

*EM TORNO DA VELHA QUESTÃO: SERIA KANT UM METAFÍSICO?*¹

*Fernando Costa Mattos*²

1. CONHECIMENTO PRÁTICO: APENAS UM NOVO NOME PARA UMA ANTIGA CIÊNCIA?

1.1 Kant em disputa entre os críticos e defensores da metafísica

É bastante conhecida, entre os estudiosos de Kant, a anedota segundo a qual a atribuição do estatuto de postulado à existência de Deus, na segunda *Crítica*, teria obedecido aos caprichos do criado Lampe, desapontado que este ficara com os dizeres da primeira, a negar a possibilidade de uma prova de tal existência. Se é certo, à parte o provável caráter fictício da anedota, que Lampe se teria sentido confortado com a aparente mudança de tom na obra do ano – mudança que, como se sabe, atinge também as idéias de liberdade e imortalidade da alma –, é igualmente

1 Este texto é uma parte modificada de minha dissertação de mestrado: Mattos, F. *Conhecimento prático e metafísica especulativa em Kant*. Dissertação de Mestrado. 117 páginas. São Paulo: Depto. de Filosofia – FFLCH – USP, 2001. Agradeço aos colegas do Grupo de Filosofia Alemã, da USP, em especial ao Ricardo Terra, pelas sugestões que permitiram aprimorar o texto e atribuir-lhe o presente formato de artigo.

2 Doutor em Filosofia pela USP, desenvolve atualmente pesquisa de pós-doutoramento, com bolsa da FAPESP, junto ao Núcleo “Direito e Democracia” do CEBRAP.

certo que esta conclusão não pode ser estendida à totalidade dos leitores da obra. Salvo talvez os críticos de Kant, que costumam ver aí um interessante motivo para acusar-lhe de contradição, seria preferível dizer, pensando em boa parte dos seus futuros leitores, que, se não chegam a incomodar-se profundamente com isso, posto que se pode explicar com facilidade o caráter não cognitivo dos postulados da razão prática, certamente a lamentam, pensando que Kant bem podia ter deixado para trás toda essa “tralha metafísica”. Kant bem podia, por exemplo, não ter feito afirmações com o seguinte feitio:

Só é possível o mais alto bem no mundo, portanto, na suposição de um Ser Supremo cuja causalidade corresponda ao caráter moral. Agora, um ser capaz de agir com base em uma representação de leis é uma inteligência (um ser racional), e a causalidade de um tal ser de acordo com esta representação é sua vontade. Portanto a causa suprema da natureza, que tem de ser pressuposta para a realização do Soberano Bem, é um ser que é a causa da natureza por meio de entendimento e vontade (portanto o seu autor), i.e. *Deus*. Segue-se que o postulado da possibilidade do mais alto bem derivado (o melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade do mais alto bem originário, ou seja, da existência de Deus. (KpV, Ak.V, 125)

Essa passagem da segunda *Crítica* contém o núcleo central da argumentação desenvolvida por Kant para mostrar a conexão existente entre a possibilidade do Soberano Bem, também postulada pela razão prática, e a existência de Deus.³ Trata-se de um momento importante e, por isso mesmo, bastante ilustrativo da direção tomada pela Dialética desse livro: a despeito das proibições epistemológicas da primeira *Crítica*, e talvez para além do que seria necessário para simplesmente fundamentar a filosofia moral, aí estão os velhos problemas da metafísica clássica, examinados no que se poderia chamar de um registro diferente, mas ancorados nas mesmas preocupações, discutidos nos mesmos termos e assim por diante. Ora, para os que desejam ver em Kant um grande demolidor da metafísica,⁴ estes ares de semelhança com a “velha rainha”⁵

3 KpV, Ak.V, 124.

4 Ou um *Alleszermalmer*, para usar a célebre expressão de Mendelssohn a respeito de Kant à época do aparecimento da primeira *Crítica*. Apud Freuler, L. *Kant et la métaphysique spéculative*. Paris: Vrin, 1992, p. 277.

5 A expressão “rainha”, para designar a metafísica, é usada por Kant, por exemplo, no início do prefácio

se constituem num problema, devendo ser, se não ignorados, cuidadosamente “limpados”. E a “operação de assepsia” consistiria em mostrar o quanto a mudança de registro operada por Kant esvazia tais termos e preocupações de sua carga ontológica. Já os que, ao contrário, pretendem ver em Kant um grande metafísico, seja como radical reconstrutor da velha ciência em novas bases, seja como simples continuador da tradição, estes encontram aí os elementos necessários para tentar mostrar que é impossível eliminar certos conceitos de sua obra.

Se, contudo, não desejássemos de antemão que Kant fosse isto ou aquilo, poderíamos talvez enxergar essa polêmica, sem dúvida das mais importantes na história da exegese kantiana, como reflexo natural de uma aporia constitutiva do seu pensamento, uma tensão fundamental entre a busca de sentido, apontando na direção do supra-sensível, e a dura percepção de nossas limitações cognitivas, apontando apenas para a contingência da sensibilidade. Poderíamos então, em consonância com a célebre frase de Adorno,⁶ reconhecer nessa tensão não uma contradição ou um ponto fraco da obra kantiana, mas um elemento corroborador de sua grandeza, que está justamente em, mantendo abertas as aporias do pensamento filosófico, preservar a possibilidade de “falar sobre” os objetos de nossas idéias racionais no registro crítico da subjetividade transcendental. E isso nos permitiria, por fim, driblar o falso dilema de ter de escolher entre um Kant demolidor da metafísica e um Kant continuador da tradição, reconhecendo na sua obra uma perspectiva que, inscrita embora num contexto específico da história do pensamento, instituiu-se de maneira indiscutivelmente única e original.

Para que possamos, todavia, extrair um tal sentido das aporias kantianas – o “espírito da obra”, para insistir no batido mas sempre útil clichê –, é preciso, antes de tudo, respeitar a linguagem em que elas se encontram formuladas – a “letra do texto”. No caso dos postulados da

à primeira edição da *Crítica da razão pura*, em AVIII: “Houve um tempo em que ela era chamada de rainha de todas as ciências (...)”

6 Entre nós, a frase foi celebrizada por Ricardo Terra, que a cita em seu *A política tensa*: “A grandeza incomparável de Kant é corroborada, e não em último lugar, pelo fato de que manteve firme e incorruptivelmente a unidade da razão mesmo em seu uso pleno de contradições – o do domínio da natureza, que chamou de mecânico-causal ou teórico, e o da reconciliante aproximação à natureza, próprio da faculdade de julgar” (Terra, R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995, pp. 9-10). Evidentemente, tanto Adorno como Terra estavam pensando, em primeiro plano, na tensão existente entre esses dois domínios, mas a conclusão me parece perfeitamente generalizável, podendo abarcar a tensão entre os domínios da razão teórica e da razão prática.

razão, acima representados pelo da existência de Deus, trata-se de não perder de vista as linhas gerais da lição kantiana: as idéias da razão especulativa tornam-se postulados no registro prático, constituindo assim o chamado “conhecimento prático”,⁷ porque, para que o Soberano Bem seja possível, é preciso que os seus objetos sejam reais.⁸ Isso não faz com que estes se tornem de fato reais, o que seria um absurdo, mas, dada a possibilidade de que o sejam, estabelecida pela própria razão teórica, essas idéias passam a ser crenças moralmente necessárias.⁹ As crenças, por seu turno, diferenciam-se do conhecimento teórico porque, embora sejam “subjetivamente suficientes”, são “objetivamente insuficientes”: os seus objetos não podem ser determinados por meio de intuições.¹⁰ Até aí, tudo bem: poucos discordariam de que essas afirmações constituem alguns dos principais momentos da argumentação que explica e fundamenta os postulados na segunda *Crítica*. O problema está, como sempre, no como interpretá-las, e no como interpretar o seu peso no conjunto da obra. O que significa exatamente dizer que determinadas idéias deixam de ser meras hipóteses especulativas para se tornarem crenças moralmente necessárias? A ressalva quanto à impossibilidade de um conhecimento teórico dos objetos implica a sua total vacuidade? Ou o termo “realidade objetiva”, empregado com tanta freqüência em referência aos objetos dos postulados, deve ser levado mais a sério? O mesmo não se poderia dizer da própria crença ou fé racional, que para Kant tem um estatuto tão importante e tão distinto da mera opinião? Enfim, são questões como essas que acabam decidindo o quanto Kant se aproxima ou distancia da metafísica clássica, pois é na tentativa de responder a elas que se originam as tantas leituras diferentes acerca do estatuto desse conjunto de asserções que constituem o seu “conhecimento prático”.

Lewis W. Beck, por exemplo, cujo *Comentário à Crítica da razão prática* é dos mais conhecidos, toma uma posição clara diante de tais questões. Segundo ele, toda a Dialética da segunda *Crítica* está, por assim dizer, baseada em falsos problemas,¹¹ e

7 Conforme proporemos adiante, trata-se aí do conhecimento prático *em sentido estrito*.

8 KpV, Ak.V, 4; 134-5.

9 KpV, Ak.V, pp. 142 e ss.

10 KrV, B850 e ss.

11 Veja-se o que ele diz, por exemplo, da “antinomia da razão prática”: “Toda a antinomia é forjada e artificial” (Beck. L.W. *A commentary on Kant’s Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 247).

nós não nos devemos deixar enganar, *como eu acredito que Kant se enganou*, pensando que a sua possibilidade (do Soberano Bem) é diretamente necessária à moralidade, ou que nós temos o dever moral de promovê-lo, como se fosse um dever distinto do nosso dever tal como determinado pela mera forma (e não pelo conteúdo ou objeto) da lei moral.¹²

Beck não está com isso recusando a conexão, acima citada, que Kant estabelece entre a possibilidade do Soberano Bem e a existência de Deus, mas está procurando desvincular a primeira destas afirmações (e com ela, portanto, a segunda) de todo o conjunto de enunciados que, na Analítica, delimitam a natureza, os fundamentos e os alcances da moralidade: o mérito das questões levantadas na Dialética, e da solução dada a elas por Kant, não interfere em nada na essência dos argumentos já consolidados, a qual está, basicamente, no seu caráter formal.¹³ Trata-se de um momento crucial de sua leitura, já que uma tal conexão, caso válida, implicaria a mescla dos elementos metafísicos presentes na Dialética com os elementos formais da ética kantiana – uma mescla perigosa tendo-se em vista o propósito de preservar a atualidade dessa ética num contexto que se pretende antimetafísico.¹⁴ No que diz respeito, porém, a esse caráter metafísico da Dialética, em especial dos postulados, Beck não o recusa, por mais que preferisse fazê-lo ou que Kant não lhes tivesse conferido um tal caráter:

12 Idem, p. 245 (grifo nosso).

13 Voltaremos a essa questão mais adiante. Por ora, importa apenas sublinhar as feições gerais da leitura de Beck. Muitos outros comentadores, em geral preocupados em garantir a autonomia da ética em relação à metafísica, vão na mesma direção. É o caso, por exemplo, de Paton, que afirma: “[As crenças metafísicas sobre Deus e a imortalidade da alma] não alteram o conteúdo de sua ética, e nada acrescentam ao supremo valor da vontade moral ou à natureza obrigante do imperativo categórico” (Paton, H.J. *The categorical imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1971, p. 256).

14 Quanto aos propósitos de Beck, veja-se, por exemplo, a seguinte afirmação: “Meu segundo propósito (neste livro) é examinar os conteúdos desse trabalho (a *Crítica da Razão Prática*) nos seus méritos filosóficos. Parece que estamos atravessando um dos períodos – o terceiro na filosofia inglesa, e o segundo na filosofia americana – em que o estudo de Kant fornece estímulo e sustentação a novos e criativos esforços na filosofia. Neste livro, portanto, a exposição de Kant pode perfeitamente aparecer combinada com uma avaliação filosófica, na medida em que a última não requeira todo um tratado específico. (Beck, L.W. *A commentary on Kant’s Critique of practical reason*, p. vii.)” Observe-se que o livro foi escrito por Beck ainda no final dos anos 1950.

