identidade e de contradição na *PND*, ver: SALTIEL, 2017.

² Não aprofundaremos aqui a investigação acerca da razão pela qual Kant prefere o adjetivo “determinante” a “suficiente”. Vale notar aqui a influência dos *Ensaio de Teodiceia* (Leibniz, 2013, p. 161) e de Crusius, autor da obra *De Usu et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis*; esses autores também empregam o adjetivo “razão determinante”.

Cabe observar que a *PND* apresenta aqui uma série de definições que devem servir para explicar e demonstrar o princípio de razão. Como veremos (algo que será explorado nas proposições restantes da Seção II da *PND*), os conceitos de “determinar”, “razão”, “razão antecedente” e “razão consequente” estão a serviço da tarefa de elucidar o escopo da validade de tal princípio. Para compreender quais são as conclusões da *PND* acerca desse princípio, portanto, é preciso realizar um exame dessas noções fundamentais para sua argumentação. Para tanto, recorreremos inicialmente a textos de autores influentes para a obra kantiana; em particular, centraremos nossa atenção sobre algumas noções encontradas em textos de Christian Wolff.

As duas primeiras definições (do que seja “determinar” e do que é uma “razão”) parecem oferecer dificuldades interpretativas. Em primeiro lugar, parece clara a afirmação da *PND* de que toda determinação de um sujeito por um predicado ocorre com a concomitante exclusão do predicado oposto àquele determinado (de modo que, por exemplo, a posição do predicado *P* no sujeito *S* ocorre com a exclusão de *não-P*). Em segundo lugar, que a razão seja aquilo que determina o sujeito em relação a qualquer de seus predicados também parece claro. Talvez as maiores dificuldades interpretativas surjam quando buscamos distinguir em que consistem os diferentes tipos de razão aludidos pela Definição (i.e., na Proposição IV) da *PND*.

Um exemplo dessa dificuldade é o asterisco adicionado à definição de *razão antecedentemente determinante* [doravante, RAD]: como é possível que a razão idêntica, que não precede aquilo que é determinado por ela, seja contada entre as “antecedentes”? Ademais, os sinônimos oferecidos para a RAD (*razão por quê*, *razão de essência* ou *de vir a ser* <*cur, essendi, fiendi*>), bem como para a *razão consequentemente determinante* [doravante RCD] (*razão quê*, *de conhecimento*) podem não ser completamente esclarecedores: em que sentido há antecendência da razão *por quê*, e como ela se distingue da razão de conhecer, por exemplo? As especificações contidas na definição da RAD (*razão de essência*, *de vir a ser*) são excludentes ou meramente sinônimas?³ Além disso, cabe perguntar como a razão idêntica se relaciona com as definições fornecidas pela Proposição IV.

Começemos pela distinção entre RAD e RCD. A fim de ilustrá-la, a *PND* fornece o seguinte exemplo: sabemos que o mundo está determinado quanto a ter males (*PND*, AA 01, 392.12-14). De que maneira sabemos disso? Através da experiência. A experiência é, portanto, a razão de conhecimento que faz que coloquemos o predicado “possui males” no sujeito “mundo”, ao mesmo tempo que exclui desse sujeito o predicado “não possui males”. Mas não é a experiência que faz que o mundo seja determinado em si mesmo quanto a ter males; antes, é por conta de o mundo ser assim determinado que vimos a conhecê-lo dessa maneira. A razão que o determina dessa maneira é outra, mesmo que não possamos precisar qual seja. A experiência, embora permita determinar tal sujeito, para fazer uso da terminologia da *PND*, é mera consequência do modo como ele é. A distinção traçada aqui por Kant parece indicar esse sentido.⁴

O segundo exemplo utilizado pela *PND* para ilustrar a distinção entre RAD e RCD é o seguinte: observações astronômicas (mais especificamente, eclipses dos satélites de Júpiter) permitem concluir que a luz se propaga de modo sucessivo (*PND*,

³ Tais razões não precisam ser excludentes (Stang, 2016, p. 83).

⁴ Colocando em termos de uma proposição hipotética, parece que teríamos a seguinte formulação: “Se o mundo não tivesse males, a experiência não testemunharia sua existência. Ora, percebemos que há males. Logo, o mundo está determinado quanto a ter males”.

AA 01, 392-393)⁵. Dessa maneira, a proposição que afirma “a observação dos eclipses dos satélites de Júpiter atrasa” está na base (constitui a razão) da determinação do sujeito “luz” quanto à propagação sucessiva na proposição “a luz se propaga de maneira sucessiva”. Mas a observação dos eclipses não é aquilo que faz que a luz, ela mesma, se propague sucessivamente; pelo contrário, é consequência desse fato, pois, caso a luz não se propagasse dessa maneira, os eclipses não ocorreriam do modo como ocorrem⁶. Nesse sentido, argumenta a *PND*, os eclipses são tão somente razão de conhecer da propagação sucessiva da luz – decorrem dessa propriedade da luz – mas não explicam por que a luz se propaga assim. Explicam tão somente que se propaga de maneira sucessiva, ou seja, indicam *quê*, mas não o *porquê*.

Em relação aos exemplos da propagação sucessiva da luz, a RAD aventada pela *PND* (fala-se na passagem em questão de *ratio fiendi*, ou seja, razão de vir a ser) de a luz se propagar de maneira sucessiva encontra-se em uma propriedade dos “glóbulos elásticos do ar”, os quais atrasam a propagação luminosa. Uma tal razão diz respeito não àquilo que determina nosso *conhecimento* da luz, mas ao que explica por que a luz (*nela mesma*, por assim dizer) se propaga sucessivamente, e não de forma instantânea.

É por conta de uma propriedade desses glóbulos que a luz não se desloca de maneira imediata. Por que estaríamos, aqui, diante de uma RAD, e não de uma RCD? Pois, se tal propriedade não fosse posta, não teria lugar aquilo que por ela é determinado (ou seja, a propagação sucessiva da luz).⁷ Portanto, um dos objetivos principais da *PND* com a distinção entre RCD e RAD consiste em distinguir dois planos: aquele atinente ao conhecer daquele que diz respeito ao ser.⁸

Tomemos por assentado, portanto, que a RCD diz respeito a razões que explicam nosso conhecer, enquanto a RAD trata da ordem do ser. Mas como devemos compreender essa última caracterização? De que maneira a *PND* entende viger razões na ordem do ser, ponto central para uma compreensão adequada do princípio de razão suficiente? Cabe aqui perguntar sobre a relação entre razão antecedentemente determinante e princípio de identidade: é possível reduzir a primeira ao segundo?

Sobre essa questão a *PND* parece ser ambígua: o trecho do texto supracitado nos diz que “*antecedentemente* determinante é aquela [razão], cuja noção precede o

⁵ Nesse ponto, a argumentação da *PND* parece apoiar-se nas descobertas do astrônomo dinamarquês Ole Rømer (1644-1710), que, ao observar eclipses dos satélites do planeta Júpiter, percebeu que o momento da ocorrência desses fenômenos variava em função da distância desse planeta em relação à Terra. Para explicar o lapso de tempo relativo à observação dos eclipses, a hipótese avançada por Rømer foi a de que a luz não tem uma propagação imediata (pois, assim pensou o astrônomo, a imagem dos eclipses levava mais tempo para atingir a Terra quando esses se encontravam mais distantes de nosso planeta do que quando Júpiter e seus satélites estavam mais próximos). De posse dessas constatações, Rømer foi mesmo capaz de calcular uma velocidade de propagação da luz (o que obviamente comprovava que a luz não se propaga de modo imediato). As descobertas foram tornadas públicas, em 1676, por meio de um texto publicado no parisiense *Journal des Sçavans* (Sallo, 1676, pp. 233-6).

⁶ Além de os eclipses dependerem da satisfação de outras condições, como a existência de satélites no Planeta Júpiter, por exemplo.

⁷ *PND*, AA 01, 393.5-6: “Haec foret ratio antecedenter determinans, s. qua non posita determinato locus plane non esset”.

⁸ Tal distinção, sem dúvida, é importante para explicar o significado e a abrangência do princípio de razão determinante, objeto de exame principal da Seção II da *PND*: razões que explicam nosso conhecimento não devem ser identificadas, sem mais, a razões que explicam como o ser, independentemente daquilo que podemos vir a conhecer dele, está determinado. Tal distinção parece importante para evitar-se uma espécie de idealismo no qual ser e conhecer são indiscerníveis. Com efeito, ao argumentar em favor da ampla aplicação do chamado Princípio de Sucessão, a Seção III da *PND* expressamente defenderá uma posição contrária ao idealismo, alegando que a existência real dos corpos se deixa compreender, ou está ligada, à maneira pela qual a obra apresenta o princípio de razão. Crusius, por exemplo, também chamava atenção para a importância da distinção entre razões relativas às ordens do ser e do conhecer (para uma apresentação esquemática das distinções crusianas em relação a diferentes princípios, ver: Crusius, 1743, p. 35). A *PND* argumenta em prol da importância da RCD também por meio do seguinte exemplo: desconhecemos se Mercúrio rota em torno do próprio eixo ou não, embora o planeta seja, em si mesmo, determinado quanto a rotar ou não rotar. Dessa maneira, a distinção entre RAD e RCD torna inteligível de que modo algo que é em si determinado (na ordem do ser) seja indeterminado para nós (na ordem do conhecer) (Louzado, 2003, pp. 1-35). Sobre os limites da influência de Crusius, ver: Longuenesse, 2019, p. 497-9.

determinado, isto é, quando não suposta, o determinado não é inteligível”. Mas, por outro lado, também a razão idêntica (“onde a noção do sujeito determina o predicado por meio de sua perfeita identidade com o predicado”) se deixa acrescentar a razões cuja suposição torna inteligível o determinado. Ademais, RADs são chamadas de razão de essência ou de vir a ser. Como compreender a relação entre razão antecedentemente determinante e princípio de identidade?

2. Lógica, Razão de Verdade e Razão Determinante

Se buscamos esclarecimento a respeito de algumas das noções empregadas por Kant nesse contexto, uma alternativa é atender para alguns traços da posição de Christian Wolff a respeito da distinção entre as razões, assim como outras teses contidas em sua *Ontologia*. Nela, encontramos noções semelhantes à de RAD, cujos elementos são capazes de lançar luz sobre afirmações da *PND* – revelam-se especialmente interessantes aquelas contidas no capítulo dedicado à noção de causa.

A *Ontologia* inicia por definir “princípio” como aquilo que contém em si a razão de outro, enquanto “principiado” corresponde ao que tem sua razão em outro. Wolff divide da seguinte forma os *princípios*: aquele que contém em si a razão da possibilidade de outro ente é chamado de princípio *essendi*; o que contém em si a razão da atualidade, de princípio *fiendi*. Um pouco mais adiante, em suas considerações sobre a noção de causa, Wolff define-a da seguinte forma: “Causa é o princípio pelo qual a existência ou atualidade de um ente diverso do mesmo depende [...]. Causado diz-se de um principiado cuja existência ou atualidade depende de um ente diverso de si [...]”⁹. Os conceitos wolffianos de causa e de causado abrangem tanto existência quanto determinações: algo pode ser causa (ou ser causado) em relação a existir, ou em relação somente a alguma determinação. Vale notar que tais noções estão contidas na seção da *Ontologia* dedicada à explicação da causa como explicando de que modo substâncias se relacionam entre si. Isso é relevante, uma vez que tais conceitos são claramente introduzidos e definidos em um contexto em que Wolff visava a explicar como é possível a interação causal.

Outro autor interessante do contexto do debate da época diz respeito a C. A. Crusius: sua obra continha uma discussão que negava a derivação lógica (com base somente no princípio de não contradição) do princípio de razão suficiente apresentada por Wolff (Crusius, 1743, pp. 15-16). Logo, se a *PND* utiliza essa terminologia emprestada da ontologia e da lógica wolffianas, pode-se dizer que o texto também representa uma tomada de posição no debate relativo às críticas crusianas avançadas acerca da validade de utilização de conceitos tais como o de causa, causado, princípio e principiado.

Lembrando agora das distinções traçadas na *PND*, gostaríamos de avançar uma hipótese interpretativa relativamente à caracterização das RADs. A obra distingue basicamente duas maneiras de exprimir RADs: ou bem por meio de proposições cuja verdade tem fundamento na essência de seu sujeito (*ratio essendi*), ou bem através de proposições cujo fundamento não está totalmente contido na essência do mesmo, e que por isso demanda uma razão suplementar, ou de vir a ser (*ratio fiendi*).

⁹ As traduções no corpo do texto são nossas. A *Ontologia* apresenta estas distinções nos §§866, 874, 881 (Wolff, 1730, pp. 645, 648-649, 652-653). Na *Metaphysica* de Baumgarten – de modo semelhante (mas não idêntico) a Wolff –, vemos que o princípio de possibilidade corresponde ao princípio *essendi* (ou de composição), enquanto que o princípio *fiendi* (ou de geração) é identificado à causa (concebida como princípio da existência) (Baumgarten, 1763, §§ 307-311).

Exemplo da primeira poderia ser dado nesta proposição, encontrada na própria definição da Proposição IV da *PND*: “o triângulo tem três lados”¹⁰. Nesse caso, a razão para determinar o sujeito (triângulo) quanto ao predicado (ter três lados) encontra-se na própria essência do sujeito da proposição. Exemplo de uma *ratio fiendi* também poderia ser ilustrado com base no texto da *PND*: além da noção (ou da essência) de luz, poder-se-ia argumentar, é preciso recorrer a uma condição suplementar (a elasticidade dos glóbulos da atmosfera, segundo o texto de Kant) para explicar por que a luz se propaga de maneira sucessiva (ou seja, de forma não imediata). Ou dito de outro modo: aquilo que explica como a luz está determinada quanto à celeridade finita é a citada elasticidade em conjunto com a essência da luz. Em resumo, a Definição da Proposição IV aponta para a razão expressada por proposições categóricas e hipotéticas ao caracterizar RADs como razões *essendi* ou *fiendi* (*PND*, AA 01: 391-392).

Gostaríamos ainda de mencionar uma proposta interpretativa que visa a prestar um esclarecimento suplementar à natureza da distinção traçada pela *PND* entre RADs e RCDs e que recorre à maneira pela qual a *Lógica Latina* de Wolff caracteriza silogismos (em especial, como a obra classificava os chamados silogismos hipotéticos) (LONGUENESSE, *Kant on the Human Standpoint*, p. 130). Wolff distinguia proposições categóricas de hipotéticas tendo por base a distinção ontológica entre *essentialia*, *attributa* e *modi*¹¹. Assim, após introduzir sucessivamente noções importantes para uma formulação adequada de silogismo, lemos no §361 da *Lógica Latina* que silogismos constituídos unicamente por proposições categóricas são igualmente chamados de categóricos (ou simples). Compostos (§403), por sua vez, são aqueles silogismos onde uma ou mais premissas não são constituídas por categóricos. Ainda segundo a classificação da obra (§404), silogismos nos quais a premissa maior é constituída por uma proposição hipotética correspondem a um silogismo composto hipotético (também chamado de condicional ou conexo) (Wolff, 1732, pp. 300, 328-329). São dois os modos dos silogismos hipotéticos: *ponens* e *tollens*. Ou seja, há duas maneiras pelas quais podemos obter uma conclusão, de acordo com os silogismos hipotéticos: por meio da afirmação do antecedente (*modus ponens*), ou da negação do conseqüente (*modus tollens*).

Se fizermos uso da terminologia adotada pela *PND*, podemos dizer que a conclusão de um silogismo hipotético determina um sujeito em relação a seu predicado por meio do antecedente ou do conseqüente de uma proposição hipotética. De acordo com essa estratégia interpretativa, a diferença entre a capacidade explicativa de RADs e RCDs poderia ser apresentada da seguinte forma: RADs determinam um sujeito por meio do antecedente de um silogismo hipotético; RCDs, de sua parte, realizam essa determinação por meio do conseqüente de um tal silogismo, como neste raciocínio (Longuenesse, 2005, p. 124). A fim de contrastar razões que dizem respeito ao *ser* de razões que dizem respeito apenas ao *conhecer*, a *PND* utilizaria as distinções presentes nos juízos hipotéticos: a determinação de um sujeito em relação a um predicado pode ser obtida por meio do antecedente ou do conseqüente de um juízo hipotético.

Tal distinção permitiria enxergar que RADs e RCDs não têm a mesma força: enquanto o *modus ponens* permite afirmar universalmente algo, o *modus tollens* somente permite negar um juízo universal. Em virtude dessa diferença, as RADs seriam capazes de tornar inteligível a determinação de um sujeito em relação a um predicado (por exemplo, por que a luz está determinada, da maneira como está, com relação a sua maneira de

¹⁰ Note-se que o mesmo exemplo é utilizado por Wolff no §143 de sua *Ontologia* para explicar a noção de essência (Wolff, 1730, pp. 120-1).

¹¹ O §143 da *Ontologia* define os *essentialia* como determinações “no ente que não se contradizem mutuamente, mas que tampouco se determinam reciprocamente” (Wolff, 1730, pp. 120-121). *Attributa* correspondem àquilo em um ente que é determinado exclusivamente pelos *essentialia*. Diferentemente desses últimos, os *attributa* não são primeiros no sentido de que decorrem da condição dada pelos *essentialia* (*Id.*, *ib.*, pp. 121-122). Finalmente, àquilo que não contradiz aos *essentialia* de um ente, mas que tampouco por eles é determinado, o §148 denomina de modo (*Id.*, *ib.*, p. 123).

propagação). A RCD, em contraste, não explica por que ocorre tal determinação; apenas permite afirmar que a luz não se propaga sempre de maneira instantânea.

Seja como for, independentemente de a classificação wolffiana dos silogismos hipotéticos de fato explicar a escolha da *PND* quanto à classificação dos diferentes tipos de razão ou não, é importante se perguntar se a Seção I da *PND*, que sustentava que a demonstração de todas as verdades é regida pelo princípio de identidade, se coaduna com as distinções trazidas por Kant relativamente às distinções entre RADs e RCDs. É possível reduzir proposições hipotéticas a idênticas, tal como exige, segundo a *PND*, toda demonstração?

Mais uma vez, recorreremos ao expediente de atentar para as distinções conceituais presentes em autores contemporâneos a Kant a fim de lançar um pouco mais de luz sobre o que se encontra em discussão. Na *Lógica Latina*, lemos que proposições idênticas são constituídas por um sujeito e um predicado com a mesma noção (§213). Em seguida, Wolff afirma que definições constituem proposições idênticas (§214). Por outro lado, a obra afirmava a possibilidade de reduzir proposições categóricas à forma hipotética (§226). Em relação à redução dos silogismos hipotéticos e categóricos na primeira figura, Wolff argumenta que isso ocorre facilmente no caso de premissas maiores hipotéticas nas quais antecedente e conseqüente têm o mesmo sujeito (§413) (Wolff, 1732, pp. 223-224, 229-230, 334-335).¹² Portanto, apesar do “fundamento ontológico” distinto (*essentialia* e *attributa* para silogismos categóricos, *modi* para hipotéticos), a *Lógica Latina* previa o trânsito de uma forma lógica para outra.¹³

Uma vez que proposições categóricas e hipotéticas podem ser equivalentes (ao menos para um autor como Wolff), é compreensível que a *PND* apresente as RADs como podendo ser expressas tanto por meio de um juízo categórico, como no caso da identidade, quanto mediante um juízo hipotético, como no caso da propagação sucessiva da luz em decorrência da elasticidade dos glóbulos. Quer dizer, não parece completamente vedado pelas teses da *Lógica Latina*, portanto, que a demonstração de todas as verdades seja realizada por meio da exposição da identidade entre sujeito e predicado.

Levando em consideração essas ponderações, podemos afirmar que, segundo a *PND*, tanto proposições que exprimem a essência (categóricas), quanto aquelas que exprimem a determinação de um ente por algo externo a sua essência (hipotéticas), são redutíveis a juízos de identidade – uma vez que, supostamente, é através do recurso ao princípio de identidade que são demonstradas todas as verdades (como defende a Seção I da *PND*). Faz sentido então dizer que todas as RADs se deixam exprimir por meio de juízos de identidade: isso parece ser o que resulta das teses da *PND*, em especial se nos preocupamos em dar coerência às afirmações contidas em suas duas primeiras seções.

Tendo em mente tais observações, é importante observar agora como a justificativa aduzida pela *PND* para sua Proposição V (de que nada é verdadeiro sem uma razão determinante) é apoiada nas definições expostas em sua Proposição IV:

Toda proposição verdadeira indica que o sujeito é determinado em relação ao predicado, quer dizer, o predicado é posto com exclusão do oposto: assim, em toda proposição verdadeira é necessário que o oposto do predicado em questão seja excluído. Contudo, um predicado é excluído se for incompatível com outra noção que já foi posta, em virtude do princípio de contradição. Logo, nenhuma exclusão ocorre caso nenhum predicado estiver presente que não contradiga com o oposto a ser excluído. Logo, há algo em toda verdade

¹² A *Lógica Latina*, todavia, afirmava em seu §415 que o trânsito de uma forma hipotética a uma categórica não é fácil de ser obtido no caso em que os sujeitos de antecedente e conseqüente de uma premissa hipotética não são os mesmos (Wolff, 1732, pp. 335-6).

¹³ Tal mudança na expressão da proposição pode ser realizada com vistas a facilitar a exposição, por exemplo (Longue- nesse, 2019, p. 160).

que determina a verdade da proposição excluindo o predicado oposto. Uma vez que isso é o que é chamado de razão determinante, está estabelecido que nada é verdadeiro sem uma razão determinante.¹⁴

Ou seja, a partir do exame do que é necessário para haver uma proposição verdadeira (que sempre indica a determinação de um sujeito com relação a um predicado), a *PND* conclui pela necessidade de haver algo (uma razão determinante) que determine o sujeito em relação ao predicado (enquanto exclui seu predicado oposto¹⁵). Disso, a *PND* conclui que nada é verdadeiro sem uma razão determinante: sem uma razão, não seria explicada a determinação do sujeito, de modo a não ser possível a verdade.

Levando em conta as definições dadas na Proposição IV, parece adequado afirmar que a razão referida por Kant na Proposição V é sempre uma RAD, ou seja, uma razão que explique o porquê de o *sujeito* (e não de o nosso conhecimento dele) ser determinado em relação ao predicado. Disso, conclui-se não ser nada *verdadeiro* sem uma RAD (ainda que haja casos em que desconheçamos qual a RAD e disponhamos somente de uma RCD). No *domínio das verdades*, portanto, podemos falar de uma validade irrestrita do princípio de razão¹⁶.

A conjunção de teses da Seção I (todas as verdades são demonstradas por meio da identidade) com as proposições IV e V da Seção II (definições das noções de razão, a redutibilidade de todas as razões à relação de identidade, bem como afirmação de que nada pode ser verdadeiro sem uma razão) poderia dar a entender que a *PND* esperava ter obtido a demonstração do Princípio de Razão com a Proposição V. Todavia, esse não parece ser o caso. O que a *PND* está ocupada em fazer, até esse momento do texto, consiste em expor condições gerais que devem ser satisfeitas para haver *verdades*.

3. Razão de Existência e Ente Necessário

Há razões textuais que sustentam o sentido desse movimento: ao concluir o tratamento sobre a relação entre verdade e razão determinante, a *PND* anuncia que passará a examinar “as razões que determinam a *existência*” (*PND*, AA 01: 394.09). Tal exame está presente nas Proposições VI a VIII da *PND*, onde Kant pretende ter obtido, finalmente, a demonstração do Princípio de Razão Determinante¹⁷. Ora, para compreender melhor o significado dessas teses (bem como sobre o porquê de a *PND*

¹⁴ “Omnis propositio vera indicat subiectum respectu praedicati esse determinatum, i.e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi principii contradictionis. Ergo exclusio locum non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat, nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est”. *PND*, AA 01: 393.24-32.

¹⁵ Kant não é totalmente claro aqui em relação ao tipo de oposição excluída simultaneamente por qualquer determinação, mas é razoável supor tratar-se da oposição de contraditoriedade, uma vez que o oposto é excluído justamente em função do princípio de contradição.

¹⁶ Talvez seja interessante lembrar aqui da maneira como Leibniz explicava o caráter da necessidade absoluta das verdades da lógica, dizendo que estas têm por base o princípio de contradição: “There are two primary propositions: one, the principle of necessary things, that whatever implies a contradiction is false, and the other, the principle of contingent things, that whatever is more perfect or has more reason is true. All truths of metaphysics, or all truths that are absolutely necessary, such as those of logic, arithmetic, geometry, and the like, rest on the former principle, for someone who denies them can always be shown that the contrary implies a contradiction. All truths contingent by their nature, which are necessary only on the hypothesis of the volition of God or of some other being, rest on the latter principle.” (Leibniz, 1989, p. 19). De fato, a Seção I da *PND* sustentava que o princípio de identidade (e não o de contradição) governa todas as verdades. Ainda assim, assim como Kant, Leibniz explica como uma espécie particular de verdades encontra sua base em um princípio particular. Na *PND*, em contrapartida, a dificuldade se relaciona ao fato de que o texto afirmar a subordinação de todas as verdades ao princípio de identidade.

¹⁷ “Essa é a demonstração do princípio de razão determinante, que foi agora finalmente completamente iluminada com toda a luz da certeza (...)” (*PND*, AA 01: 396.22-23).

somente afirmar ter obtido aqui a demonstração do Princípio de Razão), será preciso lançar ao menos algumas hipóteses sobre aquilo que a obra compreendia como sendo a *existência*.

