

Linguagem,  
Lógica  
e Realidade



# LOGICA, REALIDAD Y ARGUMENTACION \*

*José Seoane Seoane\*\**  
UDELAR/Uruguay

1. Una posibilidad de pensar las relaciones entre lógica y realidad podría apuntar a entender en qué medida la primera puede aplicarse a la segunda. Entenderé por 'lógica' -aunque obviamente no es el único modo de entender el término- un sistema de reglas de inferencia. La anterior cuestión entonces podría plantearse más explícitamente como la interrogación acerca de en qué medida un sistema de reglas de inferencia es aplicable a la realidad. Karl R. Popper discutió este tópico en un estimulante escrito hace algunos años<sup>1</sup>. Este autor citaba -a propósito de tal discusión- una observación de Gilbert Ryle: la aplicación de las reglas de la lógica no tiene por objeto los hechos sino ciertos procedimientos especiales. No puede sostenerse las reglas de inferencia se 'apliquen' a la realidad en el mismo sentido en que decimos, por ejemplo, una cierta descripción de esta sala se 'corresponde' o se 'adecua' a ella. Las reglas de inferencia son reglas de procedimiento, 'no se aplican a cosas o hechos'. Atribuir a las reglas de la lógica la adecuación al mundo es tan absurdo como hacerlo respecto de las reglas de tránsito o las reglas del tenis. La distinción de Ryle -según el autor

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Linguagem, Lógica e Realidade*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em agosto de 97 (Deseo expresar mi agradecimiento a mis alumnos del curso de graduados del año 1997 por su interés y sus comentarios. En especial a Gonzalo Hernández y Luis Sierra, algunas de cuyas valiosas observaciones me condujeron a mejorar mis argumentos. Asimismo deseo agradecer al Dr. Abel Lassalle Casanave quién tuvo la amabilidad de criticar una primera versión de este trabajo. Las personas antes nombradas son responsables de la eliminación de algunos errores; los que subsisten son de mi exclusiva paternidad).

\*\*Prof. do Departamento de Lógica y Filosofía de la Lógica do Instituto de Filosofia-FHCE/UDELAR.

<sup>1</sup>Véase POPPER, K.R. "¿Por qué son Aplicables a la Realidad los Cálculos de la Lógica y la Aritmética?" In: POPPER, K. R. *Conjeturas y Refutaciones*. Paidós. 1994. El artículo se basa en una ponencia realizada en 1944 y originalmente apareció en *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 20.

referido- disolvía el problema de encontrar respuesta a la cuestión acerca de por qué las reglas de la lógica se ‘adecuan a los hechos del mundo’. Para decirlo con las palabras de Popper ‘un mundo en el que no se aplicaran las leyes de la lógica no sería un mundo ilógico sino un mundo poblado por hombres ilógicos’.

Sin embargo, Popper advierte que esta valiosa observación de Ryle solo elimina una interpretación de la cuestión acerca de la aplicabilidad de la lógica a la realidad: aquella que pretende establecer una relación equivalente entre reglas de inferencia-realidad a la de, por así decir, discurso descriptivo-realidad. Otras interpretaciones de la cuestión serían legítimas; en particular, la que capturan interrogaciones como estas: ¿por qué son aplicables provechosa o útilmente las reglas de la lógica?, ¿por qué son estas reglas de procedimiento estimables o valiosas? Este último problema resiste invicto el poder disolvente de la observación ryliana. Si no entiendo mal, la búsqueda de una respuesta satisfactoria a tal problema nos conduce a explorar el vínculo entre lógica y argumentación: la utilidad, el provecho o el valor de aquellas reglas debiera buscarse en relación con su poder de regular argumentaciones.