Mas tudo que o argumento de Kant pode legitimamente implicar é a necessidade de fazer certas postulações como atos, e não a verdade dos postulados assim construídos. Mas Kant, como eu disse, não restringe suas conclusões a isto. Ele logo passa a ver na prova da necessidade das postulações uma contribuição, ainda que pequena, à teoria. Pois, segundo ele nos diz, o argumento prático “compele o conhecimento [i.e. a teoria] a admitir que há tais objetos, ainda que sem defini-los”. A teoria ganha com isto um “acréscimo”, mas não um acréscimo que possa usar para estender o seu domínio, fazendo juízos sintéticos *a priori* sobre eles. Ainda assim, as Idéias, que eram vazias para a razão teórica (“sem objetos”), agora são apresentadas como “tendo objetos”. Uma vez que não pode aumentar o conhecimento que tem deles, o trabalho da razão especulativa com base nesse poder da razão prática é negativo, “não ampliador, mas purificador”. *Mas os objetos estão lá; eles são afirmados; a categoria de existência é aplicada.* Todos os cuidados preventivos sobre o quão pouco é ganho pela teoria fazem lembrar a história da jovem que se desculpava por ter tido um filho ilegítimo alegando que o bebê era muito pequeno.¹⁵

Esse argumento, similar à célebre crítica de Schopenhauer, segundo a qual tudo o que fôra expulso pela porta da frente na primeira *Crítica* retorna pela porta de trás na segunda e na terceira,¹⁶ reconhece com pesar a “recaída” metafísica de Kant, atribuindo-a prioritariamente à falta de um maior desprendimento com relação ao racionalismo dogmático. Ainda que a influência deste movimento sobre Kant, como se sabe, tenha sido maior na juventude e na fase pré-crítica, a proximidade nunca deixou de ser grande, muitas vezes marcada apenas por uma coincidência temática, mas em outras marcada também por uma semelhança nos argumentos e nas soluções – semelhança que Beck identifica, qualificando-a de “perigosa”.¹⁷ Ainda que se pudesse lembrar, em favor de Beck, que o próprio Kant acreditava estar revolucionando a filo-

15 Idem, p. 263 (grifo nosso).

16 “Isto na realidade nada mais é que uma moral que visa à felicidade, apoiada conseqüentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos” (Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 25). É verdade que, nessa passagem, Schopenhauer está criticando a própria noção de Soberano Bem, tentando mostrar que ela traz consigo uma carga empírica que seria contraditória. Mas a imagem se estende, *a fortiori*, aos objetos que são validados justamente por serem condições de possibilidade do Soberano Bem.

17 Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, p. 206.

sofia, e que isso só seria possível em se enxergando a perspectiva de um progresso na história do pensamento – a qual, como se sabe, também está presente em Kant¹⁸ –, é igualmente de notar-se que a perspectiva do progresso não implicava, para Kant, o abandono da metafísica: tratava-se, ao contrário, de pôr fim às incertezas e oscilações de sua história para poder, enfim, “colocá-la no caminho seguro da ciência”, fosse com relação à sua “primeira parte” (a metafísica como estudo de todo o âmbito *a priori* do conhecimento), fosse com relação à “segunda parte” (cujos temas são justamente aqueles da metafísica clássica).¹⁹

E há muitos leitores de Kant, como dissemos há pouco, que não se sentem desconfortáveis com esse projeto metafísico: Gottfried Martin, por exemplo,²⁰ afirma que “nós devemos aprender a reconhecer, sem constrangimento, que Kant continua a tradição da filosofia grega e medieval sem ruptura”.²¹ De acordo com Martin, embora as ressalvas epistemológicas feitas por Kant com relação à possibilidade de conhecer o supra-sensível, fruto da maturidade e da lucidez que caracterizam a filosofia crítica, sirvam para demarcar uma diferença significativa de estatuto entre o conhecimento por meio da experiência e as afirmações a respeito dos objetos das idéias da ra-

18 Refiro-me à idéia de um progresso da razão e das ciências, embora a perspectiva de progresso das instituições jurídicas e políticas também esteja presente nos textos kantianos (notadamente naqueles sobre a história e a política). Quanto àquela primeira, há o célebre segundo prefácio, mencionando as revoluções científicas, e passagens como o último capítulo da Doutrina do Método da primeira *Crítica*, intitulado “A história da razão pura”.

19 Cf. KrV, B XIX.

20 A rigor, a obra de Martin, que procura mostrar o entrelaçamento existente entre a antiga ontologia e a nova ciência da natureza, adquire um perfil intermediário entre o neokantismo de Marburgo – posição claramente “asséptica”, que tende a reduzir a obra de Kant a uma teoria do conhecimento – e leituras “ontologizantes” como as de Paulsen, Wundt, Heimsoeth e Heidegger. Em livro de 1988, Jakyung Han procura caracterizar esse panorama, apresentando ainda os nomes de Lehmann e Prauss como, em certo sentido, continuadores recentes da tradição neokantiana, e procurando, ele próprio, oferecer uma leitura ontológica que, nos passos de Heidegger, seja no entanto mais abrangente – visto que Heidegger, como é sabido, concentra-se apenas na Analítica da primeira *Crítica*. Cf. Han, J. *Transzendentalphilosophie als Ontologie*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988, pp. 10 e ss.

21 Martin, G. *Kant's metaphysics and theory of science*. Westport: Greenwood Press, 1974, p. 169. No contexto específico em que faz tal afirmação, Martin está procurando mostrar o quanto a noção kantiana de analogia é uma evolução da noção escolástica, já em Aristóteles e em São Thomas estando presente como que o germe da solução de Kant para os problemas clássicos da metafísica.

zão,²² estas últimas podem e devem ser levadas a sério enquanto caracterização das concepções metafísicas de Kant. São elas que permitem, entre outras coisas, extrair da obra kantiana um “ser de Deus” a partir das “determinações ontológicas admitidas por Kant”: Deus não está no tempo e no espaço, Deus é entendimento, Deus é vontade, Deus é autor do mundo, Deus é espontaneidade, Deus é unidade, Deus é causa, e assim por diante.²³ Não há dúvida de que tais predicções “são de algum modo indiretas, seja por meio da aplicação vazia das categorias, seja por meio da analogia”,²⁴ mas se trata de artifícios legítimos, do ponto de vista do sistema kantiano, capazes de garantir sobrevida à teologia racional, à cosmologia racional e à psicologia racional – campos do saber que seguiriam a possuir uma esfera e um escopo próprios, não estando apenas subordinadas a outros fins (a idéia de Deus apenas como princípio regulador, por exemplo).²⁵

O que nos parece interessante na leitura de Martin, à parte seus méritos exegéticos mais específicos, é essa possibilidade de olhar para os elementos ontológicos e metafísicos da obra de Kant sem enxergá-los como aberrações que deveriam ser ou extirpadas, ou recriminadas como retrocesso, ou ainda subordinadas a outras partes da obra de tal modo que pudessem perder todo e qualquer valor ontológico: sem esquecer a importância das lições epistemológicas deixadas pela Analítica da primeira *Crítica*, ele se debruça sobre a obra kantiana procurando verificar o que Kant pensa sobre o ser de Deus, o ser do homem, o ser das coisas em si mesmas e, por fim, o ser em geral.²⁶ Há aí, como dissemos, uma diferença de atitude em relação àquelas leituras que, embora reconhecendo a presença de tais elementos na obra de Kant, preocupam-se em mostrar como poderíamos isolá-los de partes mais importantes da mesma, de tal modo que estas, dada a suposta morte da metafísica, pudessem manter-se válidas até os dias de hoje. Em muitos casos, o estabelecimento de uma fronteira entre determinados registros é bastante plausível, na medida em que fundamentado nos textos kantianos – é o caso da independência

22 “O fato de que Kant investiga cuidadosamente todas as velhas dificuldades do problema constitui o significado específico de sua posição. É por ter feito isso que ele pode repetidamente afirmar que os conceitos Deus, liberdade e imortalidade da alma são a conclusão necessária da razão humana, e ao mesmo tempo afirmar que a razão humana não pode nunca alcançar adequadamente estes seus fins últimos” (idem, p. 160).

23 Idem, pp. 163 e ss.

24 Idem, p. 170.

25 Essa idéia também está presente em Freuler, L. *Kant et la métaphysique spéculative*, §§ 27 e ss.

26 Trata-se dos temas, respectivamente, dos §§ 26 a 29 e do capítulo VI do livro de Martin.

que a fundação da moral pode ter em relação aos postulados da razão prática –, mas a separação não precisa conduzir, necessariamente, à exclusão de uma das partes (no sentido de que Kant poderia ter ido até a fronteira, mas não *deveria* ter ido além).

Mas a menção a Beck como contraponto a Martin, embora válida no sentido de mostrar a sua antipatia pelos resquícios metafísicos, pode não ser tão justa se tivermos em conta que ele, como vimos, ao menos reconhece que “os objetos estão lá”. Há aqueles – e não são poucos! – que nem isso admitem: é o caso, por exemplo, de Lebrun em *Kant e o fim da metafísica*, um livro em que o caráter *meramente* simbólico das idéias da razão, responsável por conduzir à “neutralização completa da metafísica”,²⁷ é reiteradamente afirmado. A existência de Deus, por exemplo, ainda que afirmada como postulado e como crença por Kant, jamais deve ser interpretada, segundo Lebrun, como uma existência efetiva ou real, e sim como um símbolo: um símbolo cuja significação somos capazes de compreender e que, enquanto tal, serve apenas para auxiliar-nos no conhecimento e, sobretudo, na reflexão *sobre a natureza*. É nesse sentido que, em seu interessante diálogo com Krüger, ele afirma nesse livro ser

ainda difícil partilhar a opinião de Krüger quando ele afirma que Kant acredita salvar o teísmo contra o ceticismo de Hume. (...) Se Kant reintroduz um teísmo ‘simbólico’, é porque ele acredita que o teísmo dogmático está definitivamente fora de jogo e que a analogia, tal como redefinida por ele, torna impossível qualquer retorno para antes de Hume. Deus não é mais provado por suas obras: é a ordem da natureza que me aparece como divina.²⁸

Colocada a ênfase no como interpretamos a natureza, aponta-se para o caráter *apenas* metodológico, instrumental, heurístico, possuído pela idéia de Deus no sistema kantiano – algo que, embora já delineado na primeira *Crítica*, torna-se mais claro, segundo a tese de Lebrun, na *Crítica do Juízo*.²⁹ E algo que deixaria mais claro, também, o estatuto que resta à metafísica na obra de Kant e, possivelmente, depois dela; ou o sentido em que devemos entender a morte e a ressurreição dessa área do saber:

27 Lebrun, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1970, p. 9.

28 Idem, p. 227.

29 Idem, pp. 230 e ss.

Dizer que a velha metafísica morreu é dizer que a investigação das suas significações começou e que resta compreender a exigência subterrânea que sempre a guiou. Nós não acabamos com os conceitos por termos proclamado as 'coisas' inacessíveis, e a filosofia não acaba junto com a possibilidade de uma doutrina. O 'supra-sensível', 'Deus' são conteúdos que seria vão querer afirmar doutrinariamente; mas tais conteúdos perdem todo o seu sentido quando deixam de ser objeto de disputa entre deísmo, teísmo e ateísmo? *Não é necessário acreditar na existência das 'coisas' para reconhecer a coerência dos seus conceitos.* Se nós compreendermos a Dialética transcendental como uma *radioscopia de significações* postas entre aspas, não nos surpreenderemos com o fato de que a aproximação do supra-sensível, por meio das antinomias, desemboque na idéia de 'Deus'.³⁰