No caso do Princípio de Razão, busca-se saber o que determina, ou seja, qual a razão que explica por que o sujeito é determinado em relação ao predicado. As evidências textuais são de que a *PND* não adota ainda com clareza a tese de que a existência não é um predicado, tal como será o caso em textos posteriores, ao menos desde *O Único Argumento Possível para Uma Demonstração da Existência de Deus* [doravante *BDG*].¹⁸

Kant parece assumir como definitório de todo ente que, para ser existente, tenha de ser completamente determinado. Fazendo uso da caracterização posterior da *Crítica da Razão Pura*, lembremos que isso significa dizer que, em relação a todo par de predicados contraditoriamente opostos possíveis, um dos opostos tem sempre de convir ao ente existente (KrV, A 573/B 601). Não aprofundaremos aqui a questão sobre a justificação dessa tese, a qual é pressuposta pelo tratamento da questão pela *PND*; de todo modo, parece adequado supor que ela lhe foi transmitida através da discussão de autores como Leibniz, Wolff e Baumgarten¹⁹.

Ora, no que diz respeito à existência, notamos que a Proposição VI contesta que algo possa ter em si mesmo a razão de sua existência²⁰. O que poderia ser interpretado como uma recusa do conceito de ente necessário é, na verdade, uma recusa a certa maneira de compreendê-lo. A justificativa invocada pela *PND* para recusar a representação de que um ente tenha razão de sua existência em si mesmo está na identificação operada por Kant entre os conceitos de *razão de existência* e *causa*. Uma vez que aquilo que é causa é anterior ao causado, algo não pode ser causa de si mesmo, pois isso implicaria em ser anterior e posterior a si mesmo, o que é absurdo.²¹

De qualquer modo, a Proposição VI deixa em aberto a cogitabilidade de um ente que existe sem que haja uma razão antecedente que o determine quanto à existência. Isso não seria possível caso todos os entes existentes estivessem, por definição, sujeitos a uma razão de existência. Ora, ao menos desde Crusius encontramos argumentos que colocavam em dúvida a possibilidade de deduzir o princípio de razão a partir do princípio de contradição, ou seja, de modo a deixar de ser absurda a noção de entes que existem sem razão que os determine quanto à existência. Para a *PND*, aparentemente seguindo a trilha crusiana, uma vez que a existência de um ente não implica logicamente na existência de sua razão, não há contradição em supor que um ente exista sem razão. Uma vez suposta a existência de um ente sem razão, sustentava Kant, não há contradição alguma em afirmar que a razão desse ente é um não-ser (*PND*, Ak. I, 397-398).

Além disso, ao lembrarmos que a *PND* sustenta serem todos os juízos verdadeiros demonstráveis por meio da identidade, e se acrescentarmos a isso a tese de que a existência está relacionada com a determinação completa de algo (o que não exclui,

¹⁸ Considere-se a seguinte passagem da *PND*: “Porque, se nada é verdadeiro sem uma razão determinante, isto é, se um predicado não pertence a um sujeito a menos que haja uma razão determinante, igualmente se seguiria não haver tampouco *predicado de existência* se não houvesse nenhuma razão determinante” (grifo nosso, *PND*, AA 01: 396.36-38). Em contraste, o *BDG* (de 1763) abre a discussão sobre a demonstração da existência de Deus sustentando a tese de que “a existência certamente não é predicado ou determinação de qualquer coisa” (*BDG*, AA 02: 72.02-03).

¹⁹ No *Discurso de Metafísica* (§8), por exemplo, encontramos umnexo entre a noção de substância individual e a ideia de um ser completo (Leibniz, 2019, pp. 19-20). Na *Ontologia* (§225-227), os entes singulares são relacionados à determinação completa (Wolff, 1730, pp. 187-189). Em Baumgarten, reencontramos a caracterização de entes singulares como completamente determinados (Baumgarten, 1763, §148). A origem da tese que relaciona indivíduo e determinação completa pode ser retrçada mesmo a João Duns Scotus, para quem há uma forte vinculação entre atualidade, indivíduo e determinação completa (Honnefelder, 1990, pp. 129-131).

²⁰ “PROP. VI. Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est” (*PND*, AA 01: 394.10-11).

²¹ Na *Ontologia* (§867), também encontramos afirmada a tese de que princípios são anteriores (em sentido temporal) a principiaos (Wolff, 1730, pp. 645-646). No §309, em contrapartida, vemos que o ente necessário, diferentemente do contingente, contém a razão suficiente de sua existência em sua essência (*Idem, ibidem*, p. 245).

observemos, o tratamento da existência como um predicado, a saber, como uma espécie de sinônimo de determinação completa), é possível concluir que somente o ente que servir de fundamento a todas as determinações (realidades) pode ser considerado como necessário – ou o que é o mesmo, que tal ente vem a ser pensado como a condição necessária para qualquer existência.²²

Nesse sentido, é sugestiva a ideia de que a mera identidade da noção que exprime tal ente é suficiente para concluir por sua existência. Também faz parte desse quadro teórico a representação de que o ente necessário deve ser afirmado a fim de explicar a existência de todas as demais possibilidades, compostas de realidades e privações. Essa parece ser a linha de raciocínio presente na Proposição VII da *PND*, onde Kant pretende fornecer uma demonstração da existência de Deus, compreendido como o ente que existe sem razão de existência.

A Proposição VII, em princípio, deve apresentar a razão que permite identificarmos a existência de um ente necessário:

Proposição VII. Há um ser cuja existência é anterior à própria possibilidade sua e de todas as coisas e do qual, por isso, é dito existir de modo absolutamente necessário. Esse ser é chamado Deus.

Uma vez que a possibilidade resulta apenas da conjunção de certas noções que não se contradizem, a noção de possibilidade advém, portanto, de uma comparação; com efeito, em toda comparação é necessário que aquilo comparado esteja disponível, e, onde nada existe em geral, não há lugar para a comparação e para a noção de possibilidade, que corresponde àquela; conseqüentemente, nada pode igualmente ser concebido como possível, a menos que tudo que é real em toda noção possível exista, e, de fato (pois, se negares isso, em geral nada seria possível, isto é, seria apenas impossível), exista de modo absolutamente necessário. É necessário, ainda, que essa realidade, que é de toda sorte, esteja reunida em um único ente.

Pois suponha que essas realidades, que são, por assim dizer, o material de todos os conceitos possíveis, fossem encontradas distribuídas entre um número de coisas existentes; seguir-se-ia que cada dessas coisas teria sua existência limitada de certa maneira. Em outras palavras, a existência de cada uma dessas coisas estaria combinada com certas privações. A necessidade absoluta não é compatível com privações tal como é com realidades. Privações, contudo, pertencem à determinação completa de uma coisa, e sem essa determinação completa uma coisa não poderia existir. Isso sendo o caso, segue-se que as realidades que são limitadas dessa maneira existirão de modo contingente. É, portanto, uma exigência para a necessidade absoluta delas, que elas devam existir sem qualquer limitação, em outras palavras, que elas devam constituir um Ente Infinito. Dado que a pluralidade desse ente, caso imaginasse tal coisa, seria uma repetição feita um número de vezes e portanto uma contingência oposta à necessidade absoluta, deve ser concluído que apenas um tal Ente existe de maneira absolutamente necessária. Logo, existe um Deus, e apenas um Deus, o princípio absolutamente necessário de toda possibilidade (*PND*, AA 01: 395.04-25).

Vemos que as condições necessárias a serem satisfeitas por toda possibilidade estão no centro da prova fornecida pela *PND* para a existência do ente necessário. A qual tipo de possibilidade faz-se alusão aqui? Trata-se da possibilidade de entes completamente determinados (existentes, ou seja, de possíveis existentes)? Ou a referência aqui são entes indeterminados, não determinados completamente (tal como a noção de triângulo em geral, determinada quanto a possuir três lados, mas não determinada quanto a ser equilátero, isósceles ou escaleno)? Ou ambas as alternativas? Kant tinha em vista

²² Ou ainda: se consideramos agora que todo ente existente é completamente determinado, aquele ente que for completamente determinado por si mesmo, ou ainda, cuja noção basta para tornar inteligível sua determinação completa, existirá sem razão de existência. Ele será o grau último, por assim dizer, de uma cadeia de razões que explica como algo vem a ser determinado.

aqui tanto a possibilidade de entes completamente, quanto de entes parcialmente determinados (não existentes ou não atuais).

Pode ser útil retomar uma vez mais a ontologia wolffiana para descrever a linha de raciocínio seguida por Kant. Segundo a *Ontologia*, a noção de possível como aquilo que não envolve contradição explica a possibilidade (Wolff, 1730, pp. 64-65); ademais, a *Ontologia* (§142) argumentava em prol da necessidade de introdução da noção de essência para dar conta da noção de possibilidade: sem uma essência, não é possível haver algo de que se possa dizer que existe de modo não contraditório; nesse sentido, a simples ausência de contradição, também em Wolff, não apresenta uma condição suficiente para explicar como é possível a noção de ente (*Id., ib.*, pp. 119-120).

Ora, encontramos um raciocínio aparentado na *PND*: toda possibilidade pressupõe uma realidade a partir da qual é composta. Trate-se de um ente apenas parcialmente determinado (como na definição de um triângulo: “figura plana determinada por três linhas retas”) ou de um ente completamente determinado (existente), qualquer possibilidade resulta de uma comparação <collatione> (*PND*, AA 01: 395.08). No caso do triângulo, da comparação das realidades expressas por sua definição; no caso do existente, na coleção de todas as determinações ou realidades (e privações, ou seja, negações de realidades) das quais é composto. Sem tais realidades, portanto, nada pode ser concebido como possível. Disso, a *PND* conclui que toda possibilidade pressupõe a existência do que quer que seja real em toda possibilidade <quicquid est in omni possibili notione reale> (*PND*, AA 01: 395.11-12).

Kant argumenta que a modalidade de existência disso que é real em toda possibilidade não é da ordem da possibilidade, mas da necessidade, uma vez que negar o que é real em toda possibilidade equivaleria à impossibilidade. Talvez tão controversa quanto a afirmação acerca da modalidade do que é real em toda possibilidade é o passo seguinte do argumento da Proposição VII, a saber, de que essa realidade de toda sorte <omnimoda haec realitas> (*PND*, AA 01: 395.14) está reunida em um único ente.

Essa última afirmação encontra justificativa na tese de que a existência necessária do que é real em toda possibilidade somente pode ser contemplada caso haja um único ente composto exclusivamente por realidades, fundamento de todas as realidades possíveis. Caso não contivesse em si todas as realidades, uma vez que é existente (e, portanto, completamente determinado), tal ente seria composto por realidades e privações; mas, nesse caso, não seria necessário, uma vez que não serviria de fundamento para as realidades que se encontram fora dele (razão pela qual constituiriam privações nele). Logo, uma vez que o que é real em toda possibilidade existe de modo necessário, sustenta a *PND*, é preciso que esteja reunido em um único ente. Além disso, todas as demais coisas, compostas por realidades e privações, existirão de maneira contingente. Disso se segue a infinitude (pois contém em si todas as realidades possíveis, e é ilimitado nesse sentido) do único ente necessário. Assim, a *PND* identifica Deus como o único “princípio absolutamente necessário de toda as possibilidades”²³.

A posterior *Crítica da Razão Pura* também discutirá a tese de que há uma espécie de “anterioridade ontológica” da realidade em relação à privação: toda privação é concebida como privação de *algo*, de modo que, sem a realidade, não é possível haver privação. Nesse sentido, toda possibilidade, enquanto possibilidade, exige realidade – um ponto que encontramos também na *PND*. Ora, se toda possibilidade supõe uma realidade, e se todas as coisas existentes são completamente determinadas, argumentará a *Crítica da Razão Pura* (A 571-576/B 599-604), nenhum ente pode ser pensado como existente sem

²³ “Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium” *PND*, AA 01: 395.24-25.

que seja pensado, da mesma forma, algo que reúna em si todas as realidades e que dê inteligibilidade à representação da determinação completa de uma coisa qualquer.

De maneira análoga, a *PND* defende a necessidade de atribuir existência ao ente que contém em si todas as realidades, uma vez que o mesmo constitui condição prévia de tudo que é possível (trate-se de um possível completa ou parcialmente determinado). De acordo com essa linha de raciocínio, todos os demais entes não são concebidos como necessários, pois não contêm em si, em última instância, o que está na base de qualquer possibilidade. Assim, algo cuja noção fosse constituída por todas as realidades com exceção de uma, por exemplo, não conteria em si o fundamento de sua determinação completa.

Tomemos um exemplo: podemos dizer que a noção de “triângulo” está determinada por uma razão antecedente (*essendi*), a qual permite afirmarmos “o triângulo possui três lados”. Dito de outro modo, para a verdade dessa proposição ser possível, é necessária uma razão antecedente (uma essência), que desempenha a função de fundamento da determinação do sujeito “triângulo” quanto a possuir três lados (com a concomitante exclusão do predicado oposto). Como a *PND* sustenta, tal determinação ocorre de acordo com o princípio de identidade: se é um triângulo, então possui três lados.

Concebida como a condição necessária para a determinação daquilo que é fundamentado por ela, pode-se dizer que toda razão é necessária para aquilo que dela depende. Por outro lado, essa necessidade pode ser concebida de modo absoluto, ou não: se o ente A for necessário para B, mas não for necessário para C, então a necessidade de A não será absoluta, mas somente relativamente a B. A necessidade daquilo que for absolutamente necessário, por sua vez, corresponderá à condição a ser satisfeita para o ser de qualquer coisa, isto é, seja ela A, B, C etc.²⁴

Ao nos perguntarmos sobre o que pode responder pela existência da realidade em todas as possibilidades, estaremos, portanto, em busca do que constitui o fundamento dessas possibilidades. Ora, aquilo que serve de fundamento para todas as possibilidades é absolutamente necessário, no sentido de que negar sua existência implica em anular tudo que é possível. No caso de negarmos o fundamento de toda possibilidade, não restaria mais nenhuma possibilidade. É assim que vimos a saber, de acordo com a *PND*, da existência do ente necessário: pretender negá-lo resulta em uma impossibilidade, uma vez que tal negação equivaleria ao aniquilamento da possibilidade de todas as coisas. Como lembramos acima, corresponde à noção, e portanto está contido na identidade do ente necessário, que ele contém em si todas as realidades.

Dessa maneira, queremos sustentar, o argumento da Proposição VII da *PND* está fortemente vinculado à representação de que o que existe é completamente determinado, de modo que o ente necessário é pensado como uma condição necessária a ser satisfeita para a pensabilidade (e para a existência) de qualquer possibilidade. Podemos dizer que encontramos formulada aqui a vinculação entre o ente necessário e a determinação completa.

Se avançarmos agora em direção à Proposição VIII, encontraremos o argumento kantiano em prol da tese de que nada que existe *de maneira contingente* pode prescindir de uma razão de existência antecedente²⁵. Para tanto, a *PND* argumenta de modo indireto, baseada sobre teses desenvolvidas em proposições anteriores:

²⁴ Nesse sentido, no escólio da Proposição VII, encontramos a distinção entre a necessidade absoluta das essências e o pertencimento das essências às coisas de modo absolutamente necessário (*PND*, AA 01: 395). Stang contém uma útil exposição sobre a distinção entre necessidade absoluta e hipotética nas obras de Leibniz, Wolff e Baumgarten (Stang, 2016, pp. 14-21).

²⁵ “Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante” (*PND*, AA 01: 396.08-09).

Suponha que algo que existe de modo contingente carecesse de uma razão antecedentemente determinante. Não haverá nada que o determinasse a existir, senão a própria existência da coisa. Mas a existência é, não obstante, determinada. Quer dizer, a existência está posta de tal modo que o que quer que é oposto à determinação completa está inteiramente excluído. Segue-se disso, portanto, que não haverá outra exclusão do oposto além daquela que advém da posição da existência. Uma vez que essa exclusão, contudo, é idêntica (pois nada impede uma coisa de não existir, senão o fato de não ser não-existente), segue-se que o oposto da existência é excluído por si mesmo; em outras palavras, o oposto da existência será absolutamente impossível. Isto é, a coisa existe de modo absolutamente necessário. Mas isso contradiz nossa hipótese (PND, AA 01: 396.10-17).

Se aplicarmos o que afirmamos acima sobre o ente necessário ao presente argumento da *PND* e lembrarmos da importância do princípio de identidade na primeira seção da obra, podemos afirmar que a mera identidade do ente que não contém em si o fundamento de todas as determinações permite concluir pela necessidade de uma RAD que explica sua existência (que o determina quanto à existência). Isso porque, para haver atribuição de existência a um ente contingente, é preciso pressupor sua determinação completa, ou seja, todas as suas determinações (realidades e privações).

Mas precisamente isso não é explicável pelo ente contingente: não está contido, nele mesmo, o fundamento de todas as possibilidades, uma vez que, como acabamos de ver, para a *PND*, todo ente contingente, necessariamente, é composto de realidades e privações. Vimos que a explicação da determinação completa dos contingentes exige a inteligibilidade das realidades correspondentes, motivo pelo qual, para explicarmos como são completamente determinados, é preciso que consideremos possibilidades que não estão neles contidas.

Dito ainda de outra maneira: somente as noções correspondentes a um ente contingente não dão conta de sua determinação completa, razão pela qual é preciso apelar, em última instância, ao ente necessário para explicar a existência de qualquer ente contingente. Assim, tal como sustenta a formulação do Princípio de Razão Determinante (ou Suficiente) da *PND*, a existência de todos os entes contingentes carece de uma *razão antecedente*, que contém a razão de existência dos mesmos, ou seja, que os determina completamente.

O mesmo raciocínio não se aplica ao ente necessário, todavia, caracterizado como idêntico à existência – ou cuja existência é anterior à possibilidade de todas as coisas (PND, AA 01: 396.05-06). Portanto, para explicar como um ente está determinado quanto à existência, no caso dos contingentes, é preciso fazer referência a alguma razão que lhe dá existência. Dito ainda de outra forma, a mera identidade não é suficiente para explicar a existência, e nisso consiste a contingência de sua existência, ou seja, que sua existência não pode ser determinada por sua simples identidade. No caso de todos os entes contingentes (em contraste com o necessário), há uma insuficiência da determinação completa por meio de sua identidade. Em função disso, *é preciso buscar a razão da existência do que é contingente*. Segue-se, de sua mera noção, que é preciso indicar a razão antecedente que o determina quanto à existência. Ou ainda, é possível dizer que a mera identidade dos entes contingentes basta para compreendermos ser necessário buscar uma RAD que explique sua existência.

Segundo a Proposição VIII, caso a mera identidade de um ente bastasse para que ele fosse completamente determinado, não estaríamos diante de um ente contingente, mas de um ente necessário. Nesse caso, tratar-se-ia de um ente que existiria de modo absolutamente necessário, ou seja, cuja existência seria determinada somente a partir de si mesmo. Dessa maneira a *PND* pretendia demonstrar, no que toca à existência, que *todo ente contingente carece de uma razão para existir*.

4. Razão de Verdade ou de Existência?

Por isso, temos presente na *PND* a tese de não ser correto identificar condições que determinam um ente quanto à existência àquelas que determinam uma proposição quanto a ser verdadeira. Duas passagens em especial do texto de Kant ressaltam a importância da distinção entre *ratio veritatis* e *ratio existentiae*²⁶. A primeira delas ocorre na Proposição VIII da obra, onde a *PND* pretende fornecer a demonstração da validade do princípio de razão determinante, vulgo suficiente, para todos os seres que existem de forma contingente. No Escólio dessa Proposição, Kant explica a necessidade de distinguir entre as razões de verdade e de existência antes de demonstrar o princípio de razão determinante:

Antes de tudo, com efeito, distingo cuidadosamente entre razão de verdade e de existência, embora possa ter parecido que a universalidade do princípio de razão determinante, que vale no domínio das verdades, pudesse estender-se sobre a existência. Porque, se nada é verdadeiro sem uma razão determinante, isto é, se um predicado não pertence a um sujeito a menos que haja uma razão determinante, igualmente se seguiria não haver tampouco predicado de existência se não houvesse nenhuma razão determinante. Porém, concorda-se que não há necessidade de uma razão antecedentemente determinante para estabelecer a verdade: a identidade que existe entre o predicado e o sujeito é suficiente para o propósito²⁷. Mas, no caso das coisas existentes, é necessário buscar a razão antecedentemente determinante. Se não há tal razão, então o ser em questão existe de necessidade absoluta. Se a existência for contingente, então, como já demonstrei irrefutavelmente, a razão antecedentemente determinante não pode deixar de preceder a existência (*PND*, Ak. I, 396-397).

Outra passagem que enfatiza a diferença entre as razões de existência e de verdade ocorre no contexto da Proposição IX, na qual Kant busca resolver dificuldades que acoçam o princípio de razão determinante, vulgo suficiente:

Qualquer um que examine nossas várias alegações encontrará que distingue cuidadosamente a razão de verdade e razão de efetividade <*ratione actualitatis*>. Tudo o que está envolvido no primeiro caso é a posição de um predicado. Uma tal posição é efetuada por meio da identidade que existe entre os conceitos que estão contidos no sujeito, seja ele considerado de modo absoluto, ou em conexão com outras coisas, e o predicado; o predicado que já se agrega ao sujeito é meramente desvelado. No último caso, aqueles predicados que são postos como inerindo no sujeito são examinados com respeito à questão, não se sua existência é determinada, mas *de onde* <*non utrum, sed unde*> é determinado. Se nada está presente, à parte a posição absoluta da coisa ela mesma, que exclua o oposto, ela deve ser condenada a existir em si mesma e com absoluta necessidade. Mas, se é assumida existir contingentemente, então deve haver outras coisas presentes que, por determiná-la assim e não de outro modo, antecedentemente excluem o oposto de sua existência (*PND*, AA 01: 398.22-32).²⁸

Sobre a distinção entre razões de verdade e de existência, cabe observar, portanto, que o movimento geral da *PND* vai no sentido de reservar espaço à representação de

²⁶ Sobre a distinção entre razões de verdade e existência na *PND*, ver também: Louzado, 2003, pp. 01-35. É importante lembrar, nesse contexto, da influente *Monadologia* de Leibniz, cujo §33 distinguia verdades de razão de verdades de fato como segue: “Também há dois tipos de Verdades: as de Razão e as de Fato. As Verdades de Razão são necessárias, e seu oposto é impossível; e as de Fato são contingentes, e seu oposto, possível. Quando uma verdade é necessária pode encontrar-se-lhe a razão por meio da Análise, decompondo-a em ideias e verdades mais simples, até alcançar as primitivas”. (Leibniz, 2009, p. 31).

²⁷ No caso da razão idêntica, por exemplo: a noção do predicado não precede, nem sucede a noção do sujeito (*PND*, AA 01: 392.02).

²⁸ Em direção oposta, G. Sala interpreta essa passagem como indicadora de que Kant identifica denotarem o mesmo tipo de razão as chamadas *rationes antecedenter determinans, existentiae, essendi, cur* e *veritatis* (Sala, 1990, p. 43). De acordo com a interpretação assumida em nosso trabalho, todavia, é um erro afirmar que a chamada “razão de verdade” se deixa identificar com as demais razões mencionadas; como a continuação do texto buscará tornar claro, Kant contrapõe um certo tipo de razão de verdade com a razão de existência.

verdades que independem de razão de existência, tal como é o caso da existência de Deus. Uma vez que o critério para a verdade é a demonstração da identidade entre sujeito e predicado, o desafio que a *PND* precisa enfrentar é a apresentação de uma razão que permita identificar o ente necessário. Realizada tal identificação, fica demonstrada a existência do mesmo.

Acerca da relação entre o argumento da Proposição VII e a razão idêntica, podemos dizer o seguinte: a defesa da razão de verdade baseada sobre a identidade parece servir também para explicar como é possível explicar a existência de Deus apelando para “o que é real em toda possibilidade”. Por definição, tal prova não pode apelar para a razão de existência, ou para uma identificação do que explica de que maneira um sujeito vem a ser determinado quanto a sua existência: enquanto ente necessário, é infrutífero buscar encontrar uma razão que explique tal existência.

Vimos que ponto de partida do argumento são as possibilidades, ou melhor, aquilo que é real em toda possibilidade. A partir do exame do que está contido nessa noção, conclui-se que toda possibilidade está fundamentada na mesma; conclui-se, dessa maneira, que há uma razão (a consideração do que há de realidade em toda possibilidade) que permite concluir pela existência de um ente cuja noção é idêntica à existência.

Conclusão

De acordo com nossa interpretação, para demonstrar a existência de Deus a *PND* coloca um peso forte sobre a relação entre a noção da determinação completa do que é existente (atual) com a noção de um ente necessário. Além disso, outro aspecto que buscamos ressaltar foi uma tentativa de conciliar a tese de que todas as verdades são demonstradas por meio da identidade à representação de que a obra procura responder ao desafio do princípio de razão lançado por autores como Crusius.

De um lado, o princípio de razão encontra-se justificado na *PND* através da apresentação das condições necessárias para a existência de qualquer verdade, assim como de qualquer ente, por meio das RADs. Também aqui a noção de determinação completa desempenha um papel importante, uma vez que a mera identidade do ente contingente, por não conter o fundamento de todas as realidades, é suficiente para concluirmos pela existência de uma RAD que o determine quanto à existência.

Por outro lado, embora a *PND* afirme a existência do ente necessário, é preciso notar uma peculiaridade do argumento apresentado pela Proposição VII: a demonstração do ente necessário visa a mostrar como precisamos dele *para pensar os entes contingentes* (possíveis), de modo que é nos entes contingentes que é possível encontrar o ponto de apoio a partir do qual a existência do ente necessário pode ser demonstrada. Dito de outro modo: a demonstração da existência do ente necessário é pensada aqui em relação com o que é contingente, pois somente aquilo que é contingente pode servir de ponto de partida para demonstrar o necessário.