2. El lenguaje nos ofrece múltiples posibilidades; entre ellas, la de argumentar. Acerca de qué es un argumento existe una generosa literatura reciente<sup>2</sup>. No obstante, una primer aproximación simplificada pero útil es la siguiente: un argumento se puede representar como un trío ordenado formado por tres conjuntos de enunciados:

1) <Pre,Pas,Con>

---

<sup>2</sup>Entre otros puede consultarse ROWLAND, L.C. “On Defining Arguments”. In: *Philosophy and Rhetoric*, 20/3:140-159 (1987), WALTON, D.N. “What is Reasoning? What is an Argument?”. In: *The Journal of Philosophy*, 87:399-419 (1990), PEREDA, C. “Reglas Constitutivas de la Argumentación”. In: E.DE BUSTOS et alt. (eds.) *Perspectivas Actuales de Lógica y Filosofía de la Ciencia*. Siglo XXI: 223-236 (1994). Un análisis detallado puede encontrarse asimismo en VAN EEMEREN, F.H., GROOTENDORST, R. Y KRUIGER, T. *Handbook of Argumentation Theory*. Foris Publications, 1987.

donde Pre es el conjunto de los enunciados (premisas) que se pretende juegen el papel de justificar o fundamentar o apoyar la fiabilidad del enunciado (conclusión) que pertenece al singletón Con; Pas es una n-tupla de enunciados<sup>3</sup> que intenta exponer o exhibir esa relación pretendida entre premisas y conclusión -relación a la cual podríamos denominar ‘relación de justificación’ . Esta formulación no pretende -como debiera resultar obvio- ser una respuesta a la pregunta ‘¿qué es un argumento?’: se propone como un modelo útil a los efectos de pensar la evaluación argumental.

Un primer modo de evaluar una argumentación, precisamente, podría concentrarse en la relación de justificación pretendida: atendiendo al éxito o al fracaso de tal pretensión, se estaría frente a ‘buenos’ o ‘malos’ argumentos. El punto es cómo entender tal ‘éxito’. Dos alternativas obvias son las siguientes: a) ‘éxito’ debe entenderse como la aceptación por la(s) persona(s) a la cual el argumento está dirigido de que, efectivamente, las premisas propuestas justifican o fundamentan o respaldan la conclusión propuesta y b) ‘éxito’ debe entenderse como la propiedad objetiva de las premisas en cuestión para respaldar o justificar la conclusión propuesta. En el sentido a) basta la persuasión, en el sentido b) se exige una cierta propiedad que es independiente de la capacidad persuasiva de la argumentación -en todo caso la persuasión resultante debe pensarse como el mero reconocimiento de la propiedad antedicha. Se ha atribuido a Platón -justamente- la introducción de esta distinción esencial<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>Aunque no necesariamente el orden puede resultar relevante en una cadena argumental, es esta la razón que justifica entender el conjunto Pas como una n-tupla.

<sup>4</sup>Véase RYLE, G. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. Una pregunta históricamente interesante es ¿por qué surge una reflexión meta-argumental?, ¿por qué surge la preocupación teórica por la corrección argumental? La respuesta a esta cuestión -desatendida en las obras clásicas generales sobre historia de la lógica (Bochenski, Kneale y Kneale)- promete colaborar en una mejor comprensión de las motivaciones originarias de la disciplina lógica. Si la observación del texto es correcta, quizá debiera pestarse a la polémica Sócrates-Platón-Sofitstas una atención más decidida en estricta conexión con este problema.

¿Ambos sentidos interesan por igual, desde el punto de vista lógico? La respuesta, como se sabe, es no. Sólo interesará el sentido b); tradicionalmente se afirma el sentido a) es relevante desde el punto de vista retórico. Esta elección inicial posee consecuencias decisivas.

3. Una de esas consecuencias es que el centro de atención se ubique en cuál es esa propiedad que hace a ciertos enunciados - los pertenecientes a Pre- justificadores o respaldadores legítimos del enunciado perteneciente a Con. Es decir, que el interés se centre en qué tipo de relación debe existir entre los enunciados pertenecientes a Pre -las premisas del argumento- y el enunciado perteneciente a Con -la conclusión del argumento. A partir de estas observaciones, podría revisarse la representación 1) y sugerirse la siguiente:

2)  $Pre \approx > Con$  ,

donde ‘ $\approx >$ ’ designa la relación aludida, como más adecuada representación de la estructura argumental. En buena medida puede pensarse la lógica como la caracterización de esta por ahora enigmática ‘ $\approx >$ ’ .