Como se vê, *Kant e o fim da metafísica* é um livro que desenvolve justamente aquilo a que anteriormente chamamos uma "operação de assepsia": Lebrun procura mostrar-nos que, toda vez que Kant fala em Deus, alma imortal, coisa em si, não se trata de afirmar a existência de tais entidades, como se fizessem parte de um outro mundo, mas de pura e simplesmente analisar como nossa reflexão racional é levada a pensar tais conceitos quando busca uma compreensão totalizante do único mundo e da única vida que conhecemos. São conceitos cujos significados compreendemos perfeitamente, posto que nós os criamos, mas cujos objetos não deveriam jamais ser pensados como existindo de fato (mesmo quando tratados como crenças): desaparece com isso todo o seu conteúdo ontológico – *mesmo o eventual* – e qualquer discurso a respeito deles só pode consistir numa espécie de "radioscopia de significações". Contra a leitura de Beck, mas a favor de suas intenções, poder-se-ia dizer aqui: "não, os objetos não estão lá". E quanto ao projeto de Martin se teria de dizer, do ponto de vista lebruniano, que, se não chega a ser vão, é no mínimo de pequena relevância, já que busca extrair o "ser" de objetos *inexistentes*. Pois o espírito de seu livro seguramente não aponta, como o de *Kant e o fim da metafísica*, para uma interpretação dos conceitos metafísicos de Kant como conceitos inteiramente vazios que, no limite – já que nem sequer as crenças podem assegurar a totalidade visada pela reflexão racional –, só podem servir para reforçar a ausência de sentido que percebemos na contingência da vida:

Nós não acreditamos que (o discurso filosófico) tenha uma origem sagrada ou que o ‘Ser’ nos faça confidências por meio dele. Nós acreditamos simplesmente que é preciso abordar esse discurso autônomo como a etnologia aborda hoje os mitos: esvaziando-os de seu sentido pretensamente humano. Paralinguagem que persiste como pano de fundo mesmo depois que aquilo de que parecia falar foi abolido (o Eu, o Mundo, Deus), o discurso metafísico, longe de ser um fantasma forjado pelos homens, *diria então o sem-sentido de nossa condição* de maneira menos enfática, porém mais decisiva, que todas as meditações sobre a finitude – das quais Kant já zombava. Ele nos convidaria ao menos a anular, sem rodeios, aquilo a que as religiões chamam ‘sentido da vida’, e o fanatismo, ‘sentido da história’.³¹

Nessas palavras, as últimas de *Kant e o fim da metafísica*, temos então um Kant que, efetivamente desprendido do passado dogmático de toda e qualquer metafísica doutrinal, teria afinal reconhecido, numa evolução progressiva de seu pensamento cujo ápice seria a terceira *Crítica*, o discurso metafísico como uma espécie de reflexo da condição humana e da tentativa, daí em diante decretada vã, de dotar essa condição de um sentido totalizante, absoluto – um discurso, contudo, cujos significados, compreensíveis que são no nível do pensar, apontam, ou sequer apontam, para objetos inexistentes. Para alguém das intenções lebrunianas, contudo – intenções claramente anti-heideggerianas³² –, e em que pese a riqueza de seu livro, há uma pergunta que fica no ar: será esse o *único* Kant que vive em seus textos? O próprio Lebrun, em artigos posteriores, parece ter-se colocado a mesma questão e, retomando o diálogo com Krüger, chegou a reconhecer certo equívoco em sua posição original:

Diga-se de passagem: o fim da *Crítica do Juízo* teleológico é o exemplo de uma estratégia de evitamento do niilismo, no sentido nietzscheano, que Kant faz mais que entrever. Em um livro sobre Kant, eu havia colocado o acento, ao contrário, sobre certos aspectos ‘niilistas’ do kantismo, havia dado ouvidos à ressonância desesperada de certas *Reflexionen*. Era subestimar em demasia o trabalho da razão prática, que consiste em aprofundar e ultrapassar

31 Idem, p.506 (grifo nosso).

32 Márcio Suzuki nos lembra que o próprio título do livro, *Kant e o fim da metafísica*, foi concebido por oposição ao título do célebre livro de Heidegger: *Kant e o problema da metafísica*. Cf. Suzuki, M. “A filosofia como arte, ou a ‘tópica indefinida’ de Gérard Lebrun”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 9, jan.-jun. 2007, p. 16.

esse niilismo, que se poderia chamar de pedagógico. É a interpretação de Krüger, unicamente, que é justa.³³

Algumas páginas depois, Lebrun conclui esse mesmo artigo de maneira bombástica: “É preciso fazer inteira justiça a esse filósofo tão genuinamente cristão”.³⁴ Ao dar a razão a Krüger, para quem o cristianismo de Kant não constitui nenhum demérito, Lebrun parece adotar postura similar à de Beck, como que dizendo: “Eu bem que gostaria que os objetos não estivessem lá, mas devo reconhecer que estão”. Há quem diga que, em conferências mais recentes, Lebrun teria mudado novamente sua posição a respeito dessa questão, mas o fato é que, nas hesitações de um leitor cujas virtudes não podem ser postas sob suspeita, e que fazem saltar aos olhos a pluralidade de sentidos que podem ser descobertos na obra de Kant, temos mais um indício de que a melhor atitude talvez seja, diante de uma ambigüidade tão significativa, respeitar a aporia como elemento essencial desse pensamento: Kant pode tender ao niilismo, de um lado, mas de outro segue ligado ao cristianismo e, como cristão, acredita que Deus existe e defende essa crença, em sua obra, como uma “crença moralmente necessária”, uma crença que todos nós, na qualidade de seres racionais, deveríamos partilhar. Não à toa, o trecho a que Lebrun se refere como tendo sido decisivo para a sua mudança de atitude, e que embasa o seu artigo sobre a “teologia reencontrada”, é um trecho da terceira *Crítica* em que são retomados alguns temas da Dialética da *Crítica da Razão Prática*³⁵ – justamente o núcleo central da argumentação kantiana em defesa dos postulados da razão prática, e uma parte da obra a que Lebrun talvez não tenha dado tanta atenção em *Kant e o fim da metafísica*.

Afinal, se há um momento de sua obra em que Kant mais parece favorecer a interpretação segundo a qual as idéias da razão possuem algum conteúdo ontológico, esse momento é, indis-

33 Lebrun, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993, p. 86. O artigo citado, “A terceira crítica ou a teologia reencontrada”, foi escrito em 1974, cerca de cinco anos, portanto, após *Kant e o fim da metafísica*.

34 Idem, p. 93.

35 Notadamente os §§ 86-91 da KU. Também em outro artigo, intitulado “A Razão prática na Crítica do Juízo”, de 1982, e publicado nessa mesma coletânea em seguida ao que citamos, Lebrun se debruça sobre o papel da segunda *Crítica* na *determinação* do supra-sensível, no *preenchimento* dos conceitos que haviam sido deixado vazios pela primeira *Crítica*.

cutivamente, a Dialética da segunda *Crítica*. Pois é aí que tais idéias recebem, segundo as palavras do próprio Kant, realidade objetiva (*objektive Realität*), e que se constitui, desse modo, um registro discursivo merecedor do termo *conhecimento* (*Erkenntnis*) – mesmo que sob a reiterada ressalva de se tratar de um conhecimento “do ponto de vista prático” (*in praktischer Beziehung, in praktischer Rücksicht*, ou simplesmente *praktisch*) ou “para propósitos práticos” (*in praktischer Absicht*). É aí que Kant, consciente das dificuldades que cercam essa variação do termo *Erkenntnis*, mas confiante de haver consolidado, na Analítica, a fundação da ética em princípios formais *a priori*, procura justificar a variação explicando “como é possível uma ampliação da razão pura para propósitos práticos, sem que com isto o seu conhecimento enquanto razão especulativa seja também ampliado”.³⁶ Compreender esta possibilidade, com efeito, deveria ser o núcleo de uma reflexão profunda sobre os postulados da razão prática e as afirmações que são feitas subordinadamente a eles, no sentido de verificar se eles podem (ou não) colaborar para fornecer um aspecto decisivo da posição metafísica de Kant, e se podem (ou não) ser compatibilizados, sem contradição, com o sistema da obra – questão que se liga diretamente a projetos como os de Martin Heidegger³⁷ e do citado Gottfried Martin, constituindo um dos principais pontos de referência para a discussão acerca do caráter metafísico ou antimetafísico da obra de Kant.

1.2 CONHECIMENTO PRÁTICO: SENTIDO AMPLO E SENTIDO ESTRITO

Se assim é, devemos, antes de mais nada, refletir um pouco sobre o significado da expressão “conhecimento prático”, empregada com alguma frequência por Kant, mas nem por isso livre de ambigüidades.³⁸ A nosso ver, há três sentidos principais, diferentes entre si, para a

³⁶ Trata-se, como se sabe, do título da sétima seção do segundo capítulo da Dialética da *Crítica da Razão Prática*. (KpV, Ak.V, 134.)

³⁷ Como diz Heidegger, na frase de abertura a *Kant und das Problem der Metaphysik*: “A investigação que se segue coloca-se a tarefa de interpretar a *Crítica da razão pura* de Kant como uma fundamentação da metafísica, de modo a visualizar o problema da metafísica como o de uma ontologia fundamental” (Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998).

³⁸ Como nos lembra Éric Weil, e isto é algo que não se pode deixar de ter em conta ao ler Kant, “deve-se observar que a terminologia kantiana é extremamente vaga se a apreciamos segundo o critério de uma coerência formal, lexicográfica. Isso não é um acidente: Kant não se cansa de lembrar que em filosofia as definições

expressão. Em primeiro lugar, ela serve para designar, por oposição ao conhecimento teórico, tudo aquilo que se refere ao âmbito moral, tudo aquilo que se refere à liberdade, à lei moral, ao conceito de dever, à ética, ao direito, etc.³⁹ Trata-se de um sentido que seria equivalente ao de expressões como filosofia moral ou filosofia prática, que também possuem essa significação genérica e designam toda uma área do saber. Em segundo lugar, ela serve para designar justamente o conjunto de enunciados de tipo teórico que, vinculados à lei moral e ao propósito por ela determinado, constituem uma esfera singular de “pensamento” ou “conhecimento” a respeito dos objetos das idéias da razão especulativa.⁴⁰ Trata-se de um sentido bem mais específico do que o primeiro e que não encontra na obra de Kant expressões que lhe sejam perfeitamente equivalentes. Em terceiro lugar, por fim, ela corresponde ao sentido que é usual no senso comum: o prático, por oposição ao teórico, é tudo aquilo que se relaciona com a aplicação dos conhecimentos a uma determinada prática, sendo possível falar numa física prática, numa psicologia prática etc.⁴¹ A diferença entre os dois primeiros sentidos, a que se costuma dar pouca atenção, parece-nos de grande importância para marcar a diferença de registros existente entre, de um lado, o conjunto dos enunciados que visam à fundamentação e à constituição da moral – correspondente ao universo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Análítica da Crítica da Razão Prática* – e, de outro lado, o conjunto dos enunciados que compõem essa reflexão “teórico-prática” acerca do supra-sensível – correspondente à maior parte da *Dialética* dessa mesma *Crítica*. Para preservar essa diferença, então, julgamos conveniente falar em “conhecimento prático em sentido amplo” e “conhecimento prático em sentido estrito”, este último sendo adequadamente descrito na seguinte passagem:

só podem ser dadas no fim, não devem preceder o desenvolvimento como ocorre na matemática” (Weil, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1990, p. 18).

39 Vejam-se, por exemplo, as seguintes passagens: KrV, B 28-9 (final da Introdução); KrV, B 661 (“Ideal da Razão Pura”); KrV, B 828 (Cânon, seção I). Nesta última, Kant afirma: “É prático tudo aquilo que é possível por meio da liberdade”.