A tal linha de raciocínio deve ser colocada a seguinte questão: por que é este o ponto de partida para a demonstração da existência do ente necessário? Em outros termos: por que a mera identidade da noção de ente necessário não constitui via de acesso adequada, segundo a *PND*, à noção de Deus? Para finalizar, queremos sugerir que um ponto de apoio para a recusa de argumentos que partam da própria noção de ente necessário pode ser encontrado nos motivos que levam a Proposição VI da *PND* a

recusar o “argumento cartesiano”, caracterizado como um argumento no qual a noção de ente necessário já é determinada quanto à existência²⁹.

A respeito de tal argumento, a *PND* diz que nada garante que a existência desse ente não seja uma existência apenas em ideias, não em realidade³⁰. Talvez seja possível compreender Kant como ponderando aqui que, caso o argumento parta da própria noção de ente necessário, a existência de tal ente não seria demonstrada, mas já seria suposta como válida previamente a qualquer demonstração. Kant parece estar entrevedendo que essa estratégia argumentativa caracterizaria a prova como supondo aquilo que quer demonstrar, algo que invalidaria, de partida, sua força probatória.

Restam, contudo, muitas dúvidas acerca da conciliação dessa ponderação: se toda verdade encontra sua justificação no princípio de identidade (como afirma a Seção I da *PND*), como é possível recusar a validade de um argumento que parte da noção de ente necessário para demonstrar sua existência? Se Kant rejeitava a validade do argumento ontológico cartesiano, como podia sustentar que toda verdade repousa sobre o princípio de identidade? Por que sustentar a necessidade do reconhecimento de uma razão irreduzível àquela vigente no domínio das verdades, mas dizer, simultaneamente, que a existência do ser necessário se deixa apresentar segundo o princípio de identidade?

Por esses motivos, parece adequado dizer que a *PND* se encontrava organizada segundo princípios dificilmente conciliáveis – razão pela qual vieram a ser revisados por seu próprio autor. Contudo, embora – e talvez justamente por isso – sobre fundamentos claudicantes, esse texto e sua correta compreensão consistem em um documento importante acerca do desenvolvimento do pensamento kantiano, das dúvidas que o levaram a recusar a metafísica racionalista de sua época e do caminho que ele trilhou até a *Crítica da Razão Pura*.

Bibliografia

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: Hemmerde, 1763.

CRUSIUS, Christian August. *De Usu et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis*. Lipsiae: Langenhemius, 1743.

HONNEFELDER, Ludger. *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg: Meiner, 1990.

KANT, Immanuel. *Nova Explicação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*, in: *Textos pré-críticos*. (trad. A. Reis e J. de Andrade). Porto: Rés-Editora, 1983.

KANT, Immanuel. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Philosophical essays*. (ed. e trad. R. Ariew e D. Garber). Hackett: Indianapolis, 1989.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A Monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009.

²⁹ Trata-se, aqui, do argumento (comumente conhecido como “ontológico”) apresentado por Descartes em sua Quinta Meditação das *Meditações*.

³⁰ “Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur”. *PND*, AA 01: 394.30-32.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de Metafísica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the human standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant e o poder de julgar*. Trad. João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas, SP: Unicamp, 2019.
- LOUZADO, Gerson. 'Non est' não é 'est non': *phaenomenon e noumenon* na *Crítica da Razão Pura*. Tese de doutorado. UFRGS, 2003.
- SALA, Giovanni. *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin: De Gruyter, 1990.
- SALLO, Denis de (ed.) "Démonstration touchant le mouvement de la lumière trouvé par M. Roemer de l'Académie des sciences". *Journal des Sçavans*, Vol. 1 (1676), pp. 233-6.
- SALTIÉL, Eduardo Ruttke von. A Nova Dilucidatio de Kant e o debate entre Wolff e Crusius. *Thaumazein* (Santa Maria), v. 9, p. 35-53, 2017.
- STANG, Nicholas. *Kant's Modal Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- WOLFF, Christian. *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractada, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Francofurti & Lipsiae: Renger, 1730.
- WOLFF, Christian. *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractada ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Francofurti & Lipsiae: Renger, 1732.

Aparições de uma Boa Vontade¹

Apparitions of a Good Will

Carlos Eduardo Moreno Pires²

Colégio Estadual Barão de Santa Maria Madalena (Rio de Janeiro, Brasil)

Resumo

Neste artigo, proponho como objetivo último o exame dos parágrafos 9 a 12 da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a partir da perspectiva de uma linha de raciocínio que podemos depreender da parte final do parágrafo 8. Pretendo mostrar que, nesse contexto da *Fundamentação*, Kant levanta uma discussão sobre graus de dificuldade e de facilidade relativos à aplicação da distinção conceitual entre ações por dever e ações que estão apenas externamente em conformidade com o dever, graus esses que variam de acordo com o que deparamos quando, em determinadas situações, buscamos de uma maneira ou outra notar possíveis aparições de uma boa vontade.

Palavras-chave: dever; inclinações; aparição; boa vontade.

Abstract

In this article, I propose as an ultimate objective the examination of paragraphs 9 to 12 of the first section of the *Groundwork of Metaphysics of Morals*, from the perspective of a line of reasoning that we can infer from the final part of paragraph 8. I intend to show that, in this context of the *Groundwork*, Kant raises a discussion about degrees of difficulty and ease related to the application of the conceptual distinction between actions from duty and actions that are only externally in conformity with duty, degrees that vary according to the that we encounter when, in certain situations, we seek in one way or another to note possible appearances of goodwill.

Keywords: duty; inclinations; apparition; good will.

¹ Este artigo é uma espécie de recorte da primeira parte de minha tese de doutorado.

² E-mail: edu.filosofia@hotmail.com

I

Na sequência ao parágrafo 8, da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*,³ apresento os contornos mais gerais de uma linha de raciocínio que encontramos em sua parte final. Linha essa que aqui proponho que tomemos por base, com o objetivo último de explorarmos as passagens correspondentes aos parágrafos 9 a 12 (GMS, AA 04: 397-99; 115-25) dessa seção.

Mas, para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem qualquer intenção ulterior, tal como já se encontra no *são* entendimento natural e que não precisa tanto ser ensinado quanto, antes pelo contrário, esclarecido, conceito este que está sempre por cima na estimativa [de todo o valor positivo] de nossas ações e constitui a condição de todo o restante, vamos tomar para exame o conceito do *dever*, que contém o de uma boa vontade, muito embora [o conceito de uma boa vontade que está] sob certas restrições e obstáculos subjetivos, os quais, porém, longe de [ocultá-la e torná-la] irreconhecível, antes, pelo contrário, fazem com que se destaque por contraste e se mostre numa luz tanto mais clara (GMS, AA 04: 397; 115).

Como sabemos, essas “restrições e obstáculos subjetivos” a que Kant se refere são os impulsos sensíveis em geral. São os desejos, as inclinações e as paixões que, com a nossa concessão, apresentam-se como obstáculos internos ao agir moral. Donde, para uma vontade, como a humana, que tem tendência natural para fazer exceções às leis morais, em benefício da satisfação de desejos e inclinações (GMS, AA 04: 405; 145), é dever agir em estrita conformidade com o que essas leis determinam incondicionalmente como bom é dever.

Paradoxalmente, os mesmos desejos e inclinações que podem vir a ser obstáculos internos à execução da ação moral exigida, do ponto de vista de “um espectador imparcial e racional” (GMS, AA 04: 393; 103), são, contudo, favoráveis à boa vontade. Em linguagem metafórica, Kant diz que eles podem fazer com que a boa vontade do agente “se destaque por contraste e se *mostre* numa luz tanto mais clara (GMS, AA 04: 397; 115; grifo nosso)” – por exemplo, em luz mais clara do que a de uma boa vontade que, para cumprir o dever, simplesmente não tem de superar obstáculo subjetivo algum.

Também paradoxalmente, os mesmos desejos e inclinações que, da perspectiva do agente, são favoráveis à ação moral porque podem facilitar a obra de uma boa vontade, do ponto de vista do espectador, tendem a ser *obstáculos à manifestação da vontade*. Desse modo, podemos dizer que os desejos e as inclinações que são favoráveis à execução da ação moral exigida, tendem, todavia, a *ofuscar a luz própria de uma boa vontade*, ocultando-a e tornando-a irreconhecível *aos olhos de terceiros*.

Isso posto, a meu ver, exceção feita a um dos cenários do dever de honestidade, o qual é dedicado a um certo comerciante, em todos os outros cenários de ações dos parágrafos 9 a 12, Kant apresenta e discute esses paradoxos que podemos depreender da parte final do parágrafo 8. Como pretendo mostrar, Kant está especialmente interessado em abordar o *ponto de vista do espectador*, quando este, deparando ações que estão já externamente em conformidade ao dever, busca observar no fenômeno possíveis *aparições de uma boa vontade*. Afinal de contas, como Kant afirma no parágrafo 8, não é outra coisa senão o conceito de uma boa vontade sujeita a “certas restrições e obstáculos subjetivos”, o “que está sempre por cima na estimativa [de todo o valor positivo] de nossas ações” morais em geral (GMS, AA 04: 397; 115).

³ Referências a obras de Kant serão feitas de acordo com a edição da *Academia*. Serão citadas também as páginas das edições em português.

II

A princípio, o termo “aparição” não é adequado a uma boa vontade, porque, dentre outras coisas, pode designar a manifestação de algo quimérico. E, como sabemos, embora não fosse o lugar para isto, já na primeira seção da *Fundamentação*, Kant apresenta e rejeita como infundadas as suspeitas de que, em última análise, uma boa vontade não passe de um mero produto de uma “fantasia delirante” (GMS, AA 04: 394; 107).

Donde a minha preocupação em esclarecer desde o início que o que apresento aqui possui elementos de algumas das mais consagradas interpretações dos parágrafos 9 a 12 da primeira seção da *Fundamentação*.

Como não poderia ser diferente, quanto à interpretação de Herbert J. Paton, considero essencial a sua conhecida observação relativa às passagens correspondentes a esses parágrafos. Kant *isola* do motivo do dever as inclinações favoráveis à ação moral, e, em algumas situações, apresenta-o em franca oposição a certos impulsos sensíveis, mas não porque essas sejam as condições da bondade de uma vontade sob condições humanas, e sim, porque, somente dessa maneira, podemos estar mais seguros quanto à causa determinante da ação moral (Paton, 1971, p. 46-7).

Da interpretação de Barbara Herman, retenho esta chave de leitura, para os casos dos deveres de autopreservação, beneficência e de assegurar a própria felicidade, a saber, em cada um desses casos, Kant considera um *indivíduo singular* em duas situações díspares entre si:

We can see this structure of argument again in Kant’s discussion of the indirect duty we have to promote our happiness. He begins with the observation that the motive for most of the actions that conform to this duty is the ordinary desire to be happy (“the universal inclination towards happiness”). Such actions, plainly, have no moral worth. As with the sympathy and self-preservation examples, the argument looks at the actions of a particular man (in this case someone suffering from gout), whose altered circumstances direct an inclination that ordinarily conforms to duty away from it (Herman, 1981, p. 80-1).

Penso que essa chave de leitura seja importante porque, naquelas passagens, entendo que Kant estava particularmente preocupado em ilustrar o *contraste* ao qual ele havia feito referência no final do parágrafo 8. Mais precisamente, preocupado em considerar, em cada um daqueles três casos mencionados, um indivíduo singular em dois cenários de ações distintos entre si, para que, uma vez justapostos, o contraste entre os respectivos pares de cenários pudesse fazer com que a presumível boa vontade desses agentes se destacasse e *aparecesse*, aos olhos de terceiros, em luz mais clara.

Eis por que, com relação à interpretação de Allen W. Wood, considero também igualmente importante a observação de que, nos cenários de ações dos parágrafos 9 a 12, o principal interesse de Kant não é a mera distinção filosófica entre os conceitos de ações feitas por dever e ações que estão somente externamente com conformidade com ele. Com efeito, muito embora tenha precedência lógica sobre os exemplos ali apresentados, para Wood, o que realmente interessa a Kant é a *aplicação* em nossos juízos morais particulares dessa distinção conceitual em certos casos de ações moralmente exigidas:

‘This distinction,’ I suggest, turns out to be a distinction not between motives or actions but between two different reactions we (in applying common rational moral cognition) may have to dutiful actions or two different attitudes we may take toward the agent. The difference in our reactions of course presupposes a difference in the actions, but it is the former difference rather than the latter which most interests Kant (Wood, 1999, p. 31).

Assim como Wood, penso que Kant esteja, de fato, especialmente interessado em mostrar como *reagiríamos* diante de situações tais como aquelas descritas nos cenários de ações apresentados nos parágrafos 9 a 12. No entanto, discordo de que o interesse refletido de Kant seja o de evidenciar as reações de *aprovação* e *estima moral*, tal como Wood (1999, p. 30-2) sustenta, na medida em que, como veremos no fim deste artigo, essas reações têm por implicação uma problemática noção de *gradação de valor moral*.

III

No que se refere às interpretações mais consagradas desses parágrafos da primeira seção da *Fundamentação*, gostaria ainda de tecer um breve comentário à leitura que Henry E. Allison faz desta passagem do parágrafo 9:

Também deixo de lado as ações que são efetivamente conformes ao dever, mas para as quais os homens não têm imediatamente qualquer inclinação, mas, no entanto, as executam porque são impelidos a isso por uma outra inclinação. Pois é fácil distinguir aí se a ação conforme ao dever ocorreu *por dever* ou por intenção egoísta. Muito mais difícil é notar essa diferença quando a ação é conforme ao dever e o sujeito tem, além disso, uma inclinação imediata para ela (GMS, AA 04: 397; 116-17).

Segundo Allison (2011, p. 89), o que está em questão nessa intrigante passagem, e que será abordado nos cenários de ações apresentados na sequência do texto, não é, como afirma Marcia Baron,⁴ o argumento de que tende a ser mais fácil distinguir o *conceito* de uma ação feita por causa do dever do conceito de uma ação em conformidade com ele, porém, feita por intenção egoísta, do que distingui-lo do conceito de uma ação também externamente em conformidade ao dever, mas motivada por uma inclinação que conduz imediatamente o agente a ação. Tampouco é uma discussão referente à facilidade ou dificuldade de identificar o verdadeiro *motivo* da ação, que é o que defende Paton (1971, p. 46-50). Contrapondo-se a essas duas alternativas de interpretação, Allison sustenta que aquelas considerações sobre a facilidade ou a dificuldade de distinguir são, ao invés disso, relativas a uma questão de natureza *axiológica*, mais precisamente, relativas à distinção do valor moral das ações:

I believe that the solution to both puzzles requires the recognition that Kant misstates his true position. In the case of the first puzzle, this misstatement is fairly blatant. Rather than asserting that it is more difficult to determine whether an action is from duty or self-interest when there is also an immediate inclination for the same course of action, Kant should have said that under this condition it is more difficult to determine the moral worth of the action. This is because actions motivated by an immediate inclination share a common feature with those from duty, namely, they are undertaken for their own sake rather than, as in the case of the prudent shopkeeper, for the sake of some extrinsic end. Moreover, the solution to the second puzzle follows from that of the first; for this indicates that rather than being a matter of the relative ease or difficulty in determining an agent's motivation. Kant is making an axiological point regarding the comparative difficulty of distinguishing the moral value of actions performed from a sense of duty from those motivated by an inclination such as love or sympathetic feeling (Allison, 2011, p. 89).

Não há dúvidas de que Allison esteja correto em sublinhar nesses parágrafos uma discussão referente ao porquê de somente ações feitas por causa do dever possuírem valor moral. Entretanto, discordo dele quanto à possibilidade de essa ser a questão

⁴ "I take Kant's "much harder to notice this difference" to concern comparative difficulties in *differentiating concepts*, not in *discerning motives*. The claim is that acting from duty is easier to differentiate from acting from self-interest than from an action to which one has an immediate inclination (Baron, 2006, p. 76)."

primeira dos parágrafos 9 a 12, na medida em que, em sintonia com a interpretação de Paton, creio que essa questão seja o *problema do reconhecimento do verdadeiro motivo da ação*, e isso, é importante frisar, mesmo estando ciente do ceticismo de Kant a esse respeito:

De fato, é absolutamente impossível estabelecer com plena certeza pela experiência um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, tenha assentado unicamente em razões morais e sobre a representação que cada um se faz de seu dever. Pois, na verdade, ocorre às vezes que, por mais severo que seja o autoexame, não encontramos absolutamente nada, além da razão moral do dever, que pudesse ter sido suficientemente forte para mover-nos a esta ou àquela boa ação e tão grande sacrifício; mas daí não se pode de modo algum inferir com segurança que absolutamente nenhuma impulsão secreta do amor-de-si tenha sido na realidade, sob a mera simulação daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade; pois não é à toa que gostamos de nos lisonjear atribuindo-nos falsamente um motivo mais nobre; mas, de fato, jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas, porque, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê (GMS, AA 04: 407; 163).

Diferentemente de Allison (2011, p. 89), não considero que esse ceticismo de Kant possa inviabilizar a leitura que faço dos supracitados parágrafos 9 a 12 da primeira seção da *Fundamentação*. Ao contrário, é por estar a par desse ceticismo que, seguindo a linha de raciocínio que depreendemos do final do parágrafo 8, tenho a preocupação de propor que investiguemos as passagens correspondentes àqueles parágrafos, mas não da perspectiva de que seja possível ter acesso *imediato* à verdadeira causa determinante da ação. Em lugar disso, o que proponho aqui é que as investiguemos tentando trazer à tona *sinais fenomênicos* que, de maneira *mediata*, permitem-nos discernir as intenções, as quais são os “princípios íntimos” das ações, princípios esses “que a gente não vê”, *pele menos não diretamente*.

Gostaria de frisar que defendo essa forma de leitura mesmo sabendo que é com os cenários de ações dos parágrafos 9 a 12 que Kant introduz a discussão a respeito do valor moral das ações. Discussão que, convenhamos, traz água para o moinho de interpretações como a de Allison (2011, p. 89-90), na exata medida em que sustentam a tese de que o que aqueles cenários são destinados a ilustrar é, como vimos, nada menos que o seguinte *ponto axiológico*: é mais difícil justificar o porquê de somente o motivo do dever ser capaz de produzir ações dotadas de valor moral quando se tem em linha de conta inclinações que, por si mesmas, levam imediatamente o agente à execução da ação, do que comparando o motivo do dever com intenções egoístas de um modo geral.

Com efeito, não é tarefa das mais fáceis mostrar que, por exemplo, uma inclinação para a filantropia, “por mais amável que seja,” não é capaz de, por si só, produzir ações beneficentes dotadas de valor moral (GMS, AA 04: 398; 119). E não somente tendo como interlocutores filósofos da Escola do Senso Moral, tais como Hutcheson, Butler e Hume, como Allison (2011, p. 90) admite, mas também, em um certo sentido, mesmo o bom senso comum, que é a audiência para a qual Kant dedica a primeira seção da *Fundamentação*.

De todo modo, o fato é que a discussão sobre o valor moral das ações é introduzida com os cenários de ações os parágrafos 9 a 12, ganha profundidade nos parágrafos 14 e 15 (GMS, AA 04: 400-01; 125-29), com Kant lançando mão de uma terminologia técnica para elucidá-la, e tem o seu ponto alto no parágrafo 16:

Não está, pois, o valor moral da ação no efeito que dela se aguarda; logo, tampouco em qualquer princípio da ação que precise tomar seu motivo do efeito que é aguardado. Pois todos esses efeitos (o estado aprazível em que nos encontramos e até mesmo a promoção da felicidade alheia) também poderiam

ser produzidos por outras causas, não seria preciso, pois, da vontade de um ser racional, na qual, não obstante, e na qual apenas, pode ser encontrado o bem supremo e incondicional. Por isso, nada senão a *representação da lei* em si mesma – *que por certo só tem lugar no ser racional* na medida em que ela a representação da lei, mas não o efeito esperado, é a razão determinante da vontade – pode constituir o bem tão excelente a que chamamos moral, o qual já está presente na pessoa mesma que age segundo a representação dessa lei, mas não se deve esperar que provenha primeiro de tudo do efeito (GMS, AA 04: 401; 129-31).

IV

Se Kant, na primeira seção da *Fundamentação*, coloca para si a tarefa de submeter a análise o conhecimento moral comum, logo ele tem de dizer algo sobre o que significa agir por dever e o que faz do dever o motivo unicamente capaz de nos conduzir à execução de ações conformes ao dever dotadas de valor moral. Assim, lemos no final do parágrafo 15 que, para que a ação seja efetivamente por dever e que, portanto, seja digna de valor moral, temos de

(...) pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, [de forma que nada reste] para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a *lei* e, subjetivamente, o *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações (GMS, AA 04: 400-01; 129).

Ainda no parágrafo 15, encontramos uma justificativa de Kant para essa sua recusa em conceder às inclinações, até mesmo àquelas que conduzem imediatamente o agente à execução da ação moral exigida, o direito de serem fontes de valor moral: diferentemente do motivo do dever, elas, as inclinações, não são um produto da “*atividade de uma vontade*” (GMS, AA 04: 400; 127; grifo nosso). Com efeito, já a partir do referido parágrafo, como Paul Guyer chama a atenção, podemos depreender o argumento de Kant, segundo o qual valor moral é algo que

(...) can be ascribed only to products of agents' activity, and that what *principles agents adopt*, not what *inclinations agents have*, are an expression of their activity. Inclinations are products of nature, but our formulation of and adherence to principles can be products of freedom and that is the proper locus for purely moral evaluation (Guyer, 1993, p. 344-45).

Além disso, também tem de ser igualmente possível encontrar, na primeira seção da *Fundamentação*, algo concernente ao que costumamos levar em conta da *experiência* todas as vezes que, visando discernir o princípio adotado pelo agente, *aplicamos* em nossos juízos morais particulares a distinção entre os conceitos de ações feitas por causa do dever e ações que estão somente externamente em conformidade com ele. Ainda que, como Kant nos informa no Prefácio, a *Fundamentação* “esteja inteiramente expurgada de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia (GMS, AA 04: 389; 71)”.

Como quer que seja, creio que isso tem de ser possível, apesar de aquele ceticismo quanto à possibilidade do conhecimento imediato da verdadeira causa determinante da ação ter vindo à tona com a segunda seção da *Fundamentação* (GMS, AA 04: 406-7; 161-63). O que pode passar a impressão equivocada de que Kant tenha concebido esse ceticismo como sendo uma prerrogativa exclusiva de um especialista no assunto, ou seja, do filósofo moral, que é para quem ele escreve a segunda seção.

Embora as raízes desse ceticismo estejam já no solo do bom senso comum, fato é que não tomamos a irremediável inescrutabilidade dos fatores determinantes da

vontade como uma espécie de álibi para deixarmos de agir moralmente. Tampouco como pretexto para não submetermos a julgamento moral a intenção de uma terceira pessoa. Na verdade, com relação a esse último ponto, em específico, Kant parte do princípio de que é até com bastante convicção que julgamos determinadas ações de terceiros como não sendo dignas de terem sido praticadas pelo motivo do dever.

V

A fim de circunscrever as circunstâncias no mundo que instigam o nosso interesse em saber se as ações que nelas ocorrem foram feitas por dever, e, assim, por boa vontade, Kant anuncia que deixará de lado aquelas que apresentam

(...) ações que já são reconhecidas como contrárias ao dever, muito embora [essas ações] possam ser úteis para este ou aquele intuito; pois, nelas não se coloca sequer a questão se podem [ter ocorrido] *por dever*, visto que chegam mesmo a estar em conflito com ele (GMS, AA 04: 397: 115).

Mas quem, afinal de contas, reconhece essas ações como objetivamente contrárias ao dever? Uma hipótese, cuja plausibilidade é defendida por Baron (2006, p. 73) e Allison (2011, p. 88), é a de que essas ações são reconhecidas pelo *próprio* sujeito da ação. Ora, se as previsíveis consequências da ação *já* são reconhecidas pelo agente como sendo contrárias ao dever e, sabendo disso, ele dá início ao curso de ação, então não restam dúvidas de que Kant está correto em despachá-la de antemão, a não ser que seja razoável sustentar que, ainda assim, ações como essa possam ter como causa o motivo do dever.

Uma outra hipótese é a de que as ações objetivamente contrárias ao dever não são o resultado de uma má intenção, como na hipótese anterior, mas fruto de um *erro* no juízo sobre o que objetivamente teria sido a coisa certa a se fazer. E mesmo assim é de maneira coerente que Kant as despacha sem se dar ao trabalho de oferecer maiores explicações ao leitor. Pois, tudo se passa como se Kant não admitisse erro em matéria moral, já que, para ele, cada um de nós, inclusive o “inexperiente com respeito ao curso do mundo” (GMS, AA 04: 403; 139), sabe muito bem o que “tem de fazer para ser honesto e bom, e até mesmo para ser sábio e virtuoso (GMS, AA 04: 404; 141).”

Ora, se realmente sabemos, em “todos os casos” que se apresentem, “distinguir o que é bom, o que é mau, conforme ao dever ou a ele contrário” (GMS, AA 04: 404; 141), e se Kant é intolerante com erros em matéria moral, são, sem dúvida, questões pertinentes. Até porque, pontualmente, como Allison já notara (1990, p. 265n4), Kant admite que “por vezes” podemos nos equivocar “no juízo objetivo sobre se algo é ou não dever”, mesmo imbuídos da melhor das intenções possíveis (MS, AA 06: 401; 212).