De acuerdo a las consideraciones anteriores, debiera resultar claro que una condición esencial de la relación bajo estudio es que no se trata -por decirlo metafóricamente- de una relación ‘apariencial’ o ‘percibida’ sino una relación ‘auténtica’. Es decir, se debe exigir de la relación que asegure, efectivamente, la justificación de la conclusión a partir de las premisas. Esta efectividad ¿en qué consiste?. Supongamos que se han aceptado las premisas, si efectivamente éstas justifican o fundamentan la conclusión, un modo natural de interpretar este ‘apoyo justificador’ -en un sentido maximal- es que tal aceptación conduce ‘necesariamente’ a la aceptación de la conclusión. La autenticidad reclamada para la relación de justificación exige que tal ‘necesidad’ sea independiente de la percepción particular del auditorio de la argumentación. Puede

parafrasearse pues lo ya dicho así: si la relación en cuestión se da, la aceptación de las premisas obliga a la aceptación de la conclusión<sup>5</sup>.

Si denominamos a los criterios de evaluación argumental inspirados en el sentido a), ‘criterios subjetivistas’ y a los inspirados en el sentido b), ‘criterios objetivistas’, es razonable afirmar que, adoptado un punto de vista objetivista, la exigencia de lo que podríamos llamar ‘trasmisión de la aceptación’<sup>6</sup> (de premisas a conclusión) resulta en extremo natural. Conviene insistir en que no se pretende la adopción de un punto de vista objetivista -y de exigencia maximal- implique esta característica (trasmisión de la aceptación) de la corrección argumental; se intenta solamente llamar la atención sobre la solidaridad entre ambas perspectivas, en el sentido de que es razonable identificar la adopción de una perspectiva objetivista como motivación -aunque no exclusiva- para la atribución de ciertos rasgos a la caracterización de corrección argumental.

Una segunda motivación o presupuesto que colabora en el refinamiento de la anterior caracterización puede ubicarse a partir de una distinción que se vincula estrechamente a la efectuada en los párrafos anteriores; podrían diferenciarse dos ‘finalidades’ en la argumentación: a) la persuasión (finalidad que satisfaría un argumento ‘exitoso’ en el sentido a de la sección 2) y b) la ganancia cognoscitiva (finalidad que satisfaría un argumento ‘exitoso’ en el sentido b de la sección 2). Desde el punto de vista de esta segunda alternativa, una argumentación correcta debiera contribuir a la ampliación del conocimiento, al enriquecimiento en términos informa-

---

<sup>5</sup>El énfasis debiera recaer -insisto- en el carácter objetivo de esta conexión: la aceptación de las premisas compromete (objetivamente) a la aceptación de la conclusión. Sustraerse a tal ‘compromiso’ supondría un costo muy elevado: la autoexclusión del diálogo argumentativo- o aún más: del uso significativo del lenguaje. Recuérdese, por ejemplo, la argumentación de Aristóteles en relación con la fundamentación del Principio de No-Contradicción en *Metafísica*.

<sup>6</sup>Sustituyendo ‘aceptabilidad’ por ‘verdad’ se obtiene la propiedad clásica -véase, por ejemplo, POPPER, K. *Op. cit.*, pp. 248-263. La razón de postergar esa asunción espero surga claramente a partir de los desarrollos ulteriores.

tivos. Un modo natural de interpretar esta exigencia respecto de la relación de justificación -en un sentido maximal- es sustituyendo ‘aceptación’ por ‘verdad’ en la caracterización anteriormente ofrecida, es decir, si la relación en cuestión se da, la verdad de las premisas asegura o garantiza la verdad de la conclusión. Esta propiedad se denomina ‘trasmisión de la verdad’ (de premisas a conclusión).