40 Vejam-se, por exemplo, as seguintes passagens: KrV, B X, XIX e XXI (prefácio à segunda edição); prefácio à KpV; KpV, Ak.V, 103.

41 Veja-se, por exemplo, o sentido da expressão “prático” em Th.Pr.

Para que se possa estender um conhecimento puro em termos práticos (*praktisch zu erweitern*), tem de haver um propósito dado *a priori*, i.e. um fim como objeto (da vontade) que, independentemente de qualquer princípio teológico, seja apresentado como praticamente necessário por um imperativo que determina a vontade diretamente (um imperativo categórico) – o que, neste caso, é o Soberano Bem. Este, contudo, não é possível sem que se pressuponham três conceitos teóricos (para os quais, porque são meros conceitos da razão pura, nenhuma intuição correspondente pode ser encontrada, bem como, por meio da teoria, nenhuma realidade objetiva); quais sejam, a liberdade, a imortalidade e Deus. Por meio da lei prática, portanto, que comanda a existência do bem mais elevado possível num mundo, a possibilidade desses objetos da razão pura especulativa é postulada, bem como a realidade objetiva que esta última não lhes podia assegurar. (KpV, Ak.V, 134)

Essa caracterização nos remete à dupla referência que, como é bem sabido, está na base disso a que estamos chamando conhecimento prático em sentido estrito: de um lado, por trás do propósito prático, a lei moral, que no-lo fornece *a priori*; de outro, por trás dos conceitos que assim adquirem realidade objetiva, a atividade especulativa da razão que, buscando o incondicionado para os conhecimentos condicionados que a experiência nos dá, já houvera formulado tais conceitos no seu próprio domínio. Qualquer reflexão, portanto, que pretenda determinar o estatuto possuído pelo conhecimento prático no conjunto do sistema, tem também de referir-se a esses outros registros com vistas a discutir, do ponto de vista “de direito”, qual a “força fundante” que eles podem (ou não) emprestar ao conhecimento prático: é na confrontação desses diferentes registros – registros cujas dissonâncias não cessam de mostrar-se, a despeito dos esforços unificadores de Kant – que se podem encontrar os elementos necessários para pensar o “lugar” de cada um, a sua função na economia do sistema, o grau de validade dos seus enunciados e assim por diante.

Há quem diga, por exemplo – é o caso de Léo Freuler, em *Kant et la métaphysique spéculative* –, que as idéias da razão pura, antes mesmo de seu preenchimento no âmbito prático, já constituem uma doutrina metafísica em sentido forte, um “conhecimento positivo” por meio do qual Kant tomaria posição frente às questões da metafísica clássica.⁴² Embora a tese de Freuler seja bastante rica, trata-se de uma posição que, a nosso ver, torna-se um pouco frágil justamen-

42 Freuler, L. *Kant et la métaphysique spéculative*, §§ 72 e 73.

te quando confrontada com os demais registros e com o conjunto do sistema: o conhecimento prático sequer aparece, e a sua afirmação mais polêmica – de que a especulação metafísica da razão pode receber o título de “conhecimento” – está lastreada numa única frase dos *Prolegômenos*, enquanto contraria um sem-fim de outras passagens kantianas.⁴³ Na verdade, um tratamento justo da questão metafísica em Kant, qualquer que seja o ângulo de abordagem, não pode deixar de fora certas afirmações do “segundo prefácio”:

Desta dedução de nossa faculdade de conhecer *a priori*, porém, decorre, na primeira parte da metafísica, um resultado surpreendente e que, ao que tudo indica, vai contra o grande fim da metafísica na sua segunda parte: nós não podemos, por meio dessa faculdade, transcender os limites da experiência possível, o que constitui justamente o escopo essencial dessa ciência. (...) Mas, depois de ter sido negado à razão especulativa qualquer avanço no campo do supra-sensível, resta-nos considerar se não existem no conhecimento prático (*in praktischen Erkenntnis*) dados que nos permitam determinar o conceito transcendente do incondicionado e assim, de acordo com o desejo da metafísica, ultrapassar os limites de toda experiência possível por meio do nosso conhecimento *a priori* que só é possível para propósitos práticos (*in praktischer Absicht*). (...) Eu tive de suspender o saber (*Wissen*) para dar lugar à fé (*Glauben*)... (KrV, B XIX, XXI e XXX)

A primeira parte da metafísica, como se sabe, corresponde à metafísica como teoria do conhecimento, como ciência *a priori* das condições de possibilidade do conhecimento científico, e, dada a crucialidade desse aspecto do kantismo como base para o sistema, não foram poucos os que, encabeçados pelos neokantianos de Marburgo, a consideraram a única realmente im-

43 A frase dos Prolegômenos está em Prol., Ak.IV, 361: “[O campo dos seres inteligíveis] é para nós um espaço vazio no que diz respeito a determinar a natureza desses seres, e portanto não podemos, em se tratando de conceitos dogmaticamente determinados, sair do campo da experiência possível. Como um limite (*Grenz*), porém, é ele próprio algo positivo, que pertence tanto a aquilo que ele limita como ao espaço situado no exterior de um conjunto dado. Há um conhecimento positivo efetivo (*eine wirkliche positive Erkenntnis*) que a razão pode possuir estendendo-se até esse limite – desde que não tente transgredi-lo, pois do outro lado encontrará diante de si um espaço vazio no qual poderá, é certo, pensar formas para as coisas, mas não as próprias coisas.” Quanto às passagens que a contrariam, trata-se daquelas em que Kant afirma que, embora não possamos conhecer os objetos das idéias da razão, podemos pensá-los como existentes (havendo a sabida diferença entre pensar e conhecer). Veja-se, p. ex., KrV, B 702.

portante, deixando a segunda parte de lado ou desprezando o seu valor.⁴⁴ No entanto, aí estão as palavras de Kant, num texto-chave de sua obra, a dizer que o “grande fim da metafísica” (e, portanto, o grande fim da filosofia), o seu “escopo essencial”, está na sua segunda parte, nesta parte que, como também se sabe, corresponde aos velhos temas da metafísica clássica – o supra-sensível, a alma, as causas primeiras, a liberdade, Deus etc. Se, como vimos dizendo, e como nos diz aí o próprio Kant, o “nosso conhecimento *a priori* que só é possível para propósitos práticos”, i.e. aquilo a que convencionamos chamar conhecimento prático em sentido estrito, permite-nos “ultrapassar os limites da experiência” e, realizando o grande fim da metafísica, “determinar” os seus conceitos fundamentais, a sensação que se pode ter, num primeiro momento, é mesmo a de que esse conhecimento prático kantiano pode não passar de uma simples mudança de nome para a velha ciência da metafísica, uma estratégia sutil para manter certas “verdades” dogmáticas sob nova roupagem. No entanto, esta sensação de primeiro momento funciona ao mesmo tempo como um convite para, numa análise um pouco mais detida da questão, verificar se a mudança de nome não traz consigo uma mudança de estatuto realmente significativa para essa área da reflexão humana.

É preciso discutir mais a fundo, por exemplo, a função do termo “prático” na expressão “conhecimento prático”, de modo a compreender enfim o que significa essa afirmação de que algo não constitui conhecimento do ponto de vista teórico, mas se torna conhecimento do ponto de vista prático ou para propósitos práticos. Sabemos, em linhas gerais, que a resposta passa, de um lado, pela idéia de fé racional, como forma de adesão incondicional a tais proposições, e, de outro, pela vinculação destas com a realização do Soberano Bem, determinada pela lei moral. Ambas essas idéias, contudo, deixam abertas algumas interrogações concernentes ao *papel* disso a que chamamos “conhecimento prático em sentido estrito” *no conjunto da filosofia moral kantiana* (ou “conhecimento prático em sentido amplo”): colabora ele com o movimento de fundamentação da moral, ou só aparece num segundo momento, já sem qualquer capacidade de interferir num tal movimento? Mesmo que a segunda alternativa se afigure mais razoável, qual o peso por ele possuído, ainda assim, no que diz respeito ao incentivo do agir moral? E até que ponto, afinal, nós somos obrigados, pela lei moral, a crer na existência de Deus, na imortalidade da alma e na liberdade?

44 Para um estudo a respeito da Escola de Marburgo, veja-se o interessante livro de Philonenko, A. *L'École de Marburg*. Paris: Vrin, 1989.

2. DO IMPERATIVO CATEGÓRICO À FÉ RACIONAL: A ESPECULAÇÃO METAFÍSICA SOB O PRIMADO DA PRÁTICA

2.1 A simples razão como fundamento da moral

A nosso ver, a idéia que permite enfrentar com maior precisão essa série de interrogações, dentre as três idéias da razão especulativa, é a idéia da liberdade, visto ser ela a que mais diretamente se relaciona com a perspectiva de fundamentação da filosofia moral: conforme o célebre argumento kantiano, se a liberdade não for ao menos pressuposta (se nós não nos supusermos livres), não há como falar em moral, pois tudo no mundo, inclusive nossas ações, estaria submetido à necessidade natural.⁴⁵ Como também se sabe, Kant entende a liberdade sob um duplo aspecto: no seu aspecto negativo, ela significa independência das leis da natureza, i.e. a possibilidade de dar início, espontaneamente, a uma série causal de eventos no tempo e no espaço; no seu aspecto positivo, ela significa um tipo específico de causalidade, distinto daquele da natureza, mas nem por isso desprovido de leis necessárias e universais (também distintas das que regem o mundo sensível).⁴⁶ É de notar-se que um tal conceito nos coloca, de saída, diante de uma dupla possibilidade interpretativa: podemos imaginar, numa leitura mais “ontológica”, que afirmar a liberdade significa dizer que nós temos um “lado” nosso que está “fora” do mundo sensível, localizado num mundo inteligível regido por outras leis, e que esse outro “lado”, nosso “Eu inteligível”, seria nosso “verdadeiro Eu” ou nosso “Eu essencial”; ou podemos imaginar, numa leitura mais “asséptica”, que afirmar a liberdade significa dizer apenas que o fato de sermos racionais, à diferença dos demais seres vivos que conhecemos, implica podermos tomar decisões não constrangidos pela necessidade natural, e podermos agir exclusivamente com base nas leis de nossa razão (que seriam então essa outra causalidade). A rigor, trata-se de um momento mais específico da questão geral, há pouco apresentada, de saber se devemos interpretar certos conceitos kantianos como meras imagens ou como referências a objetos supra-sensíveis: importa, agora, verificar qual dessas interpretações é mais pertinente quando se trata de pensar a fundamentação a filosofia moral.