De todo modo, ainda que aceitemos, para efeitos de argumentação, que Kant tende a ser tolerante com erro no juízo sobre o que objetivamente venha a ser o dever, em última instância, não é sem razão que ele desconsidera as ações que estão objetiva e externamente em conflito com o dever. Pois, tecnicamente, argumentam Wood e Dieter Schönecker,

(...) ações por dever têm de ser determinadas subjetivamente pelo respeito à lei moral, mas objetivamente têm de ser determinadas pela própria lei; uma ação por dever tem dois componentes e não é possível reduzi-la simplesmente a um componente subjetivo (Schönecker; Wood, 2014, p. 62).

Como podemos notar, é de maneira incontornável que Wood e Schönecker põem um ponto final na controversa discussão com a qual tem início o parágrafo 9 da primeira seção da *Fundamentação*. Sendo assim, gostaria de acrescentar o seguinte:

quando anuncia que deixará de lado ações que são objetivamente contrárias ao dever, assegurando-nos de que nesses casos “não se coloca sequer a questão se [essas ações] podem [ter ocorrido] *por dever*” (GMS, AA 04: 397; 155), penso que, além da questão técnica que fora muito bem observada pelos intérpretes, Kant estava pretendendo fazer jus ao que ele considera ser uma crença do homem comum acerca da *inferência do interior* de determinada coisa ou objeto *a partir de seu exterior*. Crença que, em essência, encontra-se registrada nesta passagem da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*:

Se um relógio tem uma bela caixa, disso não se pode julgar com segurança (disse um famoso relojoeiro) que também o interior seja bom; mas se a caixa está mal trabalhada, então se pode concluir com bastante certeza que também o interior não vale muita coisa; pois o artista não porá em descrédito uma obra em que trabalhou tão aplicadamente e tão bem, descuidando de seu aspecto exterior, que é o que menos trabalho custa (Anth, AA 07: 295-6; 181).

VI

Tentando equalizar o que acabamos de ler com a crença que, no meu modo de ver, é trazida à baila com o parágrafo 9, podemos dizer que, segundo Kant, das consequências moralmente más de uma ação, inferimos uma intenção também moralmente má, na exata medida em que temos tendência para conceber o *conflito externo como sendo um signo sensível de um conflito interno com o dever*.⁵ Mas nem de longe é com a mesma convicção que inferimos uma boa intenção a partir de consequências moralmente boas. Pois, numa palavra, em si e por si mesmas, *essas consequências não indicam uma boa vontade* como causa dessas ações.

Antes, pelo contrário, há sempre o receio de que, no final das contas, como lemos no parágrafo 16, consequências moralmente boas, por exemplo, “a promoção da felicidade alheia”, não passem de meros “efeitos (...) produzidos por outras causas” que não por uma boa vontade (GMS, AA 04: 401; 129). Receio esse que, segundo Kant, tende a ser *facilmente* confirmado por situações como estas, que dizem respeito a um certo “*Kaufmann*”:

Por exemplo, é certamente conforme ao dever que o dono de uma loja (*Krämer*) não cobre de um comprador inexperiente um preço exagerado e, onde há muito comércio, o comerciante prudente (*kluge Kaufmann*) tampouco faz isso, mas observa um preço fixo [geral] para todos, de tal sorte que uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro. Todos, portanto, se veem servidos *com honestidade*; todavia, isso nem de longe é suficiente para acreditar que, só por isso, o comerciante (*Kaufmann*) tenha procedido por dever e princípios da honestidade; seu proveito exigia-o; mas não se pode supor aqui que ele tivesse, além disso, uma inclinação imediata para os compradores, de tal maneira que, por assim dizer por amor, não privilegiava ninguém no preço em comparação com os demais. Portanto, a ação não acontecera nem por dever, nem por inclinação imediata, mas visando o [interesse] próprio (GMS, AA 04: 397; 117).

No caso em tela, ou seja, o caso do dever de honestidade, temos, como nos demais, dois cenários de ações. Mas aqui, em particular, podemos notar dois indivíduos: um *Krämer* e um *Kaufmann*. Dito isso, por que Kant sustenta que, embora externamente

⁵ Apesar de inicialmente ter defendido uma outra forma de leitura do início do parágrafo 9, faço questão de registrar que, após uma série de discussões, não pude deixar de assentir com as observações feitas pelo professor Julio Esteves, no sentido de ressaltar que, àquela altura da primeira seção da *Fundamentação*, Kant havia deixado subentendida uma importante crença presente no bom senso comum no que se refere à inferência das intenções das ações que estão externamente em conflito com o dever.

conforme ao dever, é “fácil” observar que a ação deste último comerciante “não acontecera nem por dever, nem por inclinação imediata, mas visando o [interesse] próprio”?

A resposta a essa pergunta não pode ser a de que, dado o acesso *imediato* ao motivo da ação, é possível saber, com toda a certeza, que a ação fora feita por intenção egoísta. A resposta também não pode estar fundada numa suposta crença de que, de modo geral, a experiência nos mostra que é fácil saber se ações conformes ao dever foram o fruto de uma intenção egoísta, mesmo que não tenhamos acesso imediato ao princípio dessas ações.

Para Kant, a questão não é que, *em geral*, é fácil observar se uma ação externamente conforme ao dever fora feita por intenção egoísta, e sim, que, diante de situações *específicas*, como aquela do *Kaufmann*, normalmente não temos grandes dificuldades para discernir a causa determinante da ação. Assim, a pergunta que temos de fazer é a seguinte: o que há de tão específico em seu cenário de ação, a ponto de, não obstante os seus clientes serem “servidos *com honestidade* (...), isso nem de longe [ser] suficiente para acreditar que, só por isso,” esse “comerciante tenha procedido por dever e princípios da honestidade” (GMS, AA 04: 397; 117)?

Antes de qualquer coisa, é importante delinear uma divisória entre um *Kaufmann* e um *Krämer*.⁶ Dono de uma mercearia, o *Krämer* é aquele típico pequeno comerciante que, em razão do contato quase que diário com os seus fregueses, acaba nutrido, nas palavras do próprio Kant, certo “amor” por eles. E o *Kaufmann* é o dono de um comércio maior, cuja dinâmica torna muito pouco provável o surgimento de “uma inclinação imediata para os compradores” (GMS, AA 04: 397; 117).

Com base na situação descrita por Kant, assim como o *Krämer*, o *Kaufmann* também adota uma política de honestidade, “de tal sorte que”, como é dito, “uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro (GMS, AA 04: 397; 117).” Muito embora isso possa ser considerado como não sendo nada além de uma simples observação parentética, ao “não [cobrar] de um comprador inexperiente um preço exagerado” (GMS, AA 04: 397; 117), especialmente de uma *criança*, exibindo, assim, um comportamento semelhante ao de um *Krämer*, que, entre outras coisas, é geralmente conhecido por zelar pelas crianças que frequentam o seu comércio, para Kant, esse comportamento, em particular, é justamente o que indica que, no fundo, esse *Kaufmann* não passa de um mero “comerciante prudente”, que não age por inclinação imediata e menos ainda por boa vontade, e sim com a intenção de ser percebido pelos clientes como uma pessoa honesta.

Como atualmente quase não vemos aquelas típicas pequenas mercearias de bairro, sobretudo em regiões centrais de grandes cidades, é natural que não fique tão evidente o que Kant diz sobre a diferença empiricamente constatável entre o zelo do dono de uma venda e a prudência do dono de um comércio de maior porte quando estão atendendo um comprador inexperiente, especialmente uma criança. Contudo, pelo que o texto sugere, essa diferença não era tão difícil de ser observada por Kant e seus contemporâneos, que, por terem familiaridade com donos de pequenos comércios, sabiam, com certa segurança e por efeito de contraste, identificar sinais de *artificialidade* em comportamentos tais como aquele do *Kaufmann*.

VII

⁶ Agradeço ao professor Julio Esteves pelas importantes observações acerca do que vem a ser um *Krämer* e um *Kaufmann*.

Além da questão do que seja exatamente um *Krämer* e também um *Kaufmann*, e, ademais, de elementos históricos que podem dar outra dimensão para os cenários de ações do caso do dever de honestidade – afinal, não podemos nos esquecer que, como filho de seu tempo, ali Kant utiliza-se de exemplos bastante intuitivos para o leitor de sua época – há também um princípio que apoia o argumento de que, diante de situações análogas àquela do *Kaufmann*, tende a ser relativamente “fácil distinguir (...) se a ação conforme ao dever [ocorrerá] *por dever* ou por intenção egoísta (GMS, AA 04: 397; 117).”

Com efeito, com base na crença que é trazida à baila com o parágrafo 9, cuja essência está registrada naquela passagem da *Antropologia*, esse princípio, o qual é de fundamental importância para a compreensão dos arranjos dos cenários de ações dos parágrafos 9 a 12 como um todo, pode ser colocado da seguinte maneira: nós não costumamos ter maiores dificuldades para julgar se uma ação externamente em conformidade com o dever *não* fora feita por boa vontade, e sim, em lugar disso, para, de maneira *assertiva*, julgar se ela cai sob o conceito de ação por dever, e, desse modo, se ela fora *feita* por boa vontade.

O que estou tentando dizer é que, para Kant, além de céticos quanto à possibilidade do acesso imediato à causa determinante da ação, *temos também um certo ceticismo com relação à bondade de seres imperfeitamente racionais*, como nós, *seres humanos*. Na *Fundamentação*, vemos Kant fazer menção a essa desconfiança nesta passagem da segunda seção. Contudo, como no caso anterior, isto não deve ser entendido como prerrogativa exclusiva de um filósofo moral:

(...) a questão como é possível o imperativo da *moralidade* é, sem dúvida, a única que precisa de solução, visto que ele não é de modo algum hipotético e, por conseguinte, a necessidade objetivamente representada não pode se apoiar em qualquer pressuposto, como nos imperativos hipotéticos. Só que não se deve jamais perder de vista aqui que não é possível decidir *por qualquer exemplo*, por conseguinte, empiricamente, se haveria de todo em algum lugar um imperativo qualquer desse gênero, *mas é de se recear que todos os que parecem categóricos, sejam, sim, ocultamente hipotéticos*. Por exemplo, quando se diz: não debes fazer promessas enganosas, e supomos que a necessidade dessa omissão não é, digamos, um simples conselho dado para evitar um outro mal qualquer, de tal sorte que isso significaria, digamos: não debes fazer promessas mentirosas para não perderes o crédito se isso vier a se revelar; mas, ao contrário, supomos que uma ação dessa espécie tem de ser considerada por si mesma como má, portanto, que o imperativo da proibição é categórico, nem por isso, no entanto, podemos comprovar com certeza através de um exemplo que a vontade é determinada aí tão somente pela lei, sem outra mola propulsora, muito embora assim pareça; pois é sempre possível que o medo de se envergonhar, quiçá também um obscuro receio de outros perigos, tenham uma secreta influência sobre a vontade. Quem pode provar pela experiência a inexistência de uma causa, visto que esta nada mais ensina senão que não percebemos aquela? Neste caso, porém, o que se chama de imperativo moral, que aparece enquanto tal como categórico e incondicional, seria de fato apenas um preceito pragmático, que chama nossa atenção para o que é vantajoso para nós e nos ensina tão somente a não perdê-lo de vista (GMS, AA 04: 419; 207-09; grifo acrescido nosso).

Que, segundo Kant, a nossa grande dificuldade consista em tentar certificar que a ação externamente conforme ao dever fora resultado de um imperativo categórico, para utilizarmos os termos da passagem, e não o contrário, ou seja, o fruto de um imperativo hipotético qualquer, fica claro não somente a partir dos cenários de ações dos parágrafos 9 a 12, como veremos na sequência, mas também já a partir do parágrafo de abertura da primeira seção da *Fundamentação*:

Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão somente uma *boa vontade*. Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam

chamar, outrossim, os *talentos* da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*. Com os dons da fortuna dá-se o mesmo. Poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome da *felicidade*, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, sobre todo o princípio de agir, tornando-os assim conformes a fins universais; para não mencionar o fato de que um espectador imparcial e racional jamais pode se comprazer sequer com a vista da prosperidade ininterrupta de um ser a quem não adorna traço algum de uma vontade boa e pura e, assim, que a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz (GMS, AA 04: 393; 101-3).

Nesse parágrafo, como vimos, Kant faz questão de deixar registrado que o mero fato de alguém não ostentar “traço algum de uma vontade boa e pura”, já é suficiente para um “espectador imparcial e racional” não “se comprazer” com a sua “prosperidade ininterrupta”, uma vez que é uma boa vontade o que tem de “constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz. Embora não tenha explorado ali esta perspectiva, podemos dizer que, para Kant, ostentar *sinais* que indiquem uma boa vontade, não é garantia suficiente de que alguém tenha uma tal vontade, do mesmo modo que as consequências moralmente boas não são por si suficientes para que delas possamos inferir, com toda a certeza, uma intenção igualmente boa. Inferência essa que tende a se tornar “[m]uito mais difícil” se percebemos ainda indícios de que o “sujeito tem, além disso, uma inclinação imediata para” a ação que vemos ele praticar. Dificuldade adicional que Kant e seus contemporâneos muito provavelmente tiveram diante de certos comportamentos como o daquele *Krämer*, o qual, como tudo leva a supor, tinha de tal forma “uma inclinação imediata para os compradores que, por assim dizer por amor, não privilegiava ninguém no preço em comparação com os demais (GMS, AA 04: 397; 117).” Essa dificuldade adicional é abordada nesse e nos primeiros cenários de ações dos três casos apresentados logo na sequência do texto.

VIII

Dos três casos subsequentes ao do dever de honestidade, sem dúvida alguma o do dever de beneficência é, de longe, o que tem mais repercussão na literatura. Pois, em razão de uma série de mal-entendidos, muitos deles, como sabemos, já devidamente dirimidos por interpretações como a de Paton (1971, 46-50), que sublinharam o viés epistemológico daquelas passagens, Kant fora retratado como se ali ele estivesse defendendo o argumento de que um filantropo de boa vontade é aquele que pratica ações beneficentes “unicamente por dever” e sem qualquer compaixão pelo sofrimento alheio (GMS, AA 04: 398; 121).

Embora o caso do dever de beneficência tenha recebido por parte dos intérpretes uma atenção especial, com o propósito último de desconstruir uma certa imagem *rigorista* tradicionalmente associada à filosofia moral kantiana, acredito que não estava dentro da expectativa do próprio Kant o impacto causado pelo referido caso. Afinal de contas, para ele, de maneira alguma seria uma forma de heresia dizer que, “se a natureza tivesse posto pouquíssima simpatia no coração deste ou daquele” filantropo, esse “não seria na verdade seu pior produto”, desde que, como Kant frisa, ele fosse “um homem honrado” (GMS, AA 04: 398; 121).

No meu modo de ver, se há um caso que deveria receber uma atenção especial, esse seria o do dever de autopreservação. E isso, por ao menos duas razões. Em primeiro lugar, se é ponto pacífico que tenha de ser moralmente reprovado aquele que comete o suicídio negligenciando deveres para com terceiros, por outro lado, é alvo de disputa o porquê de não ser possível, sem sofrer censura moral, destruir-se a si se não se tem deveres para com os outros, já que, como poucos, Kant sabe que não é nada óbvio que, ainda assim, o sujeito seja “obrigado à conservação de sua vida meramente pela sua qualidade enquanto pessoa e [que], neste caso, [tenha] de reconhecer um dever (e, certamente, estrito) para consigo mesmo (MS, AA 06: 422; 234).”

Em segundo lugar, diferentemente do caso do dever de beneficência, o do dever de autopreservação captura melhor o espírito do contraste ao qual Kant faz alusão na parte final do parágrafo 8. Com efeito, quando ali é dito – ou deixado subentendido – que certos impulsos sensíveis, por serem potenciais obstáculos à execução de dada ação moralmente exigida, quando superados, podem fazer com que a presumível boa vontade do agente “se destaque por contraste e se mostre numa luz tanto mais clara (GMS, AA 04: 397; 115)”, creio que o que Kant tinha em mente era *o contraste entre situações distintas entre si*, que, como Herman observa (1981, p. 377-81), são protagonizadas por um mesmo indivíduo. Mas, em minha forma de leitura, em uma dessas situações, temos um agente que, além de ter *traços de caráter que sugerem uma boa vontade*,⁷ comporta-se de tal modo que, ao que tudo indica, ele possui *ainda* uma inclinação *imediata* para ação. E na outra situação, devido a fatores que extrapolam o seu querer, esse agente não mais exhibe indícios dessa inclinação, porque ele é visto praticando as mesmas ações, só que desta vez tendo que superar certos obstáculos subjetivos.

A questão é que, quando vamos ao texto, notamos que no segundo cenário de ação do dever de beneficência, aquele filantropo não tem de superar obstáculo subjetivo algum, ao menos não um impulso que o leva a um curso de ação que aponta em direção contrária àquela que, naquele caso, era a moralmente exigida. Em resumo, o que Kant diz é que, a fim de praticar ações beneficentes, antes, o que ele tem de superar é a sua indiferença com relação ao sofrimento alheio. Assim, lemos que,

[a]dmitindo, pois, que o ânimo desse filantropo estivesse nublado por uma amargura pessoal que apaga toda solidariedade com o destino dos demais e que ele ainda tivesse recursos para fazer o bem aos miseráveis, mas a miséria alheia não o comovesse porque ele está suficientemente ocupado com a sua própria, e que agora, quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso, ele se arrancasse, no entanto, a essa insensibilidade moral e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem o seu genuíno valor moral (GMS, AA 04: 398; 121).

Entretanto, não é exatamente essa a situação descrita no segundo cenário do dever de autopreservação. Isso porque, podemos dizer que, para aquele sujeito, “as adversidades e uma amargura pessoal roubaram” não somente uma suposta disposição sua para ajudar os necessitados, mas, também, “todo o gosto de viver”, produzindo nele uma certa pulsão de morte (GMS, AA 04: 398; 119).

Muito embora tenha desenvolvido um impulso para tirar a própria vida, quando se pode notar que esse “desventurado” se mantém vivo “não por inclinação ou medo, mas por dever” (GMS, AA 04: 398; 119), é que a sua presumível boa vontade, antes ofuscada por uma inclinação imediata que, em princípio, todos temos para viver, *aparece aos olhos de um espectador imparcial e racional em luz tanto mais clara*, aliás, em luz muito

⁷ Segundo Herman (1981, p. 377-82), nos primeiros cenários de ações dos casos do dever de preservar a própria vida, de beneficência e assegurar a própria felicidade, temos, a cada vez, um indivíduo que é simplesmente conduzido a essas ações por uma inclinação imediata.

mais clara do que a irradiada da boa vontade daquele filantropo que não tem de lutar contra um impulso da envergadura de um desejo de morte.

IX

Mas por que uma inclinação imediata tende a tornar muito mais difícil a tarefa de tentar saber se a ação externamente conforme ao dever fora praticada por uma pessoa de boa vontade? Na literatura, é comum encontramos a seguinte a resposta a essa pergunta, vide, por exemplo, Paton (1971, p. 47) e Allison (2011, p. 89): os fins das ações praticadas tanto por dever quanto por inclinação imediata são buscados por sua própria causa, e não como meio para um fim ulterior. Donde, segundo Paton (1971, p. 47), vem a preocupação de Kant em considerar isoladamente o motivo do dever, para que não confundamos essas ações, e, assim, sejamos levados a atribuir valor moral a uma ação conforme ao dever feita por uma inclinação imediata.

Wood e Schönecker (2014, p. 70-1) enriquecem essa discussão, trazendo um outro aspecto relativo à semelhança *interna* entre as ações por dever e ações feitas por inclinação imediata. Em linhas gerais, os intérpretes destacam que, já em virtude da simples constatação da efetiva possibilidade de sua satisfação, as inclinações imediatas produzem uma sensação de prazer que é *semelhante* à sensação que está intrinsecamente relacionada ao sentimento do respeito. Essa “analogia” é mencionada por Kant na nota de rodapé introduzida a partir do parágrafo 16:

A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se *respeito*, de tal sorte que este é considerado como *efeito* da lei sobre o sujeito e não como *causa* da mesma. O respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação ao amor de mim mesmo. Logo, é algo que não é considerado nem como objeto da inclinação nem do medo, muito embora com ambos algo de análogo. O *objeto* do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos *a nós mesmos* e, no entanto, como necessária em si. Enquanto lei, estamos submetidos a ela sem consultar o amor de si; enquanto imposta a nós por nós mesmos ela é, no entanto, uma consequência de nossa vontade e tem, do primeiro ponto de vista, analogia com o medo, do segundo, com a inclinação (GMS, AA 04: 401n; 131).

Isso posto, gostaria de avançar no caminho trilhado pelos intérpretes, chamando a atenção para um outro aspecto relativo à semelhança entre ações por dever e ações feitas por inclinação imediata. Além da semelhança *interna*, que se refere ao prazer causado pela satisfação das inclinações imediatas em geral como algo que é análogo ao prazer que surge da consciência da determinação imediata da vontade pela lei moral, tem de haver também uma semelhança *externa*, no que concerne às *expressões faciais e manifestações comportamentais que acompanham aquelas essas sensações de prazer*.

Em outros termos, o que estou tentando dizer é o seguinte. O prazer em ter uma inclinação imediata satisfeita e o contentamento resultante da consciência de ter a vontade determinada pela lei moral, que é uma lei “que impomos *a nós mesmos*” (GMS, AA 04: 401n; 131), são sensações que se manifestam de maneira muito semelhante, o que dificulta ainda mais a tarefa de tentar discernir o motivo da ação que está externamente em conformidade ao dever.

E é justamente por termos dificuldade para discernir se o “deleite” exibido por um filantropo ao ajudar os outros é, de fato, *um signo sensível de uma boa vontade*, ou, antes, pelo contrário, um indício de uma inclinação que o conduz imediatamente a essas ações, que, de acordo com Kant, no meio de um tal impasse, somos levados, devido a nossa

tendência a desconfiar da bondade de seres imperfeitamente racionais, a julgar que, assim como a ação de alguém que dá sinais de que busca a própria felicidade apenas porque a isso é impelido por um impulso natural (GMS, AA 04: 399; 121-25), a ação desse filantropo,

(...) por mais conforme ao dever, por mais amável que seja, não tem, contudo, qualquer verdadeiro valor moral, mas vai de par com outras inclinações, por exemplo, a inclinação à honra que, quando por sorte acerta aquilo que de fato é de proveito geral e conforme ao dever, por conseguinte digno de honra, merece louvor e estímulo, mas não alta estima; pois à máxima falta o teor moral, a saber, fazer semelhantes ações não por inclinação, mas, sim, *por dever* (GMS AA 04: 398; 119).

X

Como disse no início deste artigo, embora esteja correta a ênfase que Wood dá ao interesse de Kant em, por meio dos cenários de ações dos parágrafos 9 a 12, mostrar como um espectador imparcial e racional tende a reagir diante de situações como as descritas nesses cenários, acredito que o que Kant tinha em mente não era exatamente as reações de *aprovação* e *estima*, ao menos não como Wood (1999, p. 31-2) as compreende: aprovamos e atribuímos *valor* moral a ações conformes ao dever feitas por uma inclinação imediata, e estimamos e atribuímos *autêntico valor* moral a ações feitas unicamente por causa do dever.

Há dois problemas com essa interpretação de Wood. Em primeiro lugar, porque, equivocadamente, ela pode passar a impressão de que o próprio Kant tenha ou, ao menos, atribua ao bom senso comum, certa predileção por ações conformes ao dever feitas única e exclusivamente pelo motivo do dever – sobretudo quando se tem de superar obstáculos à ação moral exigida –, em detrimento daquelas que também são feitas por causa do dever, mas vêm eventualmente acompanhadas de inclinações favoráveis ao curso de ação. Assim, escreve Wood,

(...) no início da [primeira seção da] *Fundamentação*, Kant começa com a bondade irrestrita da boa vontade, mas imediatamente reduz o enfoque da boa vontade em geral para os casos nos quais a boa vontade deve lutar com incentivos contrários, ou com um temperamento não disposto a fazer o bem e realizar a boa ação, apenas em função do pensamento de que o dever o exige. *Kant faz isso porque espera que aqueles casos [possam] despertar em seus leitores mais estima pela boa vontade do que os casos menos heroicos nos quais a boa vontade encontra-se em harmonia com suas circunstâncias e não precisa lutar contra nenhum obstáculo moral interno* (Wood, 2009, p. 10; grifo nosso).

Em segundo lugar, porque, como anunciado, a distinção que Kant supostamente estaria realmente interessado em ilustrar nos supracitados cenários de ações da primeira seção da *Fundamentação*, a saber, a distinção da reação moral entre aprovação e estima, tem por implicação a seguinte noção de *gradação de valor moral*, como podemos observar nesta passagem de seu comentário à *Fundamentação* feito em parceria com Schönecker:

Sem dúvida, Kant afirma repetidamente que apenas a ação por dever seria moralmente valiosa. Mas ele escreve, de modo mais preciso, que apenas uma ação por dever teria “*verdadeiro valor moral*” (398, 14, gr. n.), “*genuíno valor moral*” (398, 27, gr. n.)” ou “*valor propriamente moral*” (399, 26, gr. n.). Isso significa: apenas ações às quais subjaz somente e apenas o motivo moral do respeito possuem de fato e exclusivamente, o *maior* valor moral. Mas isso também quer dizer que ações conforme ao dever, e especialmente elas, às quais subjaz uma inclinação [imediata], não saem do contexto de ajuizamento e reação moral (Wood; Schönecker, 2014, p. 73).