Podría objetarse que, en realidad, no tiene sentido separar estos dos presupuestos. La idea es que analíticamente cabe diferenciarlos: alguien podría sostener que, debido a ciertas peculiaridades psicológicas de nuestra especie, aquella necesidad es ‘auténtica’ en términos de creencias (o de sus expresiones lingüísticas) pero nada asegura respecto de la verdad -pues, por ejemplo, podría esgrimir nuestro objetor, nunca se está en condiciones de afirmar la verdad de creencia alguna (o de su expresión lingüística). Otro modo de pensar la situación puede ser la siguiente: el primer presupuesto lo que exige es el carácter insensible al contexto (o al auditorio) de la relación de justificación; el segundo presupuesto lo que reclama es la capacidad de tal relación de permitir cierta ganancia cognitiva entendida como hereditabilidad de la verdad (de premisas a conclusión)<sup>7</sup>.

Un tercer presupuesto que parece estimular este análisis de la relación de justificación consiste en la aspiración a la generalidad. Esta pretensión estimularía la identificación de estrategias argumentales comunes a áreas diversas del conocimiento. Tal enfoque parece conducir la atención hacia, precisamente, esas estrategias invariantes, despreciando las peculiaridades específicas de cada campo en términos argumentales. La eficacia de dichas estrategias (la eficacia de la relación premisas-conclusión) no dependería, entonces, de la materia o el tema del argumento en cuestión -ello es lo que justificaría la utilización de las mismas en contextos tan variados como, por ejemplo, la argumentación matemática o

---

<sup>7</sup>Sospecho estas ideas se encuentran originariamente en Platón y se hallan inextricablemente unidas: son las dos caras de la misma moneda conceptual.



filosófica<sup>8</sup>. En consecuencia, si la pretensión, respecto de la relación premisas-conclusión, es la generalidad -en un sentido maximal-, parece muy natural que este rasgo de independencia del contenido -podríamos llamarlo 'formal' o 'estructural'- sea altamente valorado. Al igual que en la casos anteriores, no se pretende establecer relaciones de implicación pero, si se asume la pretensión de generalidad, la caracterización estructural resulta muy atractiva. Una reformulación de la caracterización de corrección argumental anterior que hace justicia a estas últimas observaciones podría ser la siguiente: la relación de justificación se da entre premisas y conclusión si, *en todo caso*, la verdad de las premisas garantiza la verdad de la conclusión. Este 'en todo caso' agregado a la caracterización de arriba pretende reflejar (intuitivamente) el carácter estructural o formal de la relación. La idea -quizá mejor expuesta- es que la búsqueda de generalidad conduce a la identificación de similitudes entre argumentos de variadas áreas del conocimiento, estas similitudes se manifiestan en giros o expresiones lingüísticas 'neutrales respecto al tópico'<sup>9</sup> y son de entre éstas, precisamente, que se escogen las encargadas de evidenciar la 'estructura común' capaz de sustentar la corrección argumental<sup>10</sup>.

A los solos efectos de la comodidad expositiva, podríamos denominar a estas tres presupuestos antes discutidos, *objetivista*, *cognitivista* y *generalizador*<sup>11</sup>, respectivamente. Deseo señalar, a los efectos de evitar cualquier malentendido, no pretendo alcance con asumir estos tres puntos de vista para que, necesariamente, se

---

<sup>8</sup>El interés no es la reconstrucción histórica pero quizá valga la pena recordar las observaciones acerca del papel de la argumentación matemática, filosófica y jurídico-política en el origen de la reflexión lógica. Véase, al respecto, KNEALE y KNEALE. *El Desarrollo de la Lógica*.

<sup>9</sup>Véase RYLE, G. *Lógica Formal e Informal en Ryle*, G. Dilemas, UNAM.

<sup>10</sup>Del punto de vista histórico, seguramente no sea unánime la opinión acerca de la naturaleza de esta 'estructura común'. Quizá no careciera de interés un estudio de los diversos modos de entender 'consecuencia lógica' en relación con la naturaleza de las propiedades estructurales que estos diversos modos asumen. Una observación interesante al respecto puede leerse en BARTH, E.M. y KRABE, E.C.W. *From Axiom to Dialogue*. Walter de Gruyter: 1982.