45 Grundl., Ak.IV, 447-8.

46 Grundl., Ak.IV, 446-7.

Quanto a isso, talvez seja possível perceber, no percurso que vai da primeira à segunda *Crítica*, passando pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, uma certa hesitação de Kant no tratamento da questão: embora haja muitas passagens, na primeira *Crítica* e na *Fundamentação*, a sugerir a preferibilidade da leitura antimetafísica, há também muitas passagens que parecem dar razão à leitura ontológica, sugerindo que o conceito de liberdade corresponde ao “lado em si” do ser humano. Tudo depende, no fim das contas, de como interpretamos o célebre argumento do duplo ponto de vista: ao enxergar-se como fenômeno, o ser humano se vê inserido na série de causas e efeitos do mundo sensível e deve enxergar suas ações como determinadas pelas leis da natureza; ao mesmo tempo, porém, ele pode, ou mesmo deve, pensar-se como coisa em si, ou como ser em si, e deste outro ponto de vista está autorizado a supor que é ele próprio quem causa suas ações no mundo segundo outra causalidade (uma causalidade essencialmente sua) que não a da natureza:

O homem, considerando-se assim como inteligência, e ao pensar-se como dotado de uma vontade, e portanto de uma causalidade, coloca-se deste modo numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de um outro tipo, diferentemente de quando se percebe como um fenômeno no mundo sensível (o qual de fato também é), com sua causalidade submetida a determinações externas pela lei da natureza. Logo percebe ele que ambas (estas concepções) não apenas podem, como devem, coexistir. Pois não envolve qualquer contradição que uma coisa seja, enquanto aparência (pertencente ao mundo sensível), submetida a determinadas leis, mas que ao mesmo tempo, como coisa ou ser-em-si (*Ding oder Wesen an sich*), seja independente destas mesmas leis. A consciência de si próprio como objeto afetado pelos sentidos, por um lado, correspondente à primeira, e a consciência de si próprio como inteligência, por outro lado, correspondente à segunda, i.e., como independente, no emprego da razão, das influências sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível), ambas estas consciências fazem com que o homem deva representar-se e pensar-se por este duplo viés. (Grundl., Ak.IV, 457)

É claro que mesmo uma passagem como essa pode ser interpretada como desprovida de conteúdo ontológico, na medida em que podemos tomar essa referência ao em si como simbólica, tendo por fim ilustrar o quanto a determinação racional do agir é independente das leis naturais, e servindo para reforçar a idéia de *meros* pontos de vista. Mas a imagem é bastante

forte e sugestiva e, se Kant quisesse efetivamente desvencilhar a fundamentação da moral de uma interpretação metafísica do homem, poderia ter deixado para usar tal imagem num contexto outro que não o da terceira seção da *Fundamentação*, texto cuja questão de fundo – “como é possível um imperativo categórico?” – é de crucial importância para esse mesmo movimento de fundamentação. A afirmação, no entanto, está aí, e são trechos desse feitiço que levam comentaristas como Martin a afirmar que, para Kant, “um substrato inteligível subjaz ao sujeito como ser sensível, e o sujeito como fenômeno se opõe absolutamente ao sujeito como coisa em si. O ser do sujeito como uma coisa em si mesma é então caracterizado por meio da espontaneidade”.⁴⁷ Impossível, segundo Martin, deixar de reconhecer a dualidade do duplo ponto de vista como uma dualidade ontológica, a constituir o núcleo central da concepção metafísica que Kant tem do homem, uma concepção que atravessa toda a sua obra e que, portanto, não poderia ser separada dos princípios morais fundamentais.⁴⁸

É outra, a esse respeito, a posição de Rousset, para quem “não se deve dar a esses termos (autonomia, liberdade e pertencimento a um mundo inteligível) uma significação ontológica, que nos obrigasse a ver na razão prática uma realidade transcendente”.⁴⁹ Ao recorrer a tais imagens, a teoria kantiana da lei moral e do dever estaria falando apenas, segundo Rousset, de “modalidades de existência, formas da ação e das relações, não determinadas empiricamente, que nós temos, enquanto seres racionais, com nossa natureza empírica no mundo sensível, e não a existência de outras forças ou de outros seres num mundo diferente”.⁵⁰ Nesta chave de leitura, que é bastante similar às de Beck, Paton e boa parte da tradição exegética, a ênfase tem de ser posta, sempre, no caráter estritamente racional dos princípios morais, que seria suficiente para marcar a necessária ruptura entre as leis naturais e a liberdade, entendida como propriedade dos seres racionais. A oposição que estaria em jogo, então, quando Kant recorre ao argumento do duplo ponto de vista, seria tão somente uma oposição entre o puro e o empírico, entre o *a*

47 Martin, G. *Kant's metaphysics and theory of science*, p. 174.

48 “A espontaneidade do agir moral é, para Kant, o fundamento manifesto de todos os eventos morais, e essa espontaneidade fundamental é independente do ponto de vista que se adote, incluído o ponto de vista kantiano de uma ética puramente formal. (...) Nessa espontaneidade do sujeito agente revela-se o verdadeiro ser do homem, e este verdadeiro ser é chamado por Kant de ser em si ou ser numênico” (idem, p. 174) (grifo nosso).

49 Rousset, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité. Autonomie comme Devoir et Devenir*. Paris: Vrin, 1967, p. 522.

50 Idem, *ibidem*.

priori e a experiência sensível, e não uma oposição entre duas “ordens de coisas” que fossem efetivamente diferentes. Se, como dissemos há pouco, a hesitação de Kant é grande na primeira *Crítica* e na *Fundamentação*, a segunda *Crítica* parece marcar uma tomada de posição mais firme em direção a esta última leitura, vindo a célebre idéia de um “*factum* da razão” situar o *locus* da lei moral na pura racionalidade e ficando a idéia de pertencimento a um mundo inteligível para um segundo plano, com função mais ilustrativa do que constitutiva:

(...) o pensamento *a priori* de uma legislação universal possível, que é portanto apenas problemático, é ordenado incondicionalmente como uma lei, sem que nada seja obtido da experiência ou de alguma vontade exterior. Não se trata porém de uma prescrição pela qual uma ação deva acontecer, de modo a que determinado desejo seja atingido (pois então a regra seria sempre fisicamente condicionada), mas sim de uma regra que determina *a priori* a vontade em vista tão somente da forma de suas máximas. E, portanto, ao menos não é impossível pensar uma lei que, ainda que se aplicando apenas à forma subjetiva dos princípios, serve como princípio de determinação por meio da forma objetiva de uma lei em geral. Nós podemos chamar à consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, pois não podemos derivá-lo de nenhum dado anterior da razão, como por exemplo a consciência da liberdade (pois esta não nos é dada antecedentemente); ele se impõe a nós como uma proposição sintética *a priori* não baseada em nenhuma intuição, nem pura nem empírica, (...) (KpV, Ak.V, 31)

Embora essa passagem, como de resto a maior parte da Analítica da razão prática, não se oponham à idéia contida na citação anterior, garantindo-se a compatibilidade de ambas pela idéia da lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, o fato é que parece haver aí um tom menos “metafísico”: estabelecida a realidade da lei moral num fato da razão, passa a fazer menos sentido imaginar o Eu inteligível como “substrato” do Eu sensível e, com isso, a interpretação ontológica da liberdade perde força. Talvez não seja fortuito, por sinal, que Martin deixe de reconhecer uma mudança de tom na passagem da *Fundamentação* para a *Crítica da Razão Prática*: para ele, o fato da razão constitui a consciência imediata de nossa existência no mundo inteligível, reforçando assim a dualidade ontológica presente nas obras anteriores.⁵¹ A nosso ver,

51 Martin, G. *Kant's metaphysics and theory of science*, p. 175.

este é um ponto em que sua leitura força um pouco a mão, sendo mais razoável admitir, com Beck, que o fato da razão marca, sim, uma mudança de tom que, de um lado, atenua a carga ontológica porventura presente no fundamento da moralidade, e, de outro, estabelece com maior firmeza esse mesmo fundamento.⁵² De qualquer forma, a questão não é tão simples, havendo toda uma polêmica em torno do “fato da razão”, uma polêmica talvez análoga, no âmbito da filosofia moral, àquela existente em torno da coisa em si no âmbito da filosofia teórica.⁵³

A rigor, se quisermos entender melhor tal polêmica, bem como a função desempenhada por esse conceito em seu pensamento, é necessário ter em conta o movimento desenvolvido por Kant na *Fundamentação*, visto ser este o livro em que ele primeiro se concentra no esforço de fundamentar a filosofia moral tendo em vista o sistema do conhecimento tal como fora estruturado na primeira *Crítica*. Como se sabe, esse movimento tem como ponto de partida o “conhecimento racional comum da moralidade”, isto é, o discurso moral efetivamente presente na sociedade humana, e Kant procura extrair as condições formais de tal discurso mostrando como as noções de dever e de uma vontade absolutamente boa, segundo ele necessariamente presentes em qualquer discurso moral, pressupõem a noção de conformidade universal a leis, a qual seria, então, o princípio supremo da moralidade.⁵⁴ Este princípio serve para caracterizar analiticamente o agir moral, entendido este como o agir necessário de todo ser racional, mas demanda ao mesmo tempo, em função da natureza sensível dos seres humanos, um imperativo categórico cuja formulação principal, como sabemos, é “aja apenas segundo a máxima mediante a qual você possa ao mesmo tempo desejar que ela se torne uma lei universal”.⁵⁵ Segundo o que Kant dá a entender em algumas passagens, e como querem muitos comentadores, essa

52 Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, pp. 164 e ss.

53 Como diz Guido de Almeida, “o abandono da dedução pelo apelo ao ‘facto da razão’ não satisfaz a maioria dos leitores de Kant, mesmo simpáticos à nova doutrina. (...) ...o recurso a um ‘facto da razão’ parece, no mínimo, um apelo a uma entidade misteriosa. Antes de mais nada, o próprio significado da expressão é ambíguo, ‘facto’ podendo ser tomado tanto no sentido cognitivo de uma verdade imediatamente certa, quanto no sentido volitivo de um acto ou feito da razão. Além disso, Kant dá pelo menos cinco caracterizações diferentes do ‘facto da razão’, e não está claro de início como essas caracterizações se relacionam entre si” (Almeida, G.A. “Crítica, dedução e fato da razão”. In: *Analytica*, vol. 4, n. 1, 1999, pp. 60-1).

54 Grundl., seções 1 e 2.

55 Grundl., Ak.IV, 420-421

estratégia de “descoberta” do princípio supremo da moralidade a partir do discurso moral já existente entre os homens comuns – uma estratégia que, de resto, revela o quanto Kant não pretende criar uma nova moral, mas simplesmente estabelecer as condições de possibilidade da única moral que pode existir no mundo –, sugere um forte paralelismo entre a filosofia moral e o conhecimento teórico, no sentido de que este último também teria tido seus princípios *a priori* descobertos a partir do exame da ciência efetivamente existente e, na época, bastante bem sucedida (notadamente a física newtoniana).⁵⁶ Para a ciência e a moral *de fato* existentes no mundo, Kant estaria então, nessa chave de leitura, esclarecendo quais os princípios e leis que, *de direito*, legitimam-nas, conferindo necessidade e universalidade (e, portanto, objetividade) a seus enunciados.

Por sugestivo e profícuo que seja esse paralelismo, é preciso ter sempre o cuidado de não aceitá-lo sem maiores questionamentos: antes de qualquer coisa, ele esbarra numa diferença original entre o “fato ciência” e o “fato moral”. Pois, se naquele o discurso se compõe de proposições que afirmam como as coisas são, como o mundo *é*, neste último trata-se de afirmar como as coisas, ou, melhor dizendo, como o homem *deve ser*: mostra-se aí a velha distinção entre o plano do ser e o plano do dever ser, sempre admitida pelo próprio Kant. Quando pensamos, com efeito, em enunciados da ciência como “a iluminação pelo sol causa o aquecimento da pedra”, e lembramos que a sua necessidade absoluta e a sua universalidade, não podendo repousar nas próprias coisas (conforme o célebre argumento de Hume), só podem estar em nossas faculdades *a priori*, não perdemos com isso a perspectiva de ver sempre ratificada, na própria experiência sensível, a sua validade. E com ela a validade dos próprios conceitos e princípios puros do entendimento, conforme a Dedução transcendental das categorias: a certeza que possuímos de que nos molharemos caso tomemos chuva, já bastante forte sem a sua fundamentação

56 Um comentador que insiste bastante nesse paralelismo é Cassirer. V. Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. Cid. do México: Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 282 e ss. Por exemplo: “A introdução do problema ético guarda, para Kant, a mais íntima analogia com esse conceito central (os conceitos *a priori* para dar necessidade e universalidade à experiência). O mesmo que valia para a ‘idéia’ pura vale agora para o terreno prático, o terreno dos apetites e atos, ou seja, encontrar o fator que lhe imprime caráter de vigência objetiva. Só descobrindo esse fator passaremos com ele da esfera do *capricho* à esfera da *vontade*. Vontade e conhecimento aparecem aproximados aqui: mas para ele é necessário que se descubra uma regra duradoura que sirva de base à sua unidade e identidade”.

a priori (para Hume o hábito era suficiente), serve outrossim para confirmar a última.⁵⁷ Nesse caso, portanto, a ciência não apenas se revela um sólido ponto de partida, como ainda constitui um “ponto de chegada” que permite redobrar a confiança nos seus próprios princípios *a priori*.