Muito embora Kant tenha dado margem para que pensemos que ele tenha concebido a possibilidade de existirem graus de valor moral, ou seja, que algumas ações sejam mais moralmente valiosas do que outras, na verdade, os graus que geralmente estabelecemos – e isto é o que creio que ele tenha querido discutir no contexto dos cenários de ações dos parágrafos 9 a 12 – *não são esses graus axiológicos* que os intérpretes sugerem, ou, pelo menos, deixam subentendidos. Até porque, parece-me que Kant tem o que se poderia considerar como sendo uma *concepção rigorista do valor moral das ações*: ou bem a ação conforme ao dever é feita pelo motivo do dever e tem *valor moral*, não autêntico ou genuíno, ou bem ela é feita por uma outra intenção, e tem *legalidade*:

O essencial de todo valor moral das ações depende de *que a lei moral determine imediatamente a vontade*. Com efeito, se a determinação da vontade acontecer *conforme* à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha que ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte, não *por causa da lei*, nesse caso a ação em verdade contera *legalidade*, mas não *moralidade* (KpV, AA 05: 71-2; 114).

Em suma, no lugar daquela noção de gradação de valor moral, creio que o que Kant tinha em mente eram graus relativos à dificuldade ou facilidade que variam de acordo com o que observamos sempre que *tentamos identificar no fenômeno o princípio adotado pelo agente* cujas ações que estão já em conformidade externa com o dever, submetemos a uma avaliação moral. Em outras palavras, penso que o que Kant estava realmente interessado em colocar em discussão era a questão da distinção entre graus de dificuldade e facilidade relativamente ao que de um modo geral *aparece* a cada um de nós todas as vezes que, em determinada situação, buscamos, de uma maneira ou outra, *notar no fenômeno possíveis aparições de uma boa vontade*.

Esses graus de dificuldade tendem a ser muito menores se podemos perceber que o agente tem de superar obstáculos à ação moral exigida, porque essas são as *condições mais adequadas ao aparecimento de uma presumível boa vontade* e, assim, para a *avaliação moral de suas ações* que estão já externamente em conformidade ao dever. Para estabelecermos uma conexão entre as metáforas do parágrafo 8 e 3, podemos dizer que, quando um espectador imparcial e racional submete essas ações à avaliação moral, o “engaste” que tende a fazer com que uma boa vontade brilhe em luz tanto mais clara, “atraindo para si [até] a atenção daqueles que ainda não são bastante conhecedores” – ou seja, que não possuem ainda uma faculdade julgar apurada o suficiente – não é tanto a “utilidade” da ação, mas a *forma* como o fim da ação é alcançado e a *dimensão do obstáculo* superado, que, entre os apresentados no texto, sem dúvida o impulso para tirar a própria vida é, paradoxalmente, o que mais tende a fazer com que uma boa vontade reluza como uma “joia” (GMS, AA 04: 394; 105).

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*. New York: Oxford University Press, 2011.
- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BARON, Marcia. Acting from Duty (GMS, 397-401). In: HORN, Christoph; SCHÖNECKER, Dieter (Org.). *Groundwork for the metaphysics of morals*. New York; Berlin: W. de Gruyter, 2006.
- GUYER, Paul. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- HERMAN, Barbara. "Acting from the motive of duty". In: *Philosophical Review* 90, 1981.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Valério Rohden (trad.); São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Clélia Aparecida; Bruno Nadai; Diego Kosbiau; Monique Hulshof (trads.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.
- PATON, Herbert John. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson & Company: 1971.
- SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. A "fundamentação da metafísica dos costumes" de Kant: um comentário introdutório. Robinson dos Santos, Gerson Neunann (trads.), São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- WOOD, W. Allen. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- WOOD, W. Allen. *A boa vontade*. In: *Studia Kantiana*. v. 7, n. 9, 2009.

A possibilidade moral da ação e a vantagem das categorias da liberdade

[The moral possibility of action and the advantage of categories of freedom]

Paulo Borges de Santana Júnior¹

Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo

Das distinções estabelecidas por Kant entre o âmbito prático e o teórico, aquela que aparece no segundo capítulo da *KpV* tem a peculiaridade apresentar um fundamento de determinação material cuja origem seria a mera forma da lei moral. A partir dessa mera forma, a razão prática pode extrair uma materialidade para os seus conceitos em relação à faculdade de desejar, ao passo que, em relação à faculdade de conhecer, toda materialidade dependeria da referência à intuição. Apesar de, nos últimos anos, o tema das categorias da liberdade ganhar mais importância para o comentário kantiano, a explicação de tal vantagem, considerada evidente por Kant, parece-nos ainda um desafio. Por isso, enfatizando a articulação desse capítulo em especial, propomos compreender aquela vantagem tendo como ponto de partida o modo como o autor explica a materialização dos objetos da razão prática imediatamente pela *possibilidade moral* de uma ação.

Palavras-chave: Categorias da liberdade; possibilidade moral; objeto da razão prática; faculdade de desejar; *KpV*.

Abstract

Among the distinctions established by Kant for the practical and theoretical scope, the one that appears in the second chapter of *KpV* has the peculiarity of presenting a material foundation of determination whose origin would be the mere form of the moral law. From this mere form, practical reason can extract a materiality for its concepts in relation to the faculty of desire, whereas the materiality, in relation to the faculty of knowledge, would depend on the reference to intuition. Although, in recent years, the theme of the categories of freedom has gained more importance for Kantian research, the explanation of such advantage (considered evident by Kant) still seems to us a challenge. Therefore, emphasizing the articulation of this chapter in particular, we propose to understand that advantage from the way the author explains the materialization of the objects of practical reason by the moral possibility of an action.

Keywords: Categories of freedom; moral possibility; object of practical reason; faculty of desire; *KpV*.

¹ E-mail: paulo.santana@usp.br; <https://orcid.org/0000-0003-1240-9690>

Introdução

Talvez o formalismo presente na moral kantiana seja uma dimensão tão difícil de definir em virtude dos aspectos diferentes que ele assume e que, a nosso ver, são mais perceptíveis nas divisões da “Analítica da razão prática pura”. Apesar de a lei moral precisar ser o único fundamento de determinação da vontade moral, ela se dirige a três elementos heterogêneos: os princípios, o conceito e o móbile da razão prática pura. No capítulo que nos interessa particularmente, a lei moral “é, sob o título [*Namen*] de bem e de mal, o fundamento de determinação material, mas somente objetivo dos objetos da ação (Ak. V, 75)”. A partir dessa observação de Kant, podemos dizer que o aspecto do formalismo moral que está em jogo no segundo capítulo de *KpV* é o de compreender como extrair da lei moral a matéria para o objeto da vontade. Nesse segundo passo, ao trazer a preocupação com uma matéria desse objeto, convém compreender que o autor não se limita mais ao problema da forma das máximas ou dos princípios². E, desenvolvendo o âmbito do “conceito de um objeto da razão prática pura”, sem recuar para a fundamentação da forma do dever e sem avançar para a motivação moral, o presente artigo aborda o momento em que tal formalismo trata de uma possibilidade que cria uma cisão com a possibilidade natural. Desse modo, temos como escopo a relevância daquilo que esse capítulo nos diz de mais específico para a filosofia moral kantiana, sem avançar, por isso, para sua articulação exata com os outros elementos.

Em certa medida, devemos esse olhar mais cuidadoso ao conceito da razão prática pura ao debate sobre as categorias da liberdade, tema que, há algum tempo, não é mais negligenciado entre os intérpretes. Além dos artigos de Bobzien (1988) e Haas ([1997] 2010), o livro³ e a coletânea⁴ de Zimmermann consolidam uma abordagem sobre o significado dos conceitos da razão prática pura que privilegia a peculiaridade da redação de *Crítica da razão prática*. Porém, apesar dessas pertinentes análises, acreditamos que um problema merece ainda uma atenção maior, a saber: Por que as categorias da liberdade possuem a vantagem de pressuporem os objetos aos quais se referem? Por que elas são o fundamento de determinação material desse objeto?

O presente artigo, explorando de maneira mais detida o segundo capítulo de *KpV*, visa relacionar tal vantagem como derivada da delimitação de uma possibilidade moral nos limites da vontade do sujeito, independente e anterior ao campo da possibilidade física. Ao enfatizar a heterogeneidade que a filosofia kantiana cria no campo do possível, acreditamos poder contribuir com os estudos que se detêm preferencialmente às categorias da liberdade.

Assim, esse artigo se divide em dois momentos. Primeiramente, reconhecendo o valor das explicações por analogia, pretendemos nos empenhar numa estratégia contrária em busca da diferença mais radical entre as categorias da liberdade e as categorias da natureza, evitando que um tipo delas se coloque como condição do outro. Em segundo lugar, trataremos desse peculiar poder das categorias da liberdade que, diferente das categorias da natureza, “produzem a efetividade daquilo a que se referem (Ak. V, 66)”.

² Essa observação visa se contrapor à interpretação de Torralba que, diminuindo o significado de ação, compreende o objeto da vontade como uma máxima. “‘Ação’ não deve ser entendida aqui como um efeito, como objeto da faculdade de desejar, mas enquanto a máxima pela qual a causalidade da vontade é determinada antes de tudo. [...] Aqui [no segundo capítulo de *KpV*] a possibilidade moral é decisiva, pois é uma questão de descobrir se é possível querer uma máxima determinada – onde ‘querer’ significa: admitir uma máxima como princípio da própria causalidade” (TORRALBA, 2016, 282). Sem renegar a anterioridade da máxima na determinação da vontade, propomos somente reconhecer que a lei moral, superando sua formulação enquanto máxima, precisa se materializar enquanto “conceito de um objeto da razão prática pura”. Comentaremos abaixo, a leitura de Torralba sobre o início do capítulo.

³ Kants “Kategorien der Freiheit”, 2011

⁴ Die „Kategorien der Freiheit“ in Kants praktischer Philosophie, 2016

A possibilidade moral como aspecto mais elementar do segundo capítulo de *KpV*

A respeito das categorias da liberdade, Zimmermann desenvolve uma interessante leitura que estreita a analogia com as categorias da natureza e com a dedução de *KrV*. As analogias são muito pertinentes e esclarecedoras, em especial, para compreender como, na dimensão prática, o diverso do desejo ocupa o lugar do diverso da intuição. Destacamos a seguinte explicação de Zimmermann:

Seguindo a própria declaração de Kant na primeira *Crítica*, mas levando em consideração a peculiaridade do uso prático, poderíamos dizer: “A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de diferentes representações” em um desejo, em vez de em uma intuição (B104-5). Essa me parece ser a ideia central de Kant. Pois, deste modo, as funções de síntese têm uma aplicação real que vai além do exercício lógico. Elas vinculam um diverso correspondente às representações no juízo à unidade objetiva de um objeto, não da experiência, mas da vontade. Esse objeto da vontade – evocando de novo a primeira *Crítica* – permite se caracterizar universalmente enquanto aquele “em cujo conceito o diverso é unido” não a uma intuição, mas a um querer (*KrV* B 137). (ZIMMERMANN, 2011, 169)

As categorias da liberdade possuem um poder de síntese que se dirige a representações dispersas não na intuição, mas na “forma de uma vontade pura na razão, por conseguinte, na própria faculdade de pensar (Ak. V, 66)”. Assim, sem referência à sensibilidade, há uma aplicação *in concreto* dessas categorias capazes de “submeter o diverso dos desejos à unidade da consciência de uma razão prática (Ak. V, 65)”.

No entanto, enfatizando o modelo da dedução metafísica das categorias da natureza como fio condutor para a explicação das categorias da liberdade, Zimmermann afirma uma prerrogativa *positiva* das categorias da natureza sobre as da liberdade (p.173) e um nivelamento entre os objetos da vontade e do conhecimento, ambos enquanto situações fenomenicamente estruturadas (p. 173). Essa posição de Zimmermann, apesar de oposta à de Simon⁵, parece-nos um desvio análogo justamente ao criar uma vinculação originária entre os objetos dos dois tipos de categoria. Nossa interpretação compreende que tal vinculação, antecipada ao nível do fundamento dessas categorias, seria um obstáculo à elaboração do âmbito da possibilidade moral cujo fundamento seria diretamente a lei moral. De maneira bastante sintética, diríamos que a interpretação analógica é fecunda para explicitar as questões específicas do capítulo 2 em relação aos outros dois capítulos da *Analítica* de *KpV*; a partir do reconhecimento desse mérito, nosso interesse se concentra em notar que, quando tal interpretação coloca o diverso do desejo no papel equivalente do diverso da intuição, ela indica também algo que está fora de qualquer analogia entre o campo teórico e o campo prático: a capacidade dos conceitos em determinar uma unidade objetiva para um diverso das representações que não precisa ser dado pela sensibilidade – não precisa ser dado por algo diferente da faculdade de pensar. Eis a raiz da vantagem das categorias da liberdade que pretendemos descrever.

A essa analogia entre as categorias da liberdade e da natureza, convém acrescentar a especificidade da faculdade de desejar em relação à faculdade de conhecer, ou seja, notar uma dimensão psicológica. A nosso ver, Zimmermann, em sua explicação sobre a origem

⁵ A leitura de Simon (2003, p. 144 e seguintes) diz que Kant esconde, por trás dessa vantagem das categorias da liberdade, o pressuposto de que todas as determinações naturais seriam também determinações morais. Em poucas palavras, acreditamos que tal posição anteciparia de maneira injustificável o primado da razão prática para *Analítica* e enquanto fundamento das determinações teóricas.

das categorias da liberdade, deixa escapar (ou esconde⁶) a peculiaridade da aplicação desses conceitos, que, ao sintetizar o diverso dos nossos desejos, *efetiva* o objeto ao qual se referem. Essa dimensão psicológica, como argumentaremos num segundo momento, não é empírica e significa uma característica em geral da faculdade de desejar. Desse modo, argumentaremos que tal *efetividade*, pressuposta pelas categorias da liberdade nos objetos a que se referem, está delimitada à vontade, deixando em suspenso (ao menos inicialmente) a pressuposição de qualquer efetividade física.

A consideração do objeto da razão prática enquanto algo determinado – ou materializado – *na vontade*, à primeira vista, poderia parecer distante do modo como Kant, por exemplo em *KrV BX*, expressou o conhecimento prático vinculado ao poder de efetivar ou tornar real um objeto. Porém, parece-nos que Kant utiliza o termo efetivar em dois sentidos, sobretudo pelo modo como escreve as primeiras linhas do início do capítulo 2, que, apesar de lacônico⁷, circunscreve o conceito de um objeto da razão prática *pura* no momento imediato do *querer* (razão pura prática), antecedendo-se a qualquer consideração sobre o *fazer* (faculdade prática em geral).

Entendo por um conceito da razão prática [em geral, ou seja, sem discriminá-la como pura ou empírica] a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade. Então, ser um objeto ao conhecimento prático enquanto tal [leia-se: em geral] significa somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo; e o ajuizamento se algo é ou não um objeto da razão prática *pura* [– e é apenas isso que está em jogo agora no início do capítulo para a determinação do conceito de bem e mal –] é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de *querer* aquela ação, pela qual, se tivéssemos a faculdade para tanto (o que a experiência [– e não a razão pura –] precisa julgar), um certo objeto se tornaria efetivo. (Ak. V, 57)

Ainda que Kant preserve nesse parágrafo os termos “efeito” e “efetividade”, eles são submetidos a uma abstração que os excluem a efetividade concreta no mundo, restando apenas a *possibilidade de efetivar algo* para a razão prática em geral ou *possibilidade de querer o bem* segundo determinações da razão prática pura. Assim, antecipamos que o modo pelo qual a lei moral se torna o fundamento de determinação do *objeto* da vontade não se limita à anterioridade no âmbito das máximas que orientam formalmente um sujeito. A anterioridade da lei moral precisa se fazer valer também na dimensão da possibilidade moral de uma ação⁸.

⁶ Parece-nos sintomático o modo como o intérprete resiste em atribuir ao termo *Willensgesinnung* (disposição-da-vontade) um sentido psicológico “Kant indica pela palavra *Willensgesinnung* aquilo em que as categorias de liberdade têm sua objetividade. No entanto, não é fácil dizer o que se tem exatamente com isso. A expressão não surge nos escritos de Kant, tanto quanto pude ver, nenhuma outra vez. Não se trata de um *terminus technicus* de sua filosofia prática; só aqui, no contexto do tema da categoria, ele faz uso dele. E Kant não fornece ao leitor uma explicação convidativa para o conceito recém-introduzido (...) Kant enreda os conceitos de liberdade tão intimamente com o conceito de disposição de vontade que dificilmente poderiam ser esclarecidos separadamente um do outro”. (ZIMMERMANN, 2011, 163). O intérprete parece diluir o aspecto psicológico a algo indefinido como uma “tendência ao prático” [*Zug ins Praktische*]. “Os intérpretes ainda não prestaram atenção especial a isso. Na minha opinião, a composição formada por Kant através da anteposição do substantivo ‘*Willen*’ apenas reforça a tendência ao prático que o substantivo ‘*Gesinnung*’ já possui de qualquer modo. (...) A disposição da vontade [*Gesinnung des Willens*] é uma disposição eminentemente prática.” (ZIMMERMANN, 2011, 164). Segundo nossa interpretação, a anteposição de *Willen* visaria circunscrever o âmbito volitivo do domínio prático que carregaria a materialidade elementar da objetividade desses conceitos.

⁷ Preencheremos abaixo entre colchetes “[]” as lacunas que consideramos importantes para uma interpretação que responda inclusive a aporia designada por Torralba (2016, p. 281) a respeito o termo “efeito”. Além de reforçar a nossa interpretação, esses enxertos pretendem acentuar o grifo do autor sobre as palavras “pura” e “querer”.

⁸ A necessidade de ler essas linhas à luz da noção de possibilidade se reforça pela sequência que termina essa alínea: “Se o objeto é admitido como fundamento de determinação da nossa faculdade de desejar, então a sua *possibilidade física* mediante o uso livre de nossas forças tem de anteceder o ajuizamento se ele é ou não um objeto da razão prática. Contrariamente, se a lei a priori pode ser considerada como o fundamento de determinação da ação, portanto, [podendo] esta [ação ser considerada] como determinada pela razão prática pura, então o juízo se algo é ou não um objeto da razão prática pura é totalmente independente da comparação com nossa faculdade física, e a questão é somente se nos é permitido querer uma ação que é dirigida à existência de um objeto, no caso em que este estivesse em nosso poder. Por conseguinte, a *possibilidade moral* tem que preceder a ação; pois neste caso não é o objeto e sim a lei da vontade o fundamento de determinação da ação.” (Ak. V, 57-8)

Em todo caso, tentemos detalhar as etapas desse trecho lacônico.

No primeiro período, o objeto da razão prática é definido como “efeito possível pela liberdade”, marcando sua oposição a um efeito possível pela natureza, porém nesse efeito se ressalta a sua mera possibilidade prática, ou seja, um efeito apenas enquanto *representação* que, com a liberdade, refere-se à ação e não enquanto um agir efetivo no mundo. Em termos mais correntes, o conceito da razão prática em geral está primeiramente no nível da intenção ou do propósito, nível abstraído da efetividade da ação no mundo e de suas consequências. Assim, o primeiro nível de abstração serve para separar, de um lado, a *representação ou referência à ação* e, de outro, os elementos e condições físicas reais da ação, estabelecendo em geral o campo da razão prática (sem ainda a determinação moral). Nesse primeiro nível da razão prática em geral, o objeto da vontade se abstrai da efetividade física, mas ainda parece se pautar comparativamente em função da *possibilidade* física.

Em virtude dessa determinação e das condições *formais* da lei moral (estabelecidas no capítulo 1 de *KpV*), é necessária uma análise mais sutil que separe o conceito da razão prática de *qualquer* referência à ação, restando apenas a vontade ou o querer *puro*, isto é, sem mais um objeto definido. Desse modo, no segundo período, o conceito de um objeto da razão prática se divide em objeto para o conhecimento prático (referência da vontade à ação) e em ajuizamento moral acerca de uma ação (que coloca entre parênteses qualquer coisa que “a experiência precisa julgar”)⁹. A separação entre essas representações visa justificar dois tipos de fundamento de determinação da faculdade de desejar. No primeiro, o fundamento é imediatamente a representação de objeto que traz consigo sua possibilidade física e, conseqüentemente, determina todos os juízos posteriores. Mesmo que Kant impute, aqui, um grau de liberdade ao sujeito, dizendo que essa antecipação do objeto ocorre “através do uso livre de nossas forças [de representação]”, não existem os requisitos para a lei moral, pois – como afirmava o capítulo 1 de *KpV* – sua determinação precisa anteceder qualquer objeto da vontade. Assim, a lei moral pode se fazer valer como fundamento de determinação *material* de um objeto da razão prática apenas quando ela assume a antecedência na determinação dos juízos morais.

Somente através desse segundo modo de determinação da faculdade de desejar, temos uma vontade sem objetos previamente determinados, a qual pode ser determinada *completamente* pelo ajuizamento formal acerca da possibilidade de uma ação ser o objeto permitido segundo os princípios práticos. Portanto, esse querer moralmente determinado, no primeiro momento, precisa abstrair-se também da possibilidade física da ação, escapando totalmente da série das condições *no* fenômeno e colocando-se numa perspectiva do númeno (num sentido ainda negativo do conceito); e, no segundo momento (depois de aplicar seu juízo sobre alguma ação), esse querer ganha determinação moral e a capacidade de representar um objeto determinável positivamente de acordo com o princípio da liberdade em sua *incondicionalidade* prática.

Neste ponto podemos caracterizar uma assimetria entre os campos da razão prática e da razão teórica. Um objeto possível segundo determinações das categorias da natureza ainda não é objeto efetivo da faculdade de conhecer (é apenas um objeto em

⁹ Para Torralba, nessa primeira alínea, há uma distinção entre objeto da razão prática empírica e objeto da razão prática pura. Seguimos em certa medida sua leitura, com uma precisão de que a redação de Kant parece apontar mais rigorosamente para uma distinção do objeto da razão prática pura com o objeto da razão prática em geral (sem especificá-la enquanto empírica), ou seja, entre um objeto que represento determinadamente como da razão prática pura e um objeto que represento genericamente como objeto da razão prática (sem ajuizar sobre seus fundamentos). Em todo caso, nossa interpretação discorda de Torralba, quando ele supõe a necessidade de, além daquela distinção, afirmar uma distinção entre objeto da razão prática e o objeto da faculdade de desejar. (cf. TORRALBA, 2016, p. 282). Essa última divisão parece artificial devido ao modo como, poucas páginas acima (Ak. V, 55), aproxima os termos faculdade de desejar, vontade e razão prática.

geral), em contraste, um objeto possível segundo as determinações do conceito de bem já *deve* ser efetivo para uma vontade moral. Em função de sua relação com a faculdade de desejar e da incondicionalidade da lei moral, a possibilidade moral de uma ação carrega imediatamente uma efetividade prática (isto é, uma efetividade para a faculdade de desejar), antes de efetivar-se como ação no mundo.

Provavelmente seria mais claro se empregássemos a expressão de ação em geral para designar os objetos da razão prática cuja possibilidade resulta diretamente do ajuizamento sobre o bem e o mal. Essa abstração da ação enquanto objeto em geral¹⁰, parece-nos conveniente para enfatizar que a representação de uma ação como boa não tem como pressuposto nenhuma possibilidade física ou pertencente à série das condições no mundo dos fenômenos. Ainda que a ação possa conter a referência a um mundo, não o faz em relação ao mundo enquanto determinações sensíveis ou “fenomenicamente esquematizado”¹¹. Notemos que esse objeto da razão prática pura, mais do que uma representação singular, será o resultado de um juízo disjuntivo (“distinção da possibilidade ou impossibilidade de querer aquela ação”) que, determinado pela lei moral, alcança uma validade universal. Uma vez que os resultados desses juízos mantêm essa forma geral (sem lugar ou momento definíveis na série da natureza mecânica), as ações podem ser subsumidas sem esquematismo¹² sob os conceitos de bem e mal.

O bem refere-se elementarmente a um objeto em geral – e, nesse ponto, tal conceito não se distingue das outras categorias do entendimento¹³. A diferença é que a sua determinação para ser moralmente efetiva não depende de uma instância fora do campo da vontade, ao passo que a determinação das categorias da natureza somente é efetiva quando o entendimento tem relação com a intuição. Por exemplo, a categoria de causa só é conhecimento teórico quando é aplicada a algo na intuição (pura ou empírica). Dizer que eu conheço a causalidade não tem sentido sem o complemento “deste algo” ou “de uma coisa”. Em contraste, querer o bem já significa uma determinação da vontade dentro de um âmbito moral, essa determinação precisa ser considerada efetiva ou real antes da ação e precisa avaliar qualquer ação fundamentalmente segundo os aspectos universais da lei moral. Assim, uma ação representada no campo prático enquanto objeto daquele juízo disjuntivo seria sempre, para o campo teórico, uma ação em geral, isto é, uma ação separada dos elementos pertencentes à série das condições fenomênicas. A ação moral na filosofia kantiana não incorpora como *fundamento* nenhuma condição

¹⁰ Na verdade, a expressão “ação em geral” visa dialogar com a formulação de Bobzien, “É possível dizer também que as categorias da razão prática, sem estar relacionadas a algo, são meras formas (práticas) de pensamento, ou seja, fornecem apenas o conceito de um objeto prático como fenômeno em geral” (...) “As categorias de razão prática tomadas por si mesmas dão origem apenas ao conceito indeterminado de uma ação caracteristicamente prática [*praktisch geltungsdifferenter*] como fenômeno em geral” (BOBZIEN, 1988, p. 199, p. 202). Para a intérprete, essa ação em geral seria um fenômeno, pois seu argumento é que a ação livre enquanto fenômeno estaria subordinada às categorias da razão prática (p. 203). De nossa parte, evitamos considerar tal ação imediatamente como fenômeno, justamente para reforçarmos a separação entre a possibilidade moral e a física, ou seja, a separação entre o duplo ponto de vista que permeia inexoravelmente a ação de uma pessoa (de um sujeito numênico) no mundo fenomênico.