<sup>11</sup>Entendidos tales presupuestos en un sentido maximal.

desemboque en una caracterización de la relación ‘ $\approx$ ’ como la ofrecida. El punto que quiero resaltar es que tal caracterización satisface las exigencias derivadas de esas asunciones o, mejor, puede entenderse como un intento de satisfacer tales exigencias. El lector ya ha advertido que la caracterización no es sino una versión informal de la definición -en términos semánticos- de consecuencia lógica. Si se entiende -como muchos autores lo hacen<sup>12</sup> - que uno de los objetos de la teoría lógica es el estudio de esta relación, puede comprenderse mejor la conexión entre lógica y argumentación.

El valor principal de las reflexiones que anteceden -si poseen alguno- consiste en acentuar la relación entre ciertos presupuestos o aspiraciones (objetivismo, cognitivismo, generalidad) y consecuencia lógica. Es en virtud del valor de esta última -dado por su capacidad de responder a esas aspiraciones- que la misma adquiere un papel clave en el diseño y evaluación argumentales. El reconocimiento de tal papel no supone la participación en un ideal deductivista y matematizador y en una (eventualmente) peligrosa reducción de la racionalidad argumental a las restrictivas exigencias de la corrección deductiva. Hasta donde alcanzo a ver, ha sido una cierta desatención al vigor de la aludida relación entre consecuencia lógica y motivaciones teóricas la que ha conducido a pensar que, si no es al amparo de un deductivismo exclusivista, la lógica se vuelve inútil o irrelevante en términos de análisis argumental. Esta desatención ha estimulado también una identificación radical entre lógica y sistemas formales y tal identificación ha contribuido también a ese diagnóstico escéptico. Se intentará mostrar cómo podría reconocerse un papel relevante a la lógica en el análisis argumental, con independencia de la asunción de perspectivas filosóficas, por así decir, ‘deductivistas extremas’. Esta percepción se ve estimulada -consistentemente- por la identificación de los presupuestos teóricos que animan el estudio del concepto de consecuencia lógica y por el énfasis en su caracterización semántica.

---

<sup>12</sup>Véase, por ejemplo, QUESADA, D. *Lógica Clásica de Primer Orden*. In: Alchourrón, C.E. (editor). *Lógica*. Trotta: 1995.

4. Empezemos formulando con mayor precisión y claridad la caracterización de consecuencia lógica que se ha discutido arriba<sup>13</sup>. Este concepto -a veces denominado ‘consecuencia semántica’- puede definirse, apelando a los recursos habituales de la lógica, así:

(CSe) Una fórmula  $\varphi$  del lenguaje  $L$  es consecuencia (semántica) de un conjunto  $\Pi$  de fórmulas de  $L$  - lo notaremos:  $\Pi \models \varphi$  - si, para toda interpretación  $I$  del lenguaje  $L$ , si para toda  $\pi \in \Pi$ ,  $I(\pi)$  es verdadera, entonces  $I(\varphi)$  es verdadera.

Una observación justa que se ha hecho respecto de ‘ $\models$ ’ por algunos teóricos de la argumentación<sup>14</sup> es la siguiente : la relación ‘ $\models$ ’ no es condición necesaria ni suficiente para una argumentación que, a partir de  $\Pi$ , justifique  $\varphi$ . Más explícitamente: puede existir una argumentación que asuma  $\Pi$  como punto de partida y  $\varphi$  como conclusión y, sin embargo, no valga  $\Pi \models \varphi$ ; puede valer  $\Pi \models \varphi$  y, sin embargo, no dispongamos de ninguna argumentación que conecte  $\Pi$  y  $\varphi$ . En un primer sentido, esta observación delata la distancia entre la existencia de la relación de implicación lógica -existencia que podría admitirse, en armonía con la asunción objetivista, independiente del sujeto argumentador- y la existencia de una argumentación -que no parece razonable asumir sin sujeto argumentador. La observación -como se dijo- es justa, pero en la medida en que se circunscribe estrictamente a la constatación de la diferencia entre exhibir una demostración o una prueba o un conjunto de razones que apoyan la existencia de una relación de justificación entre Pre y Con y la mera afirmación acerca de