No caso da moral, diferentemente, tanto o ponto de partida como o ponto de chegada parecem carecer dessa solidez: uma afirmação como “deve-se dizer a verdade” também não pode, é certo, fundar-se nas próprias coisas, mas o tipo de princípio que ela demanda, para garantir sua necessidade e universalidade, é bem diverso daquele demandado pela ciência. Afinal, já não se trata de dizer, com respeito ao mundo sensível, que determinado evento sempre segue tal outro evento no tempo e no espaço, mas de dizer, como que *à revelia* do mundo sensível, que determinado evento (uma ação) deve ser produzido pelo ser humano a partir de sua própria espontaneidade.⁵⁸ Se, no caso da ciência, a certeza que tínhamos com relação à veracidade da afirmação estava baseada em evidências reiteradas dos sentidos, agora a própria certeza tem de estar baseada no fato de partilharmos ou não determinados valores: se um político desonesto disser que discorda daquela afirmação porque julga válido mentir para eleger-se, sua discordância não é, em princípio, tão absurda quanto a de alguém que dissesse que a iluminação pelo sol esfria a pedra, em vez de esquentá-la. Por outro lado, também como ponto de chegada a moral não oferece o mesmo tipo de confirmação que é oferecida pela ciência, visto que jamais poderemos saber se alguém de fato agiu por respeito ao dever ou não⁵⁹ – daí, também, os princípios e conceitos morais não podem ser submetidos a uma dedução transcendental como o são as categorias do entendimento.⁶⁰

Desse modo, vemos que há uma série de dissonâncias entre a ciência e a moral que, se não chegam a inviabilizar o paralelismo acima mencionado, ao menos sugerem maior cautela com relação a ele – uma cautela que permite compreender, por exemplo, certas fragilidades presentes no movimento da *Fundamentação* que talvez estejam na origem do conceito de um fato da razão. Pois o paralelismo, como dizíamos há pouco, baseia-se na idéia de que os princípios *a priori* da moral, encontrados como condições de possibilidade da mesma (sem eles não haveria como falar em moral), teriam função análoga à dos conceitos *a priori* do entendimento,

57 KrV, B116 e ss.

58 Grundl., Ak.IV, pp. 446 e ss.

59 V. supra, p. 31 (nota 56).

60 KpV, Ak.V, pp. 42 e ss.

que também funcionam como condições de possibilidade do conhecimento empírico. Mas as características peculiares da moral, que acabamos de mencionar, colocam um duplo problema para esses princípios: em primeiro lugar, é preciso compreender como princípios *a priori* podem determinar que coisas aconteçam no mundo, modificando-o; em segundo lugar, é preciso mostrar em que medida tais princípios não são simples quimeras produzidas a partir de ilusões humanas. O primeiro aspecto, evidentemente, prende-se ao caráter volitivo do ser humano, e ao ponto de vista que este último adota quando tem diante de si a perspectiva do agir, isto é, quando se coloca na posição de sujeito agente – a qual, como bem ilustra Beck, é completamente diferente da posição que ele adota quando observa o mundo e fala a respeito dele.⁶¹ Trata-se de uma posição em que precisamos escolher, dentre várias possibilidades, a ação que praticaremos, e a lei moral, segundo Kant, oferece um critério absolutamente seguro para tal escolha. Mas isso não basta para estabelecer a sua necessidade e a sua universalidade (e, portanto, a sua objetividade), o que nos conduz de imediato ao segundo aspecto apontado.

Uma primeira direção em que podemos pensar a questão passa, a nosso ver, pelo problema da liberdade entendido como um problema ontológico: assim como, no conhecimento teórico, a intuição sensível garante um dado de realidade, em sentido substancial (mesmo que a nossa interpretação para o problema da coisa em si seja uma interpretação idealista), às afirmações feitas por meio do emprego de conceitos *a priori*, poderíamos cobrar, na concepção do agir moral, alguma substancialidade nessa outra causalidade que é necessária para torná-lo possível. Poderíamos, em outras palavras, perguntar *quem* dá início à série causal de eventos no tempo e no espaço constituída pela ação moral: se for o sujeito sensível (fenomênico), então a causa verdadeira de seu agir deveria ser uma causa estranha à sua vontade autônoma (e a sua convicção de estar agindo moralmente seria uma vã ilusão); se não o for, só nos restaria imaginar que é o seu “lado em si”, como algo dotado de existência em sentido forte, que funciona como causador, real, dessa mesma série de eventos. E é justamente este dilema que, a nosso ver, parece marcar boa parte das reflexões kantianas na *Fundamentação*, notadamente na terceira seção: embora sem poder afirmar a realidade desse nosso “outro lado” num sentido teórico, ele pode pensá-la e, a partir disso, conceber *ao menos* a possibilidade de que a moral não seja uma quimera, donde o tom moderadamente cético da nota final desse livro:

61 Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, pp. 29 e ss.

(...) é também uma limitação igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a necessidade nem do que existe ou acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma condição sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte, porém, pela constante pesquisa de opinião, vai sendo sempre adiada a satisfação da razão. Por isso ela busca sem descanso o incondicional-necessário e vê-se forçada a admiti-lo, sem meio algum de torná-lo concebível a si mesma; feliz bastante quando pode achar já só o conceito que se compadece com este pressuposto. Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que tem de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem de sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta; pois não há que censurá-la porque ela não o queira fazer por meio de uma condição, quer dizer, por meio de qualquer interesse posto por fundamento, porque então não seria uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. E assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua inconcebibilidade e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana. (Grundl., Ak.IV, 463)

Kant não afirma aí, como se pode notar, a necessidade absoluta da lei moral, e deixa-nos simplesmente diante de uma possibilidade aberta: podemos agir em consonância com a lei moral e podemos acreditar que, ao fazê-lo, não estamos sendo necessitados pela lei natural, mas sim causando, por meio do nosso próprio querer, autônomo e espontâneo (e, portanto, localizado *fora* do mundo sensível, no qual tudo é determinado), as ações que praticamos. Se a liberdade não for interpretada de uma tal maneira, tornar-se-ia impossível, nessa altura do pensamento de Kant, afirmar que a moralidade não é, ou pode não ser, uma quimera. No entanto, a ênfase nesse caráter possível da mesma, e a própria ligação do seu fundamento com essa concepção metafísico-ontológica do ser humano e da liberdade, deixam no ar uma certa fragilidade, uma fragilidade que talvez marcasse um maior grau de incerteza na filosofia moral kantiana e que, por isso mesmo, pode tê-lo incomodado a ponto de ele, na segunda *Crítica*, passar a tratar a lei moral, como vínhamos dizendo, como um "*factum* da razão" e excluir com isso todas essas incômodas incertezas:

O *factum* acima mencionado é incontestável. Basta analisar o juízo que os homens formulam acerca da legalidade de suas ações para perceber que, independentemente do que a inclinação possa atestar em sentido contrário, a sua razão, incorruptível e coagindo a si própria, sempre confronta a máxima da vontade em qualquer ação com a vontade pura, i.e., consigo própria, considerando-se a si mesma prática *a priori*. (KpV, Ak.V, 32)

Se o fato da razão serve, portanto, para reforçar o fundamento da moral na pura racionalidade, tornando-o mais independente do problema ontológico da liberdade, é de notar-se que há aqueles que enxergam aí uma brecha para a entrada em cena, já nesse momento de fundamentação, do sentimento moral ou de uma experiência moral. É o caso, por exemplo, de Krüger, que, colocando o acento na influência de Rousseau sobre Kant, procura mostrar o quanto a idéia do fato da razão serve para designar uma espécie de evidência imediata da lei moral, com papel análogo ao da intuição sensível no conhecimento teórico.⁶² Não à toa, ele recorre a uma imagem que, em princípio, seria pouco adequada para representar a racionalidade: a lei moral é como se fosse uma “voz” que todos nós somos capazes de reconhecer “em nosso próprio coração”.⁶³ Esta não é uma leitura que conduza, por si só, à perspectiva ontológica, mas ela talvez deixe de marcar a distância adequada que o fato da razão permite estabelecer entre uma tal leitura e a fundação racional da moralidade.

No entanto, a leitura de Krüger, embora representativa de uma das pontas do leque de leituras divergentes na polêmica do fato da razão, não é das mais ortodoxas, sendo mais fiéis ao texto kantiano, a nosso ver – ao menos com relação a este ponto específico –, aquelas que reconhecem nesse conceito tão somente um dado da racionalidade, um dado que traduz, no

62 Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961. “O conhecimento moral não repousa em primeiro lugar sobre conceitos dados; ele não é discursivamente certo. Ele também não é intuitivamente certo, mas ainda assim a sua certeza se assemelha mais à certeza sensível do que à certeza racional que repousa sobre a apercepção que domina sua própria ação. A consciência moral não é consciência de si, mas consciência de algo estranho à natureza do homem, e isto num sentido bem mais radical do que quando se trata da consciência sensível: aqui a força que se impõe não provoca a conservação de si, mas *domina totalmente, na medida em que ela é senhora da própria faculdade de representação que está à nossa disposição*” (p. 227). “De fato a consciência moral possui uma estrutura análoga à do animal: o homem obedece deixando de ser esclarecido, portanto deixando de ser homem no sentido da natureza humana” (p. 229).

63 Idem, *ibidem*.

plano do *a priori*, a nossa capacidade de agir com base em princípios racionais. Vão nessa direção as leituras de Rousset, Beck e Paton, e a sua principal virtude, ou a virtude que por ora mais nos interessa, está em fazer da própria racionalidade a liberdade em sentido positivo: para efeito de legitimar o agir moral, é ela a outra causalidade que se demandava para nossas ações, bastando estar garantida a possibilidade real da liberdade em sentido negativo, que representa tão somente a abertura de um campo conceitual. A pergunta pelo substrato ontológico de uma tal causalidade segue fazendo sentido, mas se trata de uma questão a ser resolvida pela razão especulativa, não pela prática. Pois do ponto de vista desta última tudo o que importa é deixar esclarecida a fonte de legitimidade do agir moral, e isso pode ser feito sem que se recorra ao argumento ontológico ou ao sentimento moral.

Nossa posição talvez fique mais clara se imaginarmos o diálogo com o cético que está sempre subjacente à empreitada crítica. Contra alguém que procurasse defender a vacuidade dos preceitos morais, dizendo, por exemplo, que não se sente obrigado a dizer a verdade, Kant não precisaria recorrer ao argumento ontológico, dizendo que o “verdadeiro Eu” desse indivíduo, sua “essência inteligível”, quer dizer a verdade, e que ele, ao deixar de fazê-lo, está desrespeitando esta sua essência (algo em que esse indivíduo não se sentiria compelido a acreditar, a menos que Kant provasse o argumento em termos teóricos, o que sabemos ser impossível). Basta-lhe mostrar que, caso optasse por mentir, o indivíduo estaria caindo em contradição com sua própria racionalidade, pelo simples fato de esta, no que diz respeito ao agir, supor necessariamente o procedimento de universalização descrito no imperativo categórico. Agora, nada impede que alguém aja irracionalmente: quem quiser mentir, mentirá.⁶⁴ Mas estará com isso abrindo mão de sua autonomia, no sentido de que se estará deixando conduzir por apetites e inclinações determinados pela lei da natureza (heteronomia), e não por leis da razão.⁶⁵ O argumento ontológico teria talvez a vantagem de reforçar o “peso” da lei moral, no sentido de atribuí-la a um outro lado de nossa existência, e de descrever a presença de um conflito entre esse

⁶⁴ Como diz Beck, não há, a rigor, como convencer o cético caso ele não se disponha a entrar no universo discursivo fornecido pelas premissas do sistema: “O argumento (do fato da razão) não teria qualquer efeito sobre um crítico que teimosamente se recusasse a aceitar os fenômenos morais, da mesma forma como a Crítica da Razão Pura não faria qualquer estrago no escudo de um cético silencioso que se recusasse a afirmar ou negar que $7+5=12$ ” (Beck, L. *A commentary on Kant's Critique of pure reason*, p. 172).