¹¹ Acreditamos que essa dimensão em geral da ação fortaleceria o argumento de Bobzien contra essa tese de Haas. Cf. (BOBZIEN, 1997).

¹² “À lei da liberdade (enquanto causalidade de modo algum condicionada sensivelmente), por conseguinte, também ao conceito do bem incondicionado, não pode ser atribuída nenhuma intuição, portanto, nenhum esquema em função de sua aplicação *in concreto*. (Ak. V, 69)”.

¹³ “Na verdade, esses conceitos puros [do entendimento] determinam os objetos, não por predicados da intuição e da sensibilidade, mas pelo pensamento *a priori* e referem-se aos objetos em geral sem qualquer condição da sensibilidade” *KrV* B120. É possível ainda reforçar essa aproximação a partir do artigo de Horstmann, que tenta delimitar os dois passos da dedução das categorias do entendimento em *KrV*, ressaltando que a dedução metafísica teria como tarefa fundamental “a suposição de que é realmente possível que conceitos *a priori* se refiram a objetos em geral ([1997] 2012, p. 238)” – tarefa que condicionaria o passo da dedução transcendental propriamente dita. Além disso, será por meio dessa referência ao objeto em geral que, no capítulo 3 da Analítica de *KrV*, Kant afirma uma vantagem das categorias para além do campo da sensibilidade: “Eis porque as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados. Mas nem por isso determinam uma maior esfera de objetos, porque é inadmissível que estes possam ser dados, sem pressupor como possível outra intuição diferente da sensível, ao que não estamos de modo algum autorizados” (*KrV* B 309).

espaço-temporal. Na verdade, nesse nível do objeto da razão prática pura é preciso haver uma separação total entre a ação moral e o mundo sensível, ainda que tal ação se dirija em alguma medida ao mesmo mundo, mas apenas em sua face inteligível.

As máximas, por exemplo, de fazer bem, ajudar o próximo, querer um mundo melhor e dizer sempre a verdade se referem a ações em geral (representações de um objeto em geral) que teriam para a faculdade de conhecer um significado vazio, mas essas mesmas representações, para a faculdade de desejar, possuem uma força determinante já em sua generalidade. Elas podem e devem ser um desejo para uma vontade moral, antes que surja uma situação presentificada no aqui e no agora. Poderíamos dizer que a vontade moral é uma vontade que representa os seus desejos fundamentalmente enquanto objetos em geral – objetos determináveis pelo dever, antes do vínculo com as condições físicas que tornariam esse objeto fenomenicamente efetivo. Essa anterioridade significaria também que a ausência dessas condições naturais não danificaria esse objeto; mesmo no caso de a razão teórica conhecer claramente as injustiças presentes no mundo e entre os seres humanos, para Kant, a razão prática repeliria a representação da injustiça como um objeto efetivo da vontade. Conhecer efetivamente algo acima das condições fenomênicas é uma ilusão dialética, em contrapartida, querer fazer algo que nunca encontrará correspondência adequada na experiência, *quando amparado na lei moral*, sempre será um ato de liberdade.

Em resumo, a *determinação* do conceito de um objeto da razão prática pura exige que a lei moral se aplique a uma vontade posta em abstração tanto da efetividade concreta da ação quanto da mera referência a uma ação na série das condições fenomênicas. A partir desse patamar de total indeterminação física, os princípios morais conseguiriam provar a força da lei moral na determinação material – que ela pode e deve fazer sozinha – do próprio querer, isto é, de um objeto da razão prática pura. Assim, o objeto da razão prática *em geral* não é o que o ser humano *faz* mecanicamente, mas somente o que ele *representa* fazer por sua liberdade (liberdade ainda em sentido genérico enquanto oposição à efetividade da natureza). Por sua vez, o objeto da razão prática pura não é a representação do que ele faz, e sim apenas do que ele *quer* fazer (de sua *Willensgesinnung*). Mas esse querer puro seria *indeterminado*, caso não existisse a lei moral como seu fundamento, sendo assim capaz de estabelecer universalmente o que seria permitido ou não a esse querer. O querer puro somente ganha determinação racional quando coincide com o dever. Consequentemente, a possibilidade – distinta da física e colocada pela liberdade enquanto lei prática – qualifica-se como moral, superando assim o patamar de uma representação vazia e sem objeto (um nada enquanto *ens rationis*). Desse modo, diríamos que a lei moral, depois de se fazer valer como fundamento de um princípio puro (capítulo 1 da *KpV*), precisa no capítulo 2 ser o fundamento de determinação da *possibilidade* de objetos completamente distinta da possibilidade dada pelas leis da natureza. Munido da lei moral, o sujeito expressa em sua vontade outro critério racional acerca do possível ou impossível e, desse modo, a pureza de sua razão prática significa o seu posicionamento determinantemente fundamentado *acima* das condições postas pelas leis da natureza. Há uma possibilidade que repousa nas condições do mundo físico e uma possibilidade que repousa na vontade pura do sujeito – pureza que não é vazia em virtude da determinação incondicionada da lei moral.

A vantagem de um conceito prático

Através dessa explicação que evita atribuir um princípio comum¹⁴ entre determinação moral e determinação teórica, a nosso ver, assegura-se a independência entre as categorias da liberdade e as categorias da natureza no que se refere às determinações fundamentais de cada uma¹⁵. Essa independência nos conduz para a criação de dois critérios diferentes de *possibilidade* que precisam ser igualmente racionais, e será a partir disso, que queremos compreender a vantagem das categorias da liberdade e porque Kant a qualifica como evidente (Ak. V, 65).

Ressaltar a heterogeneidade que envolve o campo da possibilidade em Kant é uma condição para notamos que o juízo moral caracterizaria inicialmente a materialização da forma da lei moral no querer. Assim, afastando-se de qualquer objeto como felicidade, prazer, paraíso, perfeição humana etc., a lei moral materializa um querer através desse ajuizamento sobre a possibilidade moral. Uma vez que esse ajuizamento *puro* sobre a ligação de um objeto com uma vontade pode ser afirmativo ou negativo, chegamos propriamente à determinação moral dos “únicos objetos de uma razão prática” (Ak. V, 58): o bem e o mal. Bem deve ser todo objeto determinável segundo a possibilidade moral, mal deve ser todo objeto considerado moralmente impossível.

Segundo Kant, esses conceitos materializados pelas formas da lei moral e da causalidade em referência imediata com a vontade são suficientes para criar um critério para o bem e o mal sem a referência ao sentimento de prazer e desprazer. Trata-se essencialmente de distinguir no ajuizamento sobre bem e mal o que seria um *estado* de prazer e dor – que, por sua vez, sempre pressupõe a ação de um objeto enquanto *coisa* – daquilo que seria uma *regra* da faculdade de querer – que não tem como pressuposto nada mais do que a própria forma da lei, ou numa palavra, que é autônoma. A partir dessa distinção, a vontade reafirma sua liberdade, mas agora não somente enquanto fundamento de determinação formal (imperativo categórico), mas também como capaz de criar, espontaneamente, seu objeto (a matéria da faculdade de desejar).

Nas palavras de Kant: “o bem ou o mal significa sempre uma referência à vontade, na medida em que esta é determinada pela *lei da razão* a tornar [*sich machen*] algo seu objeto” (Ak. V, 60). Enquanto, no capítulo 1, a determinação da vontade pela lei moral concentrava-se no significado moral da causalidade da liberdade, agora a determinação do objeto da vontade fornece significado aos conceitos de bem e mal materializados “[n]o modo de agir [*Handlungsart*], [n]a máxima da vontade e, por conseguinte, [n]a própria pessoa enquanto como ser humano bom ou mau” (Ak. V, 60).

Assim, os conceitos de bem e mal são materializados determinadamente enquanto independentes e acima também do bem e do mal físicos, como indica o exemplo do estoico flagelado (Ak. V, 60). Façamos uma releitura desse exemplo: embora possa parecer risível a alguns ufanar a firmeza de uma pessoa padecendo das piores torturas ou lamentar a condição medíocre de outra cercada dos maiores privilégios, para o

¹⁴ Como nota Förster (1992, p. 169), ainda que Kant afirme perseguir um princípio comunitário entre razão teórica e prática, o autor reconhece a sua ausência explicitamente tanto na GMS (IV, 391) quanto em KpV (Ak. V, 91). A nossa hipótese é que, não encontrando esse princípio comunitário, KpV se satisfaria em tratar o problema da unidade entre os dois usos da razão nos limites da tarefa de evitar contradições, mantendo assim apenas a coerência da razão sem afirmar um fundamento de determinação primeiro para o uso em geral da razão. A respeito da exigência de “princípios exaustivos e absolutamente necessários” ou de colocar a liberdade como um fato “absolutamente primitivo”, o trabalho de Ameriks (2000) as considera uma demanda que se introduz no comentário kantiano de fora – sobretudo, de Reinhold, Fichte e Hegel. Ou ainda como formula Krijnen, o primado da razão prática de Kant não contempla as pretensões de unidade exigidas pelo idealismo alemão e, conseqüentemente, é visto apenas como um problema e não como uma resposta, mas a resposta do idealismo acaba por desestabilizar a própria arquitetônica de Kant (KRIJNEN, 2016, p. 310)

¹⁵ Além de Simon e Zimmermann, Heiko Puls avança contra essa independência no nível do fundamento, afirmando que os ‘objetos’ gerados pelas categorias práticas (propósitos de ação bons ou maus) repousam imediatamente “em uma referência sensível” ou ao “mundo sensível”. (PULS, 2013, p. 49)

crivo da razão prática kantiana, em vez de paradoxo, esse juízo seria completamente coerente, revelando a impossibilidade de sermos indiferentes à índole *inteligível* da vontade humana. Apesar de tais formulações parecerem ingênuas, elas marcam o poder da vontade de tomar como seu objeto efetivo algumas representações suprassensíveis. No limite, essa coligação da razão prática com a vontade designa a capacidade humana de querer incondicionalmente aquilo que nunca existiria de acordo meramente com as condições empíricas conhecidas.

Ora, visto que os conceitos de bem e mal, enquanto consequências da determinação *a priori* da vontade, também pressupõem um princípio prático puro, por conseguinte uma causalidade da razão pura, eles não se referem originariamente (enquanto determinações da unidade sintética do múltiplo de intuições dadas em uma consciência) a objetos, como os conceitos puros do entendimento ou as categorias da razão usadas de maneira teórica. Pelo contrário, elas os pressupõem como dados. Mas tais conceitos são no seu conjunto modos de uma única categoria, a saber, da causalidade, na medida em que o seu fundamento de determinação consiste na representação racional de uma lei dessa mesma causalidade, que, enquanto lei da liberdade, a razão dá a si mesma e deste modo prova-se *a priori* como prática. (Ak. V, 65)

Sem uma matéria dada fora do pensamento, as categorias do entendimento se referem apenas a objetos em geral e seu uso teórico é completamente proibido. As categorias da liberdade não precisam de nada mais do que a “forma de uma vontade pura” para o seu uso fundamentalmente prático. Elas, ao ajuizarem se um algo *pode* ser ou não objeto da razão prática pura, já *determinam* para tal objeto uma vontade previamente determinada pelos princípios da lei moral. Notemos esses dois níveis da determinação moral¹⁶: um mais formal, em que o querer se determina por um princípio em geral (sem referência a qualquer objeto); e uma determinação material (pura)¹⁷, em que o querer representa como seu objeto algo que pode ser o efeito de sua liberdade moral. Nesses dois níveis, a lei moral deve determinar a vontade, antecedendo igualmente a referência às condições físicas. Se algo *pode* ser objeto da razão prática pura, então, ele é imediatamente representado como *dever*. Submetida à lei moral, a vontade está determinada a querer qualquer ação que é posta como boa, e inversamente recusar aquela que é ajuizada como má.

Pretendemos, assim, vincular a vantagem “evidente” das categorias da liberdade sobre as categorias da natureza à vantagem da própria faculdade de desejar sobre a faculdade de conhecer. Uma vez situados nesse campo das faculdades do ânimo, convém explicitar a natureza psicológica que envolve *KpV*, como o próprio Kant fez no prefácio:

Seria ainda possível me fazer a objeção de eu não ter elucidado previamente também o conceito de *faculdade de desejar* ou de *sentimento de prazer*, embora tal acusação não fosse merecida, porque devia-se poder antecipar merecidamente tal elucidação enquanto dada na psicologia. (...) [Para evitar que a faculdade de desejar seja definida imediatamente pelo sentimento de prazer] quero dar aqui essa elucidação de como ela precisa ser para deixar inicialmente indecيدido – como o merece – esse ponto discutível. *Vida* é a faculdade de um ente em agir segundo leis da faculdade de desejar. Faculdade de desejar é a faculdade desse

¹⁶ Ainda haveria o terceiro nível, correspondendo ao sentimento de respeito, porém, como dissemos anteriormente não o abordaremos nesse artigo. Em todo caso, convém reconhecer que as questões sobre a moral kantiana estão separadas e ordenadas em três níveis. A questão dos *princípios* morais se coloca antes do problema sobre o bem e o mal, e estes por sua vez ainda se circunscrevem às questões sobre a *representação* de um objeto como bom, sem avançar ainda sobre a questão da motivação sensível.

¹⁷ É possível que um sujeito queira o bom e recuse o mal sem que tal determinação do querer seja realmente pura e, por isso, não seria moral para Kant. Para a moral kantiana é imprescindível a anterioridade da lei moral, junto com o seu fundamento formal, caso contrário, seria possível que cada um representasse como bom algo diferente e incomunicável. Somente após a determinação dos princípios, é possível que o conceito de bom e de mal consiga uma determinação propriamente racional (universal e necessária). “se antes da lei moral se admitisse como fundamento determinante da vontade qualquer objeto sob o título de bom, e então se deduzisse dele o princípio prático supremo, este em tal caso redundaria sempre em heteronomia e eliminaria o princípio moral.” Ak. V, 109.

mesmo ente em ser causa, através de suas representações, da efetividade dos objetos destas representações. Prazer é a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições *subjetivas* da vida, isto é, com a faculdade da causalidade de uma representação com vistas à efetividade de seu objeto (ou à determinação das forças do sujeito para a ação de produzi-lo). (Ak. V, 9 grifos do autor)

Notemos inicialmente que Kant atribui à vida a *faculdade de agir*, tendo a faculdade de desejar o papel de conduzi-la. A partir disso – e somando o que argumentamos acima sobre uma ambivalência sobre o sentido do “efeito possível pela liberdade” na abertura do capítulo 2 de *KpV* –, podemos dizer que Kant utilizar o termo efetividade do objeto não em relação ao *produto* da ação e sim à própria faculdade de desejar, cujas leis regeriam num segundo momento o agir do sujeito¹⁸. Ou seja, essa efetividade não se refere ao objeto como *coisa*, mas apenas o objeto enquanto *desejo*, uma vez que, enquanto desejo, o objeto não precisa de nada mais do que *representações* para ter efetividade. Em todo caso, esse recurso à psicologia não significa um recurso ao empírico, pois se trata apenas da faculdade de desejar *em geral* sem nenhuma determinação psicológica específica – pelo contrário, Kant expressa sua preocupação em manter *indecidida*¹⁹ a vinculação psicológica entre faculdade de desejar e o sentimento de prazer – sem tampouco determinação moral – não há indicação de nenhum elemento *puro* que condicionaria necessariamente esse poder de efetivar objetos enquanto desejo.

Esclarecido esse ponto, podemos, então, tratar a vantagem das categorias da liberdade à luz da diferença entre as faculdades do sujeito às quais se aplicam. Se, para conhecer um objeto, algo tem que se posto ou dado na intuição, para querê-lo, basta ajuizá-lo e pressupô-lo na vontade. Esse poder de materializar objeto da faculdade de desejar é geral e independente da determinação moral. É por se aplicarem a tal faculdade que as categorias da liberdade conseguem *pressupor* seu objeto na (e somente na) vontade. Uma vantagem que Kant considera, a nosso ver, tão evidente quanto a incapacidade do nosso entendimento de *intuir* objetos. Assim, propomos que a vantagem das categorias da liberdade em relação às categorias da natureza seja calcada da diferença entre as faculdades do *ânimo* às quais elas se aplicam. A faculdade de conhecer (humana) não tem efetividade sem faculdade de intuir, a faculdade de desejar pode encontrar efetividade ou materialidade nos limites do mero pensamento.

Em outras palavras, materializar objetos não se trata de uma característica inerente aos conceitos práticos (ou uma prerrogativa da razão prática), mas sim de sua relação com a vontade. No nível das disposições psicológicas comuns do ser humano, alguém pode fazer de qualquer representação o objeto de sua vontade, fazendo-o até de maneira arbitrária, sem que a determinação racional exerça um monopólio sobre a efetividade do desejo. Se a materialidade de um conceito do entendimento na intuição garante empiricamente²⁰ um critério claro para sua validade ou ficção, a materialidade de uma representação enquanto objeto do querer não diz nada ainda sobre a sua validade

¹⁸ Na verdade, eu suponho que essa forma (lacônica ou não intuitiva) de Kant se referir ao objeto desejado como uma *efetividade* (ou um *efeito*) teria a intenção de fornecer mais facilmente à faculdade de desejar uma qualidade prática, ainda que tal faculdade se coloque numa instância anterior à ação. Assim, a razão prática *pura* só conseguiria ser fundamento de determinação da ação (da vida) de maneira indireta, sendo imediatamente o fundamento de determinação da própria faculdade de desejar. A lei moral determina propriamente o nosso querer que, por consequência, deveria ter a tarefa de determinar a nossa ação. A lei moral é suficiente para determinar a vontade sem ser suficiente para determinar a ação realizada por tal vontade.

¹⁹ Em *KrV* B 829 (nota), Kant afirma que os conceitos práticos se reportariam aos objetos do sentimento de prazer e desprazer, e, uma vez que tal sentimento não seria um poder de representar coisas, tais conceitos seriam estranhos a uma filosofia transcendental. À luz dessa passagem, podemos compreender que essa desvinculação entre faculdade de desejar e sentimento de prazer e desprazer é condição para que os conceitos práticos possuam uma perspectiva transcendental e não apenas empírico-psicológica. Assim, não há determinação psicológica, mas a qualidade psicológica da faculdade de desejar é preservada em geral.

²⁰ Ainda que seja insuficiente para as pretensões de um conhecimento *a priori*, Kant reconhece o lugar da dedução ou derivação *fisiológica* para os conceitos empíricos, elogiando a contribuição de Locke. (Cf. *KrV* B 199).

racional. Descobrir as ilhas afortunadas e ganhar na loteria podem estar materializados firmemente na vontade de alguém – sem os tornar mais reais para a razão prática. Essa capacidade da vontade, utilizada em geral aleatoriamente, deve ser canalizada segundo regras racionais, ou mais precisamente, fundamentadas pela forma da lei moral.

Como já dissemos, é possível querer o que está acima das condições empíricas, e isso indica, em vez de alguma determinação moral, uma situação comum e geral da nossa vontade. A determinação moral caracteriza-se mais exatamente pela racionalização desse objeto desejado, isto é, pela submissão deste aos princípios da nossa autonomia. Assim a determinação prática do objeto da vontade significa a síntese sobre um diverso de representações imediatamente presente no sujeito da faculdade de desejar²¹, algo intransferível para a dimensão teórica que carece de um diverso possibilitado apenas pela intuição. Nossa intenção, ao nos limitamos ao aspecto da moral voltado exclusivamente à nossa faculdade de desejar (sem a referência à execução de qualquer fim ou objetivo), é notar que a materialização da forma da lei moral em objeto da vontade não decorre ou não é deduzida da lei moral em si mesma, mas da relação entre essa lei e o campo da faculdade de desejar em geral. Desse modo, o formalismo moral conseguiria se tornar mais plausível sem contradizer as restrições dadas aos conceitos da razão especulativa.

Seria oportuno também, a título de comparação, mencionar rapidamente que esse alargamento do campo da possibilidade – no campo moral – é diferente tanto da ampliação do mero pensamento quanto da fé em relação ao conhecimento teórico²², pois ele possui um fundamento de determinação objetiva, superando o estatuto de hipotético, regulador ou crença. Desse modo, tal ampliação, além do pensamento, alarga objetivamente o querer e, indiretamente, as ações humanas. Assim, pensar as coisas do ponto do fenomênico e do nùmeno deixa de ser uma permissão (meramente lógica ou subjetiva) para ser um imperativo da razão.

Em todo caso, compreender a *efetividade* do conceito prático nos limites da vontade é pressuposto para compreender uma condição que se colocará para além da própria razão prática. A razão em geral não poderia aceitar que a heterogeneidade entre os dois tipos de categorias resulte numa contradição necessária entre a efetividade de ordem prática e a efetividade de ordem especulativa. O que é efetivo na vontade pode não ser imediatamente efetivo no mundo, porém, a razão pura em geral exige que, entre eles, seja *necessariamente possível* construir uma conformidade. Por isso, as determinações da razão prática pura não podem, em sua independência, se chocar com as determinações da razão teórica pura.

Os dois critérios objetivos para o possível e para o efetivo precisam ser geridos de modo que a ampliação não resulte em antinomia. Querer algo acima das condições da natureza é possível para o ser humano em qualquer situação, porém esse querer é efetivo *para* a razão prática somente se for (i) submetido formalmente aos princípios da lei moral e (ii) ser capaz de *não* contrariar a forma das leis da razão teórica. A partir dessas duas condições formais, a razão prática estima a materialização do seu objeto puro. Mas antes, notemos que são duas condições, mas que só a primeira é um fundamento de

²¹ Assumindo essa característica psicológica *em geral* da faculdade de desejar – capaz de tornar efetiva algo presente na mera faculdade de pensar –, não precisamos interrogar sobre um diverso de desejos que fossem representações *a priori* (como o faz ZIMMERMANN, 2011 p. 172) e tampouco supor tais desejos fossem previamente constituídas pelas categorias esquematizadas da natureza (HAAS, p. 11). Levando em conta analogia entre os dois tipos de categoria, o diverso de sensações ou de desejos não são fundamentos de determinação das categorias, mas sim condições para a sua aplicação. O diverso de desejos é inicialmente tão indeterminado para as categorias da liberdade quanto o diverso das sensações o é para as categorias da natureza, mas, no primeiro caso, a síntese, em vez de esquema, necessita apenas de um juízo disjuntivo, pois lida com a forma da lei incondicionada e a forma da ação em geral. Para o objeto da vontade *pura*, basta fundamentalmente que tal diverso não se refira às condições físicas de uma coisa e seja determinável pela lei moral, ou mais precisamente, pelo juízo sobre o bem e o mal.

²² Lembremos das formulações do Prefácio B (KrV B XXVI e XXX).

determinação, a segunda é uma condição negativa (sem determinação) que se apresenta somente *depois* de uma determinação e verifica apenas a coerência da própria razão em geral na afirmação de um objeto ou uma ação como real.

Quem desempenha a tarefa de conectar as condições formais morais e físicas de uma ação não é mais propriamente a razão, mas sim o juízo (faculdade de julgar) prático. Reconhecendo o obstáculo de a razão prática querer um objeto suprassensível e o sujeito conhecer suas ações apenas enquanto empíricas e condicionadas pela natureza mecânica, o juízo prático puro realiza o papel que a imaginação pura fez na ligação das representações intelectuais com as representações sensíveis. Uma ação determinada pela lei moral é fundamentalmente heterogênea de uma ação possível pela lei da natureza; por assumir essa heterogeneidade radical entre determinações morais e determinações naturais, a típica do juízo prático puro precisa concluir o capítulo sobre o conceito de bem.

A típica do juízo prático terá a tarefa de articular essa heterogeneidade entre a ação que quero fazer segundo a lei moral e a ação que posso fazer segundo as condições da natureza. Porém, seu objetivo (análogo ao esquematismo da imaginação) não toca nos fundamentos dessas diferenças e, sobretudo, é digno de nota a preocupação de Kant em atribuir à essa típica a tarefa de manter a heterogeneidade para proteger a razão prática dos seus dois modos inversos de ilusão: o empirismo (que julga o bom pela experiência) e o misticismo (que aplica os conceitos morais em busca de intuições não sensíveis). Deste modo, a heterogeneidade entre a possibilidade moral e a possibilidade física se mantém constitutiva do “racionalismo da faculdade de julgar” (Ak. V, 71).

À luz da peculiaridade do campo da faculdade de desejar, compreende-se mais facilmente como os princípios morais podem efetivar os objetos na vontade sem referência ao campo do fenômeno e, conseqüentemente, sem referência prévia ao sentimento de prazer. Tal peculiaridade torna evidente o rompimento com a analogia entre conceitos prático e teóricos, uma vez que, segundo os princípios teóricos, nada pode ser um objeto conhecido sem a referência à faculdade de intuição. Ou seja, a vantagem das categorias da liberdade precisa ser inicialmente compreendida dentro dos limites da razão prática, na medida em que elas determinam objetos da nossa *vontade* sem ser aludir ou se confrontar com as condições impostas à faculdade de conhecer. Portanto, seria desnecessário afirmar na *Analítica* – na dimensão dos fundamentos – um primado prático. Os dois campos estão separados em seus fundamentos e sem que nenhum deles ocupe um lugar *absoluto*.

Referências

KANT, I. *Gesammelte Schriften*, hrsg von der Königlich Preussischen der Wissenschaften, Belin: Walter de Gruyter, 1902-

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de F. Mattos. Petrópolis: Vozes, 2018.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AMERIKS, K. *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BECKENKAMP, J. Sobre conceitos práticos em Kant. In *Dissertatio*, n 10. 1999. (pp 127-141).

- BOBZIEN, S. Die Kategorien der Freiheit bei Kant. In *Kant: Analysen, Probleme, Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988. (pp 193-220)
- BOBZIEN, S. Kant's Kategorien der praktischen Vernunft: Eine Anmerkung zu Bruno Haas. In *Kant: Analysen, Probleme, Kritik*, Vol. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997. (pp 77-80).
- FÖRSTER, E. "Was darf ich hoffen?" Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 46, 1992. 168-185.
- HAAS, B. Les catégories de la liberté selon Kant. [1997] In KERVÉGAN (org) *Raison pratique et normativité chez Kant*. Lyon: ENS Éditions, 2010 (pp.55-87).
- HORSTMANN, R-P. A função da dedução metafísica na *Crítica da razão pura* de Kant. [1997]. Trad. de J. Klein. In KLEIN (org) *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012. (pp. 227-248).
- KRIJNEN, C. Kants "Kategorien der Freiheit" und das Problem der Einheit der Vernunft. In ZIMMERMANN (org). *Die "Kategorien der Freiheit" in Kants praktischer Philosophie*. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2016. (pp 309-332)
- PULS, H. *Funktionen der Freiheit: Die Kategorien der Freiheit in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.
- SIMON, J. *Kant: Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin: De Gruyter, 2003.
- TORRALBA, J.M. Zur Rolle der „Typik der reinen praktischen Urtheilskraft“ und der „Kategorien der Freiheit“ in der Konstitution des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. In ZIMMERMANN (org). *Die "Kategorien der Freiheit" in Kants praktischer Philosophie*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016. (pp 269-294)
- TORRALBA, J.M. The Two Objects of Practical Reason. In *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, edited by S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca and M. Ruffing, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, pp. 679-692. <https://doi.org/10.1515/9783110246490.2563>
- ZIMMERMANN, S. *Kants "Kategorien der Freiheit"*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
- ZIMMERMANN, S. Was versteht Kant unter „Kategorien der Freiheit“? XXII. Deutscher Kongress für Philosophie. Ludwig-Maximilians-Universität München 2011. Texto disponível em https://epub.ub.uni-muenchen.de/12423/1/Zimmermann_Stephan-Was_versteht_Kant_unter_Kategorien_der_Freiheit.pdf (acesso em 17/02/21)
- ZIMMERMANN, S. (org). *Die "Kategorien der Freiheit" in Kants praktischer Philosophie*. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2016.

Kant e Schopenhauer.

O princípio da obrigação em moral.¹

Charles Renouvier

Tradução de Katia C. S. Santos²

Universidade Federal Rural do Semi-Árido, UFERSA, Brasil

Apresentação

O texto traduzido a seguir foi publicado por Charles Renouvier (1815-1903), na revista *La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*, na edição do ano de 1880. Renouvier fundou essa revista em 1872, com o objetivo de difundir os princípios republicanos de 1848, após a queda do Império, em 1870 (Blais, 2000, p. 10). Os eventos políticos da França durante a sua vida, bem como as conexões das questões políticas com as morais, religiosas e educacionais, foram estímulos constantes para o estudo e o trabalho de Renouvier, que duraram longas décadas. Sobre esse ponto, Blais escreve: “[...] não será exagerado defini-lo como o filósofo de 1848 e de seu fracasso, o pensador da falência das esperanças dos anos 48” (*Ibid.*, p. 10, tradução nossa). No entanto, a atenção do filósofo se dirigia a diversos assuntos, e um dos principais propósitos da revista era difundir os ideais do neocriticismo, o qual ele acreditava renovar os princípios da moral e da política, objetivo que já anunciava desde o primeiro texto publicado em *La Critique Philosophique* (cf. Renouvier, 1872a, pp. 2-3).

De fato, Renouvier se debruçou sobre numerosos temas, como lógica, moral, política, história, religião, história da filosofia e filosofia da história, e todos, como observa Gabriel Séailles no prefácio do seu *La philosophie de Charles Renouvier*, com muita profundidade (1905, p. II). Assim, dentre outras coisas, Renouvier foi um grande historiador da filosofia e esse é o ponto de interesse para o texto traduzido. O filósofo escreveu diversas obras de história da filosofia e filosofia da história³, e a própria revista *La Critique Philosophique* foi também um veículo de muitos textos de crítica e discussão da história da filosofia. A obra *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886) é fruto exatamente desses textos.

Esse tipo de trabalho era algo já conhecido e praticado há tempos por Renouvier e por alguns de seus colegas, de um modo bem específico. Para entendermos, é útil citar a “Advertência” escrita por François Pillon para o volume do 1º ano da revista *L'Année Philosophique*: “Nosso objetivo não

¹ “Kant et Schopenhauer. Le principe de l'obligation en morale.” *La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire*. 9º année, I, (1880), Paris, Au Bureau de La Critique Philosophique, pp. 23-30.

² E-mail: katiasantosfilo@gmail.com

³ Alguns exemplos são: *Manuel de philosophie moderne* (1842); *Manuel de philosophie ancienne* (1844); *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886); *Essais de critique générale. IV. Introduction a la philosophie analytique de l'histoire* (1896); *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901).

é apenas analisar as obras, expor as doutrinas; *L'Année Philosophique* não pretende se limitar ao papel de relator; ela examina, ela discute, ela julga” (1867, p. V, tradução nossa). Essa revista foi fundada em 1867 pelos dois amigos (Fedi, 2002, p.65), e o primeiro volume conta com uma extensa introdução sobre a filosofia do século XIX, na França, escrita por Renouvier. *L'Année Philosophique* deixou de ser publicada em 1870, para retornar em 1891, após o fim de *La Critique Philosophique*, em 1889⁴. É esse, portanto, o modo como Renouvier avalia as críticas que Schopenhauer dirige à ética de Kant neste pequeno texto aqui oferecido, de pouco mais de 7 páginas no original, mas de grande acuidade de análise e de profundo discernimento das éticas kantiana e schopenhaueriana.

• • • •

Com frequência, o destino de toda filosofia crítica é conseguir apenas suscitar novos dogmatismos, pelo menos tão desmedidos quanto os antigos, e que os lembrariam exatamente se não fosse a diferença de métodos, se não fosse, sobretudo, a diferença de palavras. No entanto, nenhum filósofo, entre esses raros reformadores do sistema de ideias gerais, viu o espírito de sua reforma tão completamente ignorado como Immanuel Kant, pois seus sucessores e discípulos, imediatamente, infringiram seu pensamento central, cujo sentido é que nenhuma doutrina transcendente possui fundamentos racionais suficientes, ao abrigo de contradições, e que toda afirmação sobre os três grandes temas da especulação filosófica de todos os tempos se justifica exclusivamente por motivos de ordem moral, e deve, em consequência, confinar-se, encerrar-se nos limites onde o objeto da moralidade é alcançado. Como foi possível um desvio tão extremo como aquele do qual testemunharam, de diversas formas, o monismo de Fichte e o monismo de Schopenhauer, a identidade absoluta de Schelling, a evolução da *Ideia* de Hegel? É preciso confessar que o fundador do criticismo não é isento de responsabilidade nesse aspecto: ele mesmo teria provavelmente reconhecido, se, reaparecendo no debate filosófico depois do esgotamento das saturnais especulativas de sua pretensa escola, ele pudesse ter feito o que fez Schelling, – sem sucesso, na verdade – no fim do reinado do hegelianismo, e pudesse aplicar sua grande inteligência, com seu amor pela verdade, à investigação do ponto fatal, em sua própria doutrina, onde tinha encontrado a causa de todo mal. Essa causa é que, empurrando longe demais a retificação necessária do empirismo de Hume, ele teve de conservar *a substância* como realidade suprema sob o mundo fenomênico, a substância, inevitável pedra angular de todos tipos de panteísmo, a substância nem mesmo definida e explicada pelas condições do entendimento e de todos os fenômenos possíveis, que um Espinosa considera como sendo apenas o seu desenvolvimento, mas a substância inteligível, o númeno, puro desconhecido, situado fora do tempo e do espaço, sujeito imaginário das contradições conciliadas entre o finito e o infinito, o múltiplo e o uno, a liberdade e a necessidade. Nesse ponto de vista místico, todo criticismo se desvanece. A solução das antinomias, tal como Kant propõe na crítica da razão pura, é a renúncia pura e simples às consequências dessa crítica e aos limites que ela impõe ao objeto da crítica da razão prática. É o restabelecimento da metafísica antiga, em todos os seus direitos.

Kant se aproxima singularmente dos escolásticos, quando busca escapar das dificuldades da teologia transcendente e das do livre arbítrio unido ao determinismo, admitindo a existência do númeno fora do tempo, subtraído a todas as condições do

⁴ Para uma análise mais detalhada sobre a revista, cf. FEDI, L. *Philosopher et républicaniser: la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889. Romantisme*, n° 115, (2002-1), pp.65-82.

pensamento. Não é surpreendente, portanto, que ele abra aos seus discípulos uma via de especulações muito similares – próxima à fé cristã – àquelas em que os escolásticos foram treinados e, no fundo, induziu-os, naquilo que não se prende às palavras, às mesmas soluções. Nós vimos Schopenhauer invocar, de maneira triunfante, esse númeno que lhe permite considerar todo homem como portador, neste mundo de fenômenos, de um caráter invariável, fatal, do qual, por assim dizer, ele contraiu a predestinação absoluta na sede do eterno, lá onde não há nem sucessão nem percepção das coisas na extensão. Não é possível estar mais afastado da razão prática. E é, no entanto, um pensamento de Kant. Só resta saber como se compreenderá o ato do númeno, a natureza e a causa desse ato. Se ele existe, Schopenhauer tem o mesmo direito de defini-lo pela metafísica budista, que Santo Tomás pela teologia católica, ou que o próprio Kant de deixá-lo sem definição; pois, na verdade, o ato aqui não é mais obscuro ou menos arbitrariamente suposto que o agente.

Se, apesar de toda a doutrina kantiana, sobrevivente do esgotamento de toda uma série de interpretações metafísicas, permaneceu essencialmente uma crítica do conhecimento e, na aplicação, uma moral, é porque Kant fixou a si mesmo firmemente a essas duas regras: 1ª, deixar o númeno no estado de um X, puro desconhecido, condenar-se a não fazer aí nenhum uso determinativo e construtivo do cosmos universal, e isso por essa razão admiravelmente percebida, de que um tal uso só é possível com a ajuda das categorias do entendimento, as quais não engendram senão contradições quando se as retira da esfera da experiência e do relativo para as dirigir ao absoluto; 2ª outra regra capital: considerar o ato de razão que se chama a lei moral como um fato de autonomia humana e, apesar da forma imperativa ou de obrigação, sob a qual esse ato se apresenta em nós, para nós, reconhecer que ele não nos vem de fora, que ele não é subordinado a nenhuma condição exterior, tampouco a nenhuma hipótese sobre as consequências a esperar da observância da lei; que é, ao contrário, na realidade desse imperativo interno que é necessário buscar o verdadeiro fundamento psicológico de todo comando moral ou preceito, que imaginamos emanado de uma potência externa tendo direito sobre nossa vontade. Não é possível ser mais claro em suas declarações, mais absoluto do que foi Kant para libertar o princípio de obrigação de toda teologia natural ou revelada.

É, no entanto, sobre esse ponto que Schopenhauer dirige um de seus ataques mais vivos contra a ética de Kant. Se se crê nele, seria o preconceito teológico, antigos hábitos do espírito, que teriam inclinado esse filósofo a ver na consciência um imperativo, uma lei. Mas é antes ele, Schopenhauer, que, na medida de seu próprio hábito de considerar a fonte de todos os atos morais no sentimento – se poderia dizer quase físico – e de confundir a ideia de lei com aquela de uma ordem comandada de fora, encontrou-se incapaz de assimilar o sentido dos imperativos kantianos.

“Tal é, diz ele, nossa conclusão: a moral de Kant, como aquelas que a precederam, carece de base segura... No fundo, ela é apenas a moral dos teólogos, mas tomada às avessas e disfarçada sob fórmulas abstratas e, em aparência, descobertas *a priori*. O que devia tornar o disfarce mais bem sucedido e fazer a inversão é que Kant, em tudo aquilo, não se poderia duvidar, iludia a si mesmo: ele imaginava verdadeiramente que podia estabelecer essas ideias de comando e de lei, cujo sentido inteiro evidentemente é extraído da moral dos teólogos, fora de toda teologia... No fim, vê-se cair das suas próprias mãos a máscara da moral teológica, quando aparece a teoria do *soberano bem*, os *postulados da razão prática* e, em último lugar, a teologia moral. Mas tantos sinais não puderam esclarecer nem a ele nem ao público sobre o verdadeiro sentido das coisas; ao contrário, todos se regozijaram de ver restabelecidos, graças à moral (em um sentido ideal e por um objetivo totalmente prático, pouco importa), todos os seus artigos de fé. Eles, com toda a sinceridade, tomaram a consequência pelo princípio e o princípio pela consequência,

sem ver que nessa moral suas pretensas consequências estavam, no fundo, admitidas antecipadamente, a título de princípios, embora secretos e dissimulados.

Que se me permita, continua Schopenhauer, terminar esse estudo severo com uma comparação mais divertida, até mesmo frívola, isso nos alegrará: Kant, com seu talento de se mistificar a si mesmo, me faz pensar em um homem que vai a um baile de fantasia, lá passa a noite cortejando uma beldade mascarada, e que acredita fazer uma conquista; ela, ao fim, tira a máscara e se dá a conhecer: é a sua mulher”⁵.

Essa brincadeira lembra uma outra de Heinrich Heine, fundada sobre uma interpretação totalmente contrária da origem dos postulados da razão prática. O poeta e cruel satírico imagina que Kant tinha por confidente de sua obra o fiel Lamb, seu doméstico. Vendo este último na consternação de que a crítica da razão pura arruinava os fundamentos do céu e da Terra, ele teria sido tomado de compaixão. Teria, então, imaginado os famosos postulados para consolá-lo, a ele e a todos os corações simples. Nesse sentido, e para imitar a comparação *frívola* de Schopenhauer, não é mais à sua mulher, sem reconhecê-la, à teologia mascarada que Kant deveria cortejar; mas, verdadeiro celibatário e, no fundo, convicto, ele teria fingido cortejar por um bom motivo uma beldade comprometida em outro lugar, que ele sabia perfeitamente não ser para um filósofo da sua espécie. Interpretações semelhantes são ainda menos ofensivas para o caráter de Kant, pois elas não denotam, naqueles que as propõem, a completa ininteligência do real móvel e do princípio original do criticismo.

Uma parte importante da obra de Schopenhauer é consagrada à refutação da noção de obrigação como fundamento da ética, e ao mesmo tempo do formalismo absoluto de Kant, dessa doutrina que pretende excluir dos atos propriamente morais todo elemento, todo motivo de fonte passional, por mais desinteressado que possa ser. Ora, esses são dois pontos que é essencial distinguir. Percorrendo aqui as objeções de Schopenhauer, nosso objetivo será repeli-las, fazendo jus às reprimendas que são corretas e sobre as quais estamos tão geralmente de acordo. Esse filósofo utiliza para expô-las tanto sagacidade, quanto paixão e verve espiritual. Infelizmente, forçados a abreviar e resumir, devemos renunciar a oferecer uma ideia ao leitor da potência humorística de Schopenhauer.

Primeiramente, ele se fixa, e muito justamente, à pretensão de edificar uma metafísica dos costumes “absolutamente *a priori*”, de modo que a lei moral não tenha nenhum fundamento deduzido do conhecimento do homem, da constituição particular da natureza humana, de nossos sentimentos, de nossas necessidades; que seja uma *simples forma*, que se relacione à mera forma e nunca ao conteúdo de nossas ações. Trate de compreender! Diz aqui Schopenhauer, e, de fato, como conceber que não entre nada de empírico em uma determinação moral e que um agente venha alguma vez a fazer abstração total dos fatos exteriores, de seus próprios móveis passionais, dos fins que o atraem e dos resultados que ele pode esperar de seus atos? Mas o crítico talvez vá muito longe, ou pelo menos abusa de certas expressões ambíguas de Kant, querendo nos demonstrar que os kantianos estavam errados quando interpretaram o pensamento do mestre no sentido de que o imperativo moral seria um fato de consciência. A verdade nos parece ser que Kant, excluindo todo elemento empírico e fenomênico das manifestações do ditame interno, queria estabelecer esse ditame, de um modo, na verdade, pouco inteligível, em uma certa consciência absoluta do “*homo noumenon*” distinto do homem sensível, *juiz* soberano deste último e situado com este numa relação prática que ele se proibiu de determinar em teoria. Ora, a consciência ainda está lá, embora com um senso místico análogo àquele dos cristãos que a definiram como a própria voz de Deus, *Deus*

⁵ Renouvier cita aqui, com pequenas supressões, o final do §8, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

em nós. Isso resulta de uma passagem importante que o próprio Schopenhauer cita em outro local e da qual o tradutor, M. Burdeau, ofereceu, em nota, um bom comentário (p.76). O vício da doutrina de Kant reside, portanto, aqui como alhures no emprego que ele faz do númeno misterioso, e a polêmica contra essa doutrina deveria, a nosso ver, concentrar-se em um só ponto. Trata-se apenas de saber se a clareza das ideias não exige que demos o nome de fato e de fenômeno a tudo o que se passa no teatro da consciência, sem nenhuma exceção, e a alguma ideia que possamos, além disso, fazer-nos da causa de tal ou qual de nossos eventos internos. Eles não são todos empíricos, antes de tudo, pelo simples fato de que é em nossa experiência e não em outra parte que eles são dados?!

Schopenhauer, portanto, tem razão, no nosso parecer, em sustentar contra Kant que o criticismo não tem o direito de situar o fundamento da ética na região “numenal”, a moral sendo como todo o resto da ordem dos fenômenos e devendo se formular sobre o terreno da experiência. O “em si”, da lei moral é uma hipótese metafísica, transcendente, e certamente a mais obscura que há em uma filosofia que não reconduz o dever a Deus.

Mas onde não podemos mais estar de acordo com Schopenhauer é quando ele condena, entre as ideias caras a Kant, essa bela generalização que faz este considerar a lei moral como um produto da razão, universalmente válida para “todos os seres racionais”. Sem dúvida, o homem é o único ser racional conhecido por nós; mas sem supor que Kant tenha pensado em anjos ou outras hipóstases quaisquer, pode-se bem compreender que seu pensamento foi o de afirmar o estreito parentesco da razão e da lei e de declarar, elevando-se assim ao universal, que, em toda parte onde os seres dotados de razão existissem ou pudessem existir, não importa sob qual forma, a lei moral seria seu caráter, como ela é o caráter do homem. Essa afirmação é situada, como os postulados, no limiar do desconhecido cósmico e teológico, que ela não tenta penetrar. Ela conclui do mesmo para o mesmo e carece por isso de valor lógico, mas seu mérito para nós não é assim diminuído.

É verdade que Schopenhauer não admite essa acepção da razão que corresponde ao qualificativo *razoável*, no sentido moral, mas somente aquela que se relaciona ao sentido *racional*. Ele se compraz, assim, em não considerar o razoável, no tocante à conduta humana, senão no cálculo interessado. A razão, mãe da linguagem, é simplesmente, diz ele, a faculdade dos conceitos, e é ela que nos torna capazes de regular nossos atos sobre conceitos. Nada mais justo. A razão, distinta do entendimento, é uma quimera dos discípulos de Kant – e ele mesmo não é sem responsabilidade quanto às consequências que eles extraíram dessa distinção. Mas não há nenhuma necessidade de forçar o sentido ordinário da palavra nem de sair da experiência e do uso formal das categorias, para considerar uma função da razão no ato de generalizar as máximas da vida e da conduta e de apenas aceitar como moralmente boas aquelas que, generalizadas dessa forma, permanecem aplicáveis a uma “sociedade de seres humanos”. Schopenhauer explica perfeitamente esse princípio da moral kantiana e o sentido do “imperativo categórico puro”; ele o caracteriza como uma passagem da razão teórica à razão prática por meio da *universalidade*, forma e matéria ao mesmo tempo da *legalidade*. Daí, a fórmula: Aja apenas conforme as máximas as quais tu possas querer que se tornem lei geral para todos os seres racionais. E, agora, o ele que opõe a essa admirável fórmula pela qual Kant, primeiro, mostrou o sentido profundo, o único sentido correto dos adágios antigos da justiça e deu-lhes uma expressão verdadeiramente filosófica?

Schopenhauer, amparando-se sobre as aplicações que Kant faz da lei moral assim entendida, sobre os exemplos que ele daí traz, sustenta que ela não é nada mais do que o *egoísmo a priori*. E de fato Kant se empenhou em dar a ver que as máximas imorais, se generalizadas, retornam necessariamente em detrimento do agente, que *pode até querer* utilizá-las por sua conta, mas que *não pode querer* que outros delas se sirvam

diante dele. Assim, o interesse seria a fonte da moralidade. Vê-se que a objeção qualifica de utilitarismo a moral kantiana, e ela seria fundada, se o princípio da obrigação não se juntasse àquele da universalização. Schopenhauer, que sustenta em outro lugar, e com razão, que é impossível abdicar inteiramente do interesse, porque não existem motivos que não impliquem um interesse qualquer, lamenta aqui que a generalização das máximas seja submetida à prova do interesse geral, do qual é juiz o interesse particular que se considera em outrem pela troca de papéis. Ele deveria, de preferência, atacar a contradição latente de uma doutrina que pretende banir dos atos morais todo móvel passional e que, no entanto, apoia-se sobre o interesse da humanidade inteira e de cada pessoa para formular suas regras e supõe, insuperavelmente, além da obrigação, a existência do sentimento que nos faz desejar nosso bem e o bem de nossos semelhantes, e não somente a existência de uma potência abstrata: a virtude generalizadora da razão.

Schopenhauer faz uma sátira amarga do princípio de Kant, sustentando que o ato verdadeiramente moral deve ser feito *unicamente por dever*^{6 7} e nós não podemos desaprová-lo nisso, mas ele continua errado ao confundir o caráter de mandamento do dever com as injunções exteriores: “É preciso que o ato seja comandado! Moral de escravos!”⁸ exclama. Poderíamos dizer a esse respeito – como em outra parte, quando ele quer absolutamente que o imperativo kantiano tenha sua fonte no Decálogo – que a falha é apenas sua, que se mostra incapaz de compreender uma obrigação diferente de uma necessidade externa, ou da ordem de um chefe impondo essa necessidade. A autonomia é uma ideia que lhe parece ser absolutamente inacessível. Ele vê aí apenas uma ficção: “uma máquina para substituir a moral dos teólogos e que a substitui quase como perna de madeira substitui uma perna de verdade”⁹. E por quê? Porque ele não reconhece nada disso na natureza humana. E por que novamente? Porque, no seu pessimismo, ele se prende ao espetáculo dos desvios humanos da lei moral, sem se perguntar se esses próprios afastamentos que nós julgamos e estigmatizamos, nós, os mesmos que nos tornamos culpados, não fornecem correlativamente a prova da existência de um ideal, e do dever que nós reconhecemos de ajustar sobre ele nossos atos. E, portanto, se não fosse essa noção de dever, se não fossem suas aplicações contínuas, bem ou mal entendidas e conduzidas na vida humana, não somente a sociedade, mas até mesmo o indivíduo inteligente e fervoroso cairia em dissolução. O último dos homens, um selvagem bruto, semi-imbecil, um malfeitor metódico¹⁰, estabelece sempre uma certa harmonia em suas funções mentais, por meio da ideia de que uma coisa deve ser isto e não aquilo, que um homem em tal ocasião deve fazer isto e não aquilo. Quais possam ser os motivos que lhe ditam suas máximas, ele tem máximas; ele as recebe ou ele as faz, o que dá no mesmo, quando se considera o homem de maneira geral; ele não obedece simplesmente às associações de ideias que nascem dos casos particulares para levá-lo a uma ação ou a outra. Ele é portanto, um *animal de dever*, pelo menos nesse sentido do dever que não ultrapassa a ideia, independentemente de como aplicada, de um dever ser e de um dever fazer. Ora, é por não distinguir entre esse princípio, o mais profundo de todos, absolutamente inalienável da razão prática, e as aplicações variáveis, contraditórias, confusas, que são feitas pelos indivíduos e nos diferentes meios sociais, e que temos tão frequentemente espaço para julgar perversas, é pela falta dessa distinção, dizíamos, e porque não consideramos o dever nessa acepção universal, que recusamos depois reconhecer-lhe a determinação especial que lhe confere a qualidade de imperativo moral.

⁶ Ele não deixa de citar dois epigramas espirituosos de Schiller, um kantiano, todavia: “I. *Escrúpulo de consciência*: eu sirvo de bom grado meus amigos; mas, ai de mim! Eu o faço com inclinação e, assim, sinto com frequência um remorso de não ser virtuoso. – II. *Decisão*. Você só tem uma coisa a fazer; é preciso tratar de desprezar essa inclinação e fazer então com repugnância o que te ordena o dever.”