⁶⁵ Grundl., Ak.IV, 440-1.

outro lado (nossa alma?) e o lado sensível (nosso corpo?), mas o lugar de tal argumento não é aqui. Pois, se Kant mantivesse a moral intrinsecamente atrelada a tal concepção metafísica, a fragilidade da base seria grande: é melhor manter enxutos os fundamentos para, num segundo momento, garantida a legitimidade da lei moral, poder desenvolver uma reflexão e efetuar uma tomada de posição com relação a ela.

Estamos tentando mostrar, assim, que a posição de Beck a esse respeito é bastante razoável: a validade da filosofia moral – os fundamentos “de direito” para o “fato moral” – independe da especulação metafísica da razão a respeito do mundo, do homem e da própria moral; ela tem um fundamento próprio e autônomo, assim como o tem o conhecimento teórico, e assim como talvez o tenha a própria especulação metafísica. Nesse sentido, é possível, sim, pensar a ética, no seu núcleo essencial, sem pensar a coisa em si; é possível pensar a ética sem pensar Deus; é possível pensar a ética até mesmo sem pensar a liberdade como significando uma causalidade externa ao mundo sensível. O projeto de resgatar a atualidade da ética kantiana livrando-a de seus resquícios ontológicos não é de todo inviável. Uma vez, porém, que a reflexão especulativa acerca da liberdade – em que esse seu caráter ontológico salta aos olhos –, de Deus e da imortalidade da alma está presente na obra de Kant, e foi colocada por ele “bem próxima” da filosofia moral, um tal projeto assume ares de semelhança, no plano prático, com o projeto neokantiano de Marburgo para o plano teórico: preserva-se o suposto miolo da tese e descarta-se o restante, *à revelia do autor*.⁶⁶ Em outras palavras, qualquer projeto que pretenda valer-se da ética kantiana, sem preservar ao mesmo tempo o conhecimento prático em sentido estrito – poderíamos pensar, hoje em dia, na apropriação habermasiana de Kant⁶⁷ –, tem respaldo na autonomia de fundamento dada à moral por Kant, mas não traduz, ou sequer chega perto de traduzir, o verdadeiro espírito da obra crítica.

66 Referimo-nos à já mencionada proposta de reduzir a filosofia kantiana a uma teoria do conhecimento, usualmente associada aos autores dessa escola. Veja-se, por exemplo, a posição de Cohen a respeito da coisa em si em Cohen, H. *La teoria kantiana dell'esperienza*. Milão, Franco Angeli, 1990, pp. 243 e ss.

67 Cf., p. ex., Habermas, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

2.2 A metafísica sob o primado prática: restituindo à razão o seu direito à especulação

Pois não é por motivos secundários ou desprezíveis que Kant, tendo garantido a fundação da moral em bases estritamente racionais, volta a usar a imagem da liberdade como pertencimento ao mundo inteligível e supra-sensível, passando, ademais, a tomar a própria lei moral, enquanto fato da razão, para estabelecer apoditicamente a realidade objetiva daquela num movimento que antecipa, na Analítica, a estratégia característica dos postulados:

(...) o próprio princípio moral serve como princípio da dedução de uma faculdade impercrutável que não pode ser provada por nenhuma experiência, mas que a razão pura se via obrigada a aceitar como possível (de modo a encontrar, entre as suas idéias cosmológicas, o incondicionado da sua causalidade, assim não caindo em contradição consigo mesma), qual seja, a faculdade da liberdade – com respeito à qual a lei moral, que não precisa ela própria de uma justificação, prova não apenas a sua possibilidade, como ainda a sua efetividade (*Wirklichkeit*) em seres que reconhecem esta lei como obrigatória. A lei moral é na verdade uma lei da causalidade por meio da liberdade e portanto da possibilidade de uma natureza supra-sensível, assim como a lei metafísica dos eventos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível; aquela primeira determina portanto aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, i.e. a lei para uma causalidade cujo conceito era na última apenas negativo; e portanto ela dá a este conceito, pela primeira vez, realidade objetiva. (KpV, Ak.V, 47)

No que tange à fundação da moral, como vimos insistindo, basta falar na “possibilidade de uma natureza supra-sensível”, sem que isso implique atribuir qualquer carga ontológica à lei moral. No que tange, porém, à *compreensão* da própria liberdade, é possível enxergar no caráter prático da razão, estabelecido definitivamente pelo fato da razão, uma ponte para a afirmação da sua *realidade objetiva* (ainda que apenas do ponto de vista prático, ou para “seres que reconhecem esta lei como obrigatória”): já está aí presente, a nosso ver, o movimento da razão especulativa que utiliza “dados práticos” para “determinar” o campo do supra-sensível. E se tal movimento pode ser lido tanto numa chave mais “asséptica” como numa chave mais ontológica, o que marca a opção entre as duas, a nosso ver, é a finalidade principal da argumentação:

conforme se esteja visando à legitimação do agir moralmente determinado, a primeira chave de leitura é preferível; conforme se esteja visando à compreensão reflexiva desse mesmo agir e, em geral, do ser humano, a segunda talvez seja mais fiel às intenções kantianas. É como se a citação acima, por exemplo, tivesse uma dupla referência de sentido: de um lado, marca a efetividade da liberdade entendida como a própria razão prática (a capacidade que tem a razão de determinar diretamente o agir); de outro, estabelece a realidade objetiva da liberdade no sentido de que, dada essa forma de conceber e determinar o agir, o ser humano deve enxergar-se como pertencente ao mundo inteligível sem que isto seja um *mero* “ponto de vista”, mas sim um *postulado* da razão prática – tal como nos mostra a Dialética da razão prática.

Essa idéia, portanto, de que o tratamento da liberdade assume sempre essa dupla referência semântica, constitui a nosso ver uma boa chave para ler os textos práticos kantianos sem deixar que a aparente ambigüidade nos confunda. Há momentos em que Kant está predominantemente preocupado em estabelecer a objetividade dos princípios e conceitos morais, evitando que haja qualquer contradição aparente com os ensinamentos da primeira *Crítica*: nesses casos, ele coloca a ênfase no caráter estritamente racional e apriorístico da lei moral e permanece num registro de imanência, mostrando como a razão prática, ao determinar seus objetos por meio de ações no mundo sensível, torna-os com isso efetivos. E há momentos, por outro lado, em que ele está mais preocupado em tomar essa mesma efetividade, e o caráter apodítico da lei moral, como bases para, especulativamente, pensar o homem e o mundo e mostrar como este pensar é o mais adequado à nossa própria racionalidade, uma racionalidade que engloba teoria, prática e *especulação metafísica*. Para um exemplo do primeiro tipo de abordagem, podemos tomar as seguintes passagens, extraídas dos últimos parágrafos da seção intitulada “Da dedução dos princípios da razão pura prática”:

No que diz respeito, porém, à noção que a razão forma de sua própria causalidade como número, ela não precisa determiná-la teoreticamente com vistas ao conhecimento de sua existência supra-sensível, de modo a dar-lhe significação por este caminho. *Pois ela adquire significação independentemente disto, ainda que apenas para fins práticos: como seja, por meio da lei moral.* (KpV, Ak.V, 50)⁶⁸

Pois (a lei moral) aduz a noção de uma razão que determina diretamente a vontade (impondo a suas máximas a condição de uma forma legislativa universal); e assim ela é capaz, pela primeira vez, de dar realidade objetiva, ainda que apenas prática, à razão, que sempre se tornava transcendente quando buscava proceder especulativamente com suas idéias. Ela transforma, assim, o uso *transcendente* da razão num uso *imane*nte (no sentido de que a razão é ela própria, por meio das idéias, uma causa eficiente no campo da experiência). (KpV, Ak.V, 48)

Como esta última citação nos mostra, é como se, na própria razão, houvesse dois vetores apontando em direções opostas: de um lado, o vetor da razão prática, apontando na direção do mundo sensível, do agir neste mundo; de outro, o vetor da razão especulativa, apontando na direção do supra-sensível, de uma “outra ordem de coisas” da qual talvez façamos parte. Ao estabelecer diretamente o primeiro deles, determinando formalmente o nosso agir, a lei moral dá às idéias da razão especulativa uma dimensão imane

nte em que a idéia de um mundo inteligível e dos objetos que nele pensamos funcionam tão somente como idéias reguladoras, a marcar o fim que devemos buscar realizar. Ao fazê-lo, porém, ela não deixa de fornecer, ao mesmo tempo, novos elementos para que a razão especulativa, no seu uso transcendente mesmo, mas tendo nesses dados práticos uma espécie de reforço – ao menos no que diz respeito à natureza do ser humano –, siga a desenvolver a sua reflexão de caráter metafísico. A nosso ver, é este último o vetor predominante quando Kant afirma que a razão prática nos leva a “conhecer” o supra-sensível – afirmação que ele pode fazer, em geral, quando já não está tão centrado no diálogo da filosofia moral com a razão teórica, mas sim na relação que pode ser pensada entre a razão prática e aquilo a que poderíamos chamar, talvez, “razão especulativa em sentido estrito”.⁶⁹ É o caso, por exemplo, da seguinte passagem, extraída dos parágrafos finais da Analítica (“Exame crítico da Analítica da Razão pura prática”):

69 Tal idéia foi por nós desenvolvida no seguinte artigo: Mattos, F. “Kant’s practical knowledge as a result of the connection between speculative metaphysics and rational faith.” In: Rohden, V., Terra, R., Almeida, G. e Ruffing, M. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 2008.

É apenas o conceito de liberdade que nos permite encontrar o incondicionado e inteligível para o condicionado e sensível sem precisarmos sair de nós mesmos. Pois é a nossa própria razão que, por meio da lei prática suprema e incondicional, tem conhecimento (*erkennt*) de que ela própria e o ser que é consciente desta lei (nossa pessoa mesma) *pertencem ao puro mundo inteligível*, bem como da determinação da maneira pela qual ela pode, como tal, ser ativa. Assim podemos entender por que, em toda a faculdade da razão, é a razão prática apenas que pode *fazer-nos passar além do mundo sensível e dar-nos conhecimento de uma ordem e ligação supra-sensível* – conhecimento, contudo, que por este mesmo motivo não pode ser estendido além do que é necessário para propósitos práticos. (KpV, Ak.V, 105-6)⁷⁰

A especulação a respeito do supra-sensível é sempre, por sua própria natureza, uma especulação e, portanto, um produto da razão especulativa que aponta para objetos hipoteticamente existentes num outro mundo, o mundo inteligível. Tal especulação, porém, não mereceria o título de “conhecimento” se não fosse por sua finalidade de subsidiar, como idéia reguladora, a realização do fim moral supremo, o Soberano Bem. Embora, neste último sentido – um sentido de *aplicação* –, ela adquira portanto um caráter imanente, isso não faz com que ela deixe de ser, no que diz respeito ao seu *conteúdo*, transcendente: quando acreditamos num autor moral do mundo, não estamos acreditando *numa idéia reguladora*; estamos acreditando num autor moral do mundo *como tal*, i.e. em Deus como o ser transcendente que criou o mundo em que vivemos – por mais que tal crença tenha a *função* de servir de baliza para o agir moral, e também de incentivar-nos a ele. Em outras palavras: do ponto de vista da sua aplicação, o conhecimento prático é imanente; do ponto de vista do seu conteúdo, é transcendente. Para que ele se constitua, é preciso que tanto as idéias da razão como a perspectiva de realização no mundo sensível estejam presentes, da mesma forma como o conhecimento teórico precisa de conceito e intuição para constituir-se, sem que um possa ser dito mais importante do que o outro.