⁷ Os epigramas transcritos na nota acima por Renouvier são aludidos por Schopenhauer no §6, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

⁸ Citação do no §6, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

⁹ Citação do no §8, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

¹⁰ Optamos por traduzir assim a expressão “*malfaiteur de système*”. [nota da tradutora]

Esse último existe, no entanto, porque não é possível compreender uma sociedade de homens, a mais reduzida possível, na tribo, na família, sem supor aí a ideia do justo e do injusto, a ideia do que *se deve* uns aos outros, segundo as relações em que se estão uns com os outros. Quando, portanto, uma vez nos damos conta dos imperativos, quaisquer que eles sejam no espírito humano, isto é, da noção de obrigação como fato geral e absolutamente distinto daquele da necessidade, basta pensarmos no dualismo psíquico do bem e do mal, aquele do amor e da aversão, no conflito das paixões em cada indivíduo e entre indivíduos diferentes e, enfim, na disposição social do homem, a qual só pode ter efeitos duráveis com base em um fundo qualquer de justiça, para que sejamos conduzidos a reconhecer em toda parte a presença de um imperativo mais ou menos declarado ou latente, que nesse caso é a lei moral. Mas Schopenhauer vê os homens falharem muito ordinariamente com suas obrigações e conclui disso que eles não as reconhecem em absoluto. A conclusão não é boa em lógica, nem de um bom observador moralista. Nós poderíamos concordar com Schopenhauer que a lei que governa a natureza é igualmente aquela que reina, na verdade, sobre as relações humanas: a força; que a máxima erigida em lei universal é, no momento decisivo, aquela da injustiça, e não aquela que diz Kant; que a organização social, nos povos civilizados, é um obstáculo que, uma vez suprimido ou invertido, permite à *natureza recobrar seus direitos*; que o número dos justos é pequeno e que, enfim, nas relações internacionais, o direito é negócio de chancelaria e de estilo diplomático, um *puro jargão*: permaneceria sempre que esse suposto jargão e, de outra parte, o recurso constante dos particulares à ideia de direito, nos seus debates de todo gênero, o hábito universal de *justificar* o que se faz, o que quer que se faça, e de *justificar* particularmente o emprego da força, são os signos indubitáveis da presença em nós da noção do dever. O mesmo argumento prova que esses raros homens justos dos quais Schopenhauer está disposto a reconhecer a existência são, antes de tudo, aqueles que se conduzem de acordo com o que eles creem *justo*, e não os que se compadecem com os sofrimentos de seus semelhantes e consentem em suportar um mal para evitá-lo em outros.

Renouvier.

Referências bibliográficas

- BLAIS, M.-C. *Au principe de la République. Le cas Renouvier*. Paris: Gallimard, 2000.
- FEDI, L. *Philosopher et républicaniser: la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889*. *Romantisme*, n° 115, (2002-1), pp.65-82. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2002_num_32_115_1077. Acesso em: 02 abr. 2018.
- PILLON, F. (Direc.) *L'Année Philosophique. Études critiques sur le mouvement des idées générales*. 1° année (1867), Paris, Germer Baillière, 1868.
- RENOUVIER, C. (Direc.) *La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*. 1° année, I, (1872), Paris, Au Bureau de La Critique Philosophique.
- RENOUVIER, C. *Ce que c'est que le criticisme*. *La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*. 1° année, I, (1872a), Paris, Au Bureau de La Critique Philosophique, pp. 1-3.

SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*. Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke. Band III. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

SÉAILLES, G. *La philosophie de Charles Renouvier. Introduction a l'étude du néo-criticisme*. Paris: Alcan, 1905.

Ernst Cassirer. Kant – vida e doutrina.
Tradução de Leonardo Rennó R. Santos
e Rafael Garcia. Petrópolis, Vozes, 2021,
400 pp.

Pedro Paulo Pimenta¹

Universidade de São Paulo/CNPq

O livro de Cassirer sobre Kant, um clássico, permaneceu inédito em língua portuguesa por mais de 100 anos (a primeira edição alemã é de 1918). Essa lacuna inexplicável, se levarmos em conta o avançado estado dos estudos kantianos no Brasil, é agora preenchida graças à iniciativa da editora Vozes e ao empenho de Leonardo Rennó e Rafael Garcia. A espera foi recompensada. A tradução que ora vem a público é cuidadosa em relação ao original, rigorosa no que se refere aos textos de Kant e à terminologia neles empregada (recorrendo a algumas das melhores traduções existentes no B), e, não menos importante, é fluida, dando conta da elegante prosa de Cassirer e de seu estilo inconfundível, marcado por iguais doses de inteligência, erudição e urbanidade.

Mas, se *Kant - vida e doutrina* é um clássico, seria ainda uma obra relevante? A pergunta indecorosa é, no entanto, cabível, levando-se em conta a massa do que foi publicado a respeito de Kant nos últimos 100 anos – o que faz dele um dos autores mais lidos e mais comentados em toda a história da filosofia. Uma estudante, por exemplo, que citasse em seu trabalho de conclusão de graduação apenas textos sobre Kant escritos antes de 1950 seria reprimida por sua tutora ou pela banca examinadora pela falta de “bibliografia atualizada”. Por esse critério, Cassirer não poderia constar de uma lista de referências bibliográficas que se queira respeitável. Falecido em 1945, suas obras se encontram em domínio público. A Escola de Marburgo, tão influente em sua época, há muito deixou de pautar a interpretação de Kant, que, após, muitas reviravoltas, é atualmente marcada por uma inflexão graças à qual a *Crítica da razão pura*, alicerce do sistema, tem sido lida em vista da *Crítica da razão prática*, ponto culminante do edifício crítico (ao qual a terceira Crítica viria a acrescentar alguns retoques). Quanto a Cohen e os seus (no caso, Cassirer e Natorp), viram no projeto crítico uma epistemologia, reservando à moral um lugar de importância, por certo, mas de modo algum tomando-a como o ponto de fuga, por assim dizer, do projeto kantiano.

Sem dúvida, trata-se de uma caricatura grosseira. Mas poderia ser legitimada, até certo ponto, pelo célebre (e pouco lido) livro de Cohen², e mesmo, em alguma medida, pelo próprio Cassirer, ao menos se nos restringirmos ao primeiro volume de *Das Erkenntnisproblem*³. Essa impressão distorcida não resiste, porém, às primeiras páginas de *Kant - vida e doutrina*, livro complexo, alheio a simplificações.

¹ E-mail: pedronamba@gmail.com

² Herman Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871 (3a edição: 1918).

³ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 1, 1906.

Como observa Rafael Garcia na apresentação, o Kant de Cassirer é um personagem monumental, com traços heroicos, que adquire a envergadura de um Goethe, e figura como um dos grandes arautos da civilização europeia (ou, para falarmos com os alemães, da *cultura* europeia), tal como ela se afirmou na época da Revolução Francesa. Essa caracterização tem impacto direto na maneira como Cassirer entende o pensamento kantiano.

A argumentação de Cassirer apresenta uma interpretação do conceito de liberdade mais próxima da concepção liberal, como liberdade individual, que ele faz questão de associar à Revolução Francesa, em oposição à concepção de liberdade como dever para com a comunidade popular cuja matriz seria “genuinamente” alemã. Uma das intenções de Cassirer seria a de contar o “outro lado da história”, reconstruindo as bases do espírito alemão em sua interconexão com o desenvolvimento espiritual das “outras grandes nações europeias” para “tornar visível a grande e firme linha deste desenvolvimento em si, e reconhecer as forças independentes nas quais sua unidade interior está fundada”. Nesse sentido, a defesa veemente de uma unidade europeia supranacional apenas sob a qual as unidades nacionais se constituíram e em relação às quais mantêm a sua unidade profunda, se contrapõe ao “chauvinismo espiritual”. (Garcia, p. 10).

Por aí já se vê que o filósofo da epistemologia é também, na pena de Cassirer, o da moral e do direito, leitor de Rousseau, filósofo este que, como ele diz na introdução, “vale para Kant como o Newton do mundo moral, que revelou suas leis e seus móveis mais secretos” (p. 21)⁴. Aberto à Europa das Luzes, Kant teria sido avesso ao paroquialismo de seus críticos mais veementes, de certas vertentes do Romantismo alemão e mesmo, como lembra Garcia, de Fichte, cujo resolutivo cosmopolitismo se converteu em nacionalismo na época das Guerras Napoleônicas. Acrescentemos que essa abordagem do teor geral da filosofia kantiana a partir do caráter do homem Kant serve ainda a Cassirer, profeticamente, como estratégia preventiva, arma de combate e mecanismo de distanciamento em relação à sombria ideia, que ganha força em 1933, de Kant como filósofo autenticamente alemão, em contraposição, notadamente, à fenomenologia de Husserl, que, na visão de um antigo pupilo convertido à nova causa política, seria maculada pela origem semita do autor⁵. O próprio Cassirer, também ele judeu, exilado a partir de 1933 na Grã-Bretanha, depois na Suécia, por fim nos Estados Unidos, se manteve fiel aos ideais cosmopolitas que sempre pautaram sua reflexão e o levaram a frequentar alguns dos mais avançados círculos intelectuais da Alemanha de sua época, como, por exemplo, aquele que se reunia em torno de Aby Warburg em Hamburgo e que incluía, entre outros, Fritz Saxl e Erwin Panofsky⁶. O contraste não poderia ser mais acentuado, em relação às tendências de outros intérpretes de Kant na mesma época⁷.

O Kant que desponta nas páginas de Cassirer é, acima de tudo, o filósofo que deu ao grande evento intelectual de sua época – a ciência newtoniana, ou simplesmente “filosofia natural” (*Philosophia naturalis*) – um fundamento conceitual estável e coerente. Isso coaduna com o caráter iluminista que Cassirer atribui a Kant⁸. O engajamento de Kant, esse leibniziano resolutivo, com o sistema newtoniano, data de seus primeiros escritos sobre a teoria da terra, e, como mostram as folhas do *Opus postumum*, o filósofo nunca deixou de meditar sobre as consequências da gravitação e da atração universais para a filosofia transcendental e para tudo o que está implicado nela, incluindo-se aí não apenas as ciências naturais, mas também a moral, o direito e a antropologia. Em suma, o newtonianismo de Kant é tão indissociável de seu iluminismo quanto sua moral o é

⁴ Cassirer volta à questão em *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, 1932.

⁵ Ver George Leaman e Gerd Simon, “Die Kant-Studien im Dritten Reich”, in: *Kant-Studien* 85, 1994, 443-469.

⁶ Um testemunho dessas afinidades intelectuais é oferecido pelo próprio Cassirer no “Epitáfio a Aby Warburg (1929)”, tradução de Isabel Coelho Fragelli; in: *Revista Discurso* 46 (1) 2016.

⁷ Estudiosos destacados de Kant, como Baeumler, Lehmann, Vleeschauer e Heimsoeth, sem esquecer de Heidegger, comprometeram-se ativamente, em maior ou menor medida, com a ideologia nacional-socialista.

⁸ Kant é, como se sabe, o personagem central de *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932.

de sua “epistemologia”. Cassirer dedica boa parte do livro a esse assunto, inscrevendo-o em continuidade direta com as análises oferecidas em *Das Erkenntniss Problem*. Encontra-se aí todo um programa de investigação e interpretação da filosofia kantiana, no qual a “ideia nuclear”, como explica Garcia, “é a de método transcendental (ou método crítico), difundida por Cohen” e que “pode ser sintetizada” na proposta de “partir do faktum da ciência e buscar por suas condições de possibilidade”. (Garcia, p. 8). Ou, se quisermos: Cohen, Natorp e Cassirer pressupõem, com Kant, que a ciência em geral, e a newtoniana em particular, não oferece, ou é incapaz de oferecer uma reflexão satisfatória acerca de suas próprias condições de possibilidade. Nessa visão, a *Crítica da razão pura* viria dar ao sistema newtoniano uma solidez que ele por si mesmo não tem. A laboriosa construção da estética transcendental, que Cassirer comenta a fundo, e da Analítica transcendental, que, igualmente, lhe interessa de perto, teria o intuito de mostrar o que subjaz ao sistema de Newton, e que ele mesmo não percebeu.

A tese é expressamente enunciada à página 172, na qual Cassirer cita uma conhecida passagem dos *Prolegômenos* em que Kant afirma que aqueles matemáticos que também foram filósofos questionaram a objetividade da aplicação da sua ciência aos objetos físicos; e comenta, com uma clareza que não costuma ser encontrada em tomos de filosofia às voltas com pesadas questões de metafísica, o seguinte:

Não se entendeu aqui que precisamente este “espaço do pensamento” torna possível o físico, ou seja, a expansão da própria matéria: que o mesmo procedimento através do qual esboçamos a imagem do espaço “ideal” na geometria pura também nos serve para estabelecer um nexo de grandeza e uma relação de grandeza entre os elementos sensíveis-empíricos. Todas as reservas contra isso são apenas “chicanas de uma razão falsamente instruída” que não pode encontrar o verdadeiro fundamento para o seu próprio conhecimento, porque o procura falsamente num mundo de coisas transcendentais, em vez de nos seus próprios princípios. Enquanto considerarmos as determinações matemáticas puras como *dados* da experiência, uma vez que toda a medição empírica é necessariamente imprecisa e encerra em si certas fontes de erro, não podemos obter segurança completa da precisão destas determinações. Mas ela nos é imediatamente concedida assim que aprendemos a compreender a grandeza como um *princípio* e não como uma propriedade. Que o espaço é uma condição formal a priori da experiência externa, que a mesma síntese constituinte, pela qual construímos um triângulo na imaginação, é inteiramente idêntica àquela que exercemos na apreensão de um fenômeno para daí produzirmos para nós um conceito da experiência, apenas isso é o que conecta com esse *conceito* a representação da possibilidade de uma tal coisa. (Kant - *vida e doutrina*, p. 172)

Haveria muito a dizer em prol dessa linha de interpretação, a começar pelo fato de que ela traz à luz a estratégia kantiana de apropriação do newtonianismo e permite situá-la como um capítulo central da história da filosofia natural no século XVIII⁹. Kant chegou a contribuir para a ciência, oferecendo em seu primeiro escrito, a *Teoria do céu*, de 1755, uma hipótese sobre a formação do sistema solar, depois conhecida pelo nome de “Kant-Laplace”, devido à formulação, pelo matemático francês, de uma explicação similar à de Kant na *Exposition du système du monde* (1796). Muito antes, portanto, de constatar que a Filosofia Natural carecia de fundamento filosófico, Kant pôde verificar por conta própria que ela se sustentava como ciência. Outros chegaram a esta mesma conclusão, aceitando, inclusive que a ciência de Newton era suficientemente filosófica: Madame du Châtelet, Clairaut e d’Alembert na França; Euler e outros na Alemanha. Cassirer conhece bem essa literatura, e esmera-se por vezes em citá-la e comentá-la, sem, contudo, abrir mão do a priori metodológico que orienta sua investigação. Outras versões do newtonianismo no século XVIII, em física ou em filosofia, despontam como inevitáveis prelúdios à (de resto, indubitavelmente genial) síntese kantiana. À diferença

⁹ Para uma história da Filosofia Natural de Newton no século XVIII ver Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*. Paris: Gallimard, 1968.

de seus pares, no entanto, Kant percebeu que a matemática aplicada aos objetos da experiência oferece não tanto um modelo de ciência a ser imitado pela filosofia quanto a mais perfeita exposição dos procedimentos de uma razão a ser examinada a partir de métodos próprios¹⁰, ou, que seja, do “método transcendental” aludido pela Escola de Marburgo.

É evidente, portanto, o mérito da ênfase de Cassirer no newtonianismo de Kant, mesmo porque esse viés de interpretação permite a ele, na esteira de Cohen e com sofisticação ainda maior, identificar na filosofia transcendental uma “continuidade metodológica que permite a urdidura sistemática entre a primeira e a segunda críticas” e destas com a terceira; “dada essa abordagem, tanto o sistema como o método” de Kant “são entendidos não como estruturas acabadas, mas como ‘forças moventes e propulsivas’ do pensamento de Kant” (Garcia, 8; a expressão citada é de Natorp). Tais “forças”, como Cassirer mostra em diferentes momentos, perpassam a obra de Kant, para além da célebre, muitas vezes pertinente, mas mesmo assim postiça clivagem entre um período “pré-crítico” e outro “crítico” no seu pensamento. Para Cassirer, ocorre que Kant, leitor de Newton e de Leibniz, a certa altura levanta questões conceituais que apenas depois serão satisfatoriamente resolvidas; amadurece intelectualmente, e, a certa altura – a famigerada década de 1770 – atina com uma solução sistemática para eles, inserindo-os numa perspectiva global que a produção algo rapsódica das décadas de 1750-60 não fora capaz de oferecer.

Cassirer explora essa abordagem com destreza, oferecendo análises profícuas e produzindo verdadeiros *tour de force* ao longo do livro. Que me seja permitido citar por extenso uma passagem particularmente feliz, extraída do capítulo 2:

No ensaio *Que Significa Orientar-se no Pensamento?* (1786), no qual investigava o sentido exato da expressão, Kant sublinhou três diferentes significados básicos para o conceito de orientação. O primeiro significado, em que a raiz sensível da palavra é ainda claramente reconhecível, diz respeito à orientação no *espaço*. Ele indica a determinação dos pontos cardinais que estabelecemos a partir do lugar onde o Sol nasce. Ao lado deste conceito *geográfico* emerge, em seguida, o sentido *matemático* pelo qual se busca encontrar a distinção das direções num dado espaço em geral, sem que seja necessário criar um referencial a partir de um objeto *em específico* e do seu lugar (algo como o lugar onde o Sol nasce). Neste sentido, nós nos “orientamos” num quarto escuro que nos seja familiar quando nos é dada a posição de um objeto qualquer (seja ele qual for), porque com a constatação desta posição também são descobertas as outras a partir da relação conhecida de “direita” e “esquerda”. Em ambos os casos permanece, porém, o fundamento meramente sensível do procedimento ao qual recorreremos, pois as direções opostas de “direita” e de “esquerda” se baseiam meramente no sentimento de uma distinção para o próprio sujeito, a saber, a mão direita e a esquerda. O último e mais alto nível só é atingido quando passamos da orientação “geográfica” e “matemática” para a *orientação lógica* em sua acepção mais geral, segundo a qual não se trata mais de determinar o local de uma coisa no *espaço*, mas o lugar de um juízo ou de um conhecimento no sistema universal da razão. A distinção e progressão que Kant indica aqui são empregadas no seu próprio desenvolvimento intelectual. Ele também começa com a orientação físico-geográfica. O que constitui o primeiro objeto do seu interesse em ciências naturais é a Terra segundo a multiplicidade e origem de suas formações, assim como o seu posicionamento no cosmos. *A Investigação da questão, se a rotação da Terra em seu eixo (...) sofreu alguma mudança desde a sua origem*, assim como a solução do problema, se é possível em termos físicos falar de um envelhecimento da Terra, formam em 1754 o início da sua atividade de escritor no campo nas ciências naturais, ao

¹⁰ Uma discussão desse ponto se encontra na estudo clássico de Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: PUF, 1955; num registro mais filológico, consulte-se o excelente comentário de Michael Friedman, *Kant's Construction of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), que dá especial ênfase à discussão de Kant sobre Newton nos *Primeiros princípios metafísicos da natureza*.

que ainda se acrescentam investigações específicas sobre a teoria dos ventos, bem como sobre as causas dos terremotos e dos eventos vulcânicos. No entanto, todas estas questões específicas já se encontram concebidas em vista de um grande tema fundamental daquela época, o problema universal da *Cosmogonia*, cuja apresentação geral é encontrada na *História Natural Universal e Teoria do Céu*. Mas mesmo essa tentativa de um esclarecimento cabal dos fenômenos naturais se mostra insuficiente, assim como não são compreendidos com clareza os princípios e os últimos “fundamentos” teórico-empíricos dos acontecimentos naturais. A partir daqui, o interesse pela orientação se projeta primordialmente nesta direção. Do âmbito da descrição natural e da história natural universal, Kant agora se vê impelido com crescente determinação para o âmbito da *filosofia natural*. A *Monadologia Física* justifica e defende uma nova forma de *atomística*, enquanto que a *Nova Doutrina do Movimento e do Repouso* busca remover uma obscuridade que permaneceu na própria fundamentação da física, na definição dos primeiros conceitos fundamentais da mecânica. E novamente a análise se expande e se aprofunda ao se voltar dos primeiros elementos da física para aqueles da matemática. Uma elucidação completa sobre as relações e leis das magnitudes de que trata a ciência natural só pode ser esperada quando forem inteiramente compreendidas as próprias condições da magnitude, quais sejam os pressupostos para a determinação e medição matemática. A esse respeito, o *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* de 1763 obtém um primeiro resultado importante: os conceitos de “direção” e “direção oposta” são aqui definidos e aplicados num sentido mais fecundo. Com isto, porém, é também indicada simultaneamente e em contornos claríssimos a oposição que existe entre pensamento silogístico e matemático, entre a lógica da escola e a lógica da aritmética, da geometria e da ciência natural. Assim, a antiga pergunta sobre os “limites” entre a matemática e a metafísica ganhou um novo conteúdo. Todos os trabalhos dos anos seguintes se referirão direta ou indiretamente a esse problema central, que encontra sua formulação sistemática completa no escrito *Forma e princípio do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770). Mais uma vez, mostra-se que aquilo que é inicialmente apresentado ali como solução final imediatamente se desintegra num complexo de perguntas difíceis. Mas a nova direção geral está traçada de uma vez por todas e será fielmente mantida daqui por diante. No lugar da determinação do cosmos espacial emerge a determinação do cosmos “intelectual”: o geógrafo empírico se transformou no geógrafo da razão, o qual assume a tarefa de mensurar o escopo completo das faculdades da razão segundo princípios determinados. (*Kant - vida e doutrina*, pp. 51-53).

Seria um equívoco querer concordar ou discordar dessa interpretação. Ela oferece coordenadas, e pode até ser rechaçada, mas se mantém enquanto exemplo de leitura filosófica. Diante de um trecho como esse, quase somos levados a aplicar ao filósofo Kant os rótulos de “jovem”, “maduro” e “tardio”, com frequência utilizados na crítica literária (e mesmo na filosofia, como Adorno a propósito de Beethoven). Kant em 1786 é, sem dúvida, o mesmo autor que em 1763 ou em 1770; mas algo mudou, e cabe ao intérprete identificar essa mudança, expondo-a, entretanto, à luz de uma continuidade e coerência intrínsecas ao pensamento filosófico que se constitui na escansão do tempo.

Cassirer não evita apenas o anacronismo interno. Critica igualmente a projeção das inovações kantianas em produções intelectuais posteriores, que não se encontravam no horizonte da Crítica. É o que vemos em sua interpretação sobre a terceira Crítica, obra apresentada por ele “não como uma mera consequência sistemática” das Críticas anteriores, “mas como essencialmente expansiva e voltada à abertura de novos campos de problemas” (Garcia, p. 12). Cassirer lê a *Crítica da faculdade de julgar* com lentes que ressaltam a originalidade do livro e lhe permitem evitar os anacronismos que volta e meia costumam ser perpetrados na interpretação na mais enigmática das Críticas. Um bom exemplo é esta consideração sobre o aporte da 2ª parte da obra, dedicada à reflexão teleológica, para as ciências naturais, em especial a história natural e a biologia (então nascente). A CFJ veio a público, como se sabe, em 1790; estaria ela situada num ponto de passagem entre a velha história natural e a emergente teoria da evolução? Pode

ser que sim, concede Cassirer; mas, se insistirmos nesse ponto, perderemos de vista o mais importante:

A filologia e a crítica modernas de Kant muitas vezes falharam nessa questão geral, sobretudo porque na sua avaliação sistemática dos pensamentos de Kant elas aderiram unilateralmente ao conceito estrito de “evolução” [*Entwicklung*] que havia ganhado importância na biologia científica na segunda metade do século XIX. Mesmo a excelente investigação de Stadler sobre a teleologia de Kant se ajusta exclusivamente a uma comparação entre Kant e Darwin. Assim como a visão da natureza de Goethe foi mais enaltecida pelo fato de que Goethe foi tachado como “darwiniano antes de Darwin”, também se procurou levar a cabo a mesma característica para Kant - cujo conhecido dito, que seria “absurdo para as pessoas” conceber o impacto de uma explicação mecânica dos seres organizados e esperarem por um “Newton da folha de grama”, precisaria aqui ser lembrado com atenção especial. Na verdade, porém, a posição histórica da *Crítica da faculdade de julgar* só pode tornar-se completamente clara se resistirmos à tentativa de projetar a obra do ponto de vista da biologia moderna e a considerarmos apenas dentro do seu próprio ambiente. A *teleologia metafísica*, tal como se desenvolveu nas mais diversas transformações e ramificações desde a antiguidade até ao século XVIII, constitui o material para a questão crítica de Kant. Isso não significa que ele recebe dela as diretrizes decisivas de seu pensamento, mas apenas que através dela se designa a totalidade dos objetos-problema, aos quais também sua solução quer se ajustar. Talvez em nenhum lugar o contraste entre essa solução e as categorias tradicionais do pensamento metafísico se destaque com tanta perspicácia e clareza como neste ponto. Em nenhum lugar a “revolução crítica da forma de pensar” se mostrou tão decisiva como aqui, onde a metafísica é perscrutada numa área que é considerada desde tempos imemoriais como seu distrito exclusivo e seu domínio verdadeiro. Aqui, também, Kant começa com aquela inversão da questão que corresponde ao seu plano metodológico geral. Não é a peculiaridade das *coisas* que cativa o seu olhar; não tem a ver com as condições para a *existência* de estruturas [*Gebilde*] conformes a fins na natureza e na arte. (*Kant - vida e doutrina*, p. 273)

Com elegância habitual, Cassirer sequer menciona o fato de que a questão da *Entwicklung* não pertence tanto a Darwin (que tem uma teoria da *natural selection*) quanto a Haeckel, seu mais genial leitor alemão. Já a menção a Goethe a propósito de outro contrassenso (um “darwiniano antes de Darwin”) envia-nos diretamente à *Metamorfose das plantas* e outros escritos de história natural¹¹ nos quais se encontra a formulação de princípios afins aos de Kant e sua aplicação ao estudo da natureza no âmbito de uma ciência à parte, a morfologia. Observações preciosas, que contam entre as muitas que o leitor brasileiro encontrará nas páginas deste Cassirer já centenário, porém novo entre nós.

¹¹ Goethe, *A metamorfose das plantas*. Tradução Fabio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.