Não podemos nos esquecer, afinal, de que todo conhecimento é conhecimento *humano*, e de que o conhecimento prático, em especial, supõe aquilo que o ser humano pensa, segundo Kant necessariamente, quando tem em vista o seu agir no mundo, i.e. a sua existência. É nesta perspectiva que ele não tem como deixar de reconhecer, de um lado, a força obrigante da lei moral, e, de outro, o quanto o agir determinado por esta lei só pode fazer sentido integral, en-

globando também a felicidade, anseio de nossa natureza em geral (sensível ou não sensível), se nós formos realmente livres, se nossa vida prosseguir depois da morte e se houver um Autor moral do mundo a garantir a esperança na realização desse ideal em que moralidade e felicidade coincidem. Embora todo esse “fazer sentido” não altere em nada a legitimidade da lei moral, já garantida pela nossa racionalidade, o fato é que ele se vincula a ela, agora sim (para retomar a imagem de Krüger), “em nossos corações”: nós acreditamos nos objetos das idéias especulativas – que, de resto, também repousam em nossa racionalidade – exatamente porque queremos não apenas agir moralmente (o que deveríamos de qualquer modo), conformando assim esta nossa vida particular ao fim moral, mas agir moralmente e ver realizado, no mundo e na vida em geral, o Soberano Bem, i.e. a dignidade e a felicidade da espécie humana como um todo.

Agora, uma vez que a promoção do Soberano Bem, e portanto a suposição de sua possibilidade, são objetivamente necessárias (ainda que apenas como um resultado da razão prática), e uma vez que, permanecendo a maneira pela qual nós o concebemos uma questão de escolha, o livre interesse da razão pura prática decide, nesta escolha, pela assunção de um sábio Autor do mundo, fica claro que o princípio que aqui determina nosso juízo, embora subjetivo enquanto necessidade, é ao mesmo tempo, enquanto meio de promover o que é objetivamente (praticamente) necessário, o fundamento de uma máxima da nossa fé de um ponto de vista moral, i.e. uma fé da razão pura prática. Esta não é comandada, mas, sendo uma determinação voluntária de nosso juízo, conducente ao propósito moral (comandado), e harmonizando com a necessidade teórica da razão de assumir uma tal existência e de fazê-la um fundamento do emprego futuro da razão, emergiu ela própria de uma disposição moral de nossa alma. Ela pode, numa pessoa bem intencionada, fraquejar às vezes, mas jamais ser reduzida à descrença. (Grundl., Ak.IV, pp. 145-146)

Vê-se, assim, que Kant não inclui a fé moral, ou a crença nos objetos das idéias da razão especulativa, entre os deveres morais, considerando-a facultativa. Mas isso não quer dizer que se trate de uma questão aberta, a ser decidida individualmente por cada sujeito empírico particular, como se se tratasse de uma opinião qualquer. Apesar de ela não constituir um dever moral, até porque, a rigor, não constitui uma ação, a fé racional define a posição que emana diretamente de nossa racionalidade, tanto de seu “lado” especulativo como de seu “lado” prático – uma combinação que marca, justamente, a especificidade do conhecimento prático. Pois,

embora a crença ou fé doutrinal, baseada tão somente na especulação metafísica da razão, já se diferencie das meras opiniões, a fé moral tem a seu favor esse outro aspecto de nossa existência, tão fundamental, que é a vida moral, responsável por atribuir-lhe o mesmo grau de certeza, do ponto de vista subjetivo, que é possuído pelo saber teórico.⁷¹ Trata-se daquilo a que Kant chama por vezes de “pronunciamentos da razão saudável”,⁷² ou seja, afirmações a que todo ser racional deveria, em boa consciência, dar seu assentimento – o que, de todo modo, não impede que aqueles que preferem a irracionalidade acreditem no determinismo, na finitude da vida e na inexistência de um Criador.

De qualquer forma, o que nos importa salientar aqui é o quanto o conhecimento prático não pode, mesmo em face de seu caráter “prático”, ser separado de seu conteúdo ontológico: ainda que lastreado, como vimos, numa perspectiva imanente de realização do fim moral, e ainda que sem comprometer a estrita racionalidade da lei moral, o conhecimento prático tem por conteúdo, ele próprio, proposições de natureza teórica a respeito do supra-sensível que efetivamente atribuem predicados a seus objetos. Deste ponto de vista, o seu principal fundamento está mesmo naquele movimento de transcendência pelo qual a razão vai além dos limites da experiência e, satisfazendo à nossa disposição metafísica natural, pensa os objetos que, seja com vistas ao próprio conhecimento teórico, seja com vistas ao agir moral, completam o sentido da realidade, como que nos desprendendo da contingência que o mundo sensível, por si mesmo, parecia indicar.⁷³ Estes objetos não perderão nunca o caráter de meras hipóteses, pois não poderão ser dados em qualquer experiência, mas nem por isso deixarão de ser os objetos que preenchem nossas mais profundas e naturais necessidades, e que nos aproximam assim de nossos mais elevados fins enquanto seres humanos (racionais). Se Kant tem de “suspender (*aufheben*) o saber para dar lugar à crença”, para lembrar a famosa frase do segundo prefácio,⁷⁴

71 A trípartição do assentimento (*Fürwahrhalten*) em saber (*Wissen*), opinião (*Meinen*) e fé ou crença (*Glauben*) é apresentada por Kant em pelo menos cinco passagens: na Doutrina do Método da KrV (B 848-859), na seção “Do assentimento a partir de uma necessidade da razão pura” da KpV (Ak.V, 142-146), na KU, §§ 90 e 91 (Ak.V, 443-468), na *Lógica*, Introd., IX (Ak.IX, 66-82) e no texto *Como Orientar-se no Pensamento* (Orient., Ak. VIII).

72 Orient., Ak.VIII, 136.

73 KrV, B364.

74 KrV, BXXX.

é porque aquele, tomado como única fonte aceitável de nossas convicções, imporá sufocantes amarras à nossa razão (ou a nós mesmos, enquanto seres dotados de alguma intencionalidade). A filosofia crítica precisava, pois, efetuar esse movimento de libertação consistente em deixar-nos aberto o espaço para nossas divagações mais autênticas e necessárias, de tal modo que as pudéssemos desenvolver sem o risco de regressar ao dogmatismo (bastando para isto respeitar nossa própria natureza racional). Ainda que Hume houvesse tido de fato, como o ceticismo em geral, a virtude de libertar-nos do dogmatismo, ele tinha no entanto ao mesmo tempo, segundo Kant, construído uma outra prisão, muito mais escura e vazia de esperanças: a prisão das leis empíricas. A filosofia crítica tinha de mostrar-nos que, *se quisermos, podemos não permanecer nesta prisão*: pensando na conhecida imagem da ilha, com que Kant faz uma espécie de balanço dos resultados obtidos na Analítica da Razão Pura,⁷⁵ poderíamos chegar ao ponto de afirmar, não sem uma pitada de ousadia, que a navegação, do ponto de vista de nossa racionalidade, é mesmo *mais importante* que a própria ilha, e que, se fosse para encarar o viver como um mero obedecer às leis da ilha (da natureza), poderíamos lembrar dos “antigos navegadores” e dizer: “navegar é preciso; viver não é preciso”.⁷⁶

75 Trata-se do trecho inicial do importante texto intitulado “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos”, terceiro capítulo da Analítica dos Princípios da *Crítica da razão pura*: “Nós não apenas atravessamos a região do entendimento puro, investigando cuidadosamente cada parte dela, como também aferimos sua extensão e atribuímos a cada coisa seu devido lugar. Esta região é no entanto uma ilha, cercada por fronteiras invariáveis demarcadas pela própria natureza. É a terra da verdade (uma palavra instigante), circundada por um vasto e tormentoso oceano que é o verdadeiro lugar da ilusão, onde névoas e blocos de gelo que se derretem facilmente forjam a aparência de novas terras, e, iludindo com esperanças vãs o navegador, ansioso por descobertas, conduzem-no a aventuras perigosas que ele nunca abandona, mas que ao mesmo tempo não é capaz de concluir” (KrV, B 294.).

76 Fernando Pessoa: “Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: ‘Navegar é preciso; viver não é preciso.’ Quero para mim o espírito dessa frase, transformada a forma para a casar com o que eu sou: Viver não é necessário; o que é necessário é criar”. (Pessoa, F. *Poesias*. Porto Alegre, L&PM, 1996, p. 5.)

RESUMO

Como diz o título, este artigo pretende retomar a antiga discussão a respeito de como Kant se posiciona em relação à metafísica clássica. Procurando, inicialmente, esboçar um panorama das diferentes posições adotadas pelos seus intérpretes a esse respeito (1.1), passaremos em seguida a uma análise de como os postulados da razão prática, constituintes do que propomos chamar de conhecimento prático em sentido estrito (1.2), exercem um papel fundamental na instauração do novo tipo de metafísica com que Kant, tendo assegurado a fundamentação da moral na mera racionalidade humana (2.1), pretende tratar dos velhos temas – notadamente Deus, alma e liberdade – sem cair nem no dogmatismo nem no ceticismo (2.2). A partir dessa chave, ele não seria nem um destruidor nem um mero continuador da velha disciplina, mas uma espécie de restaurador que buscou conservar dela apenas aquele mínimo que seria necessário para que nós, seres racionais, possamos manter a nossa esperança de um sentido moral para a existência humana.

Palavras-chave: crítica – metafísica – conhecimento prático – postulados da razão prática – fé racional

ABSTRACT

As the title anticipates, this paper intends to return to the old discussion about how Kant stands toward classical metaphysics. Attempting initially to sketch a general outlook of the different positions of his interpreters regarding this issue (1.1), we shall proceed thereafter to an analysis of how the postulates of practical reason – or what we propose to call a practical knowledge strictu senso (1.2) – perform a fundamental role in establishing the new kind of metaphysics through which Kant, having grounded morality in human rationality alone (2.1), wants to deal with the old themes – especially God, soul, and freedom – without falling neither into dogmatism nor into skepticism (2.2). From this point of view he would be neither a demolisher nor a continuator of the old discipline, but a kind of restorer who attempted to keep from it just that minimum which would be necessary for us, rational beings, to hold to our hope in a moral sense for human existence.

Keywords: critique – metaphysics – practical knowledge – postulates of practical reason – rational faith

Referências bibliográficas

ALMEIDA, G.A. “Crítica, dedução e fato da razão”. In: *Analytica*, vol. 4, n. 1, 1999.

BECK, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

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

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HAN, J. *Transzendentalphilosophie als Ontologie*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1970.

_____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

MARTIN, G. *Kant's metaphysics and theory of science*. Westport: Greenwood Press, 1974.

MATTOS, F.C. “Kant's practical knowledge as a result of the connection between speculative metaphysics and rational faith.” In: Rohden, V., Terra, R., Almeida, G. e Ruffing, M. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, Nova York: W. de Gruyter, 2008.

_____. *Conhecimento prático e metafísica especulativa em Kant*. Dissertação de Mestrado. 117 páginas. São Paulo: Depto. de Filosofia – FFLCH – USP, 2001.

FERNANDO COSTA MATTOS

PATON, H. *The categorical imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1971.

PESSOA, F. *Poesias*. Porto Alegre, L&PM, 1996.

PHILONENKO, A. *L'École de Marburg*. Paris: Vrin, 1989.

ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité. Autonomie comme Devoir et Devenir*. Paris: Vrin, 1967.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SUZUKI, M. "A filosofia como arte, ou a 'tópica indefinida' de Gérard Lebrun". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 9, jan.-jun. 2007.

TERRA, R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1990.

ANALYTICA

volume 13
número 1
2009

Recebido em 05/2009
Aprovado em 09/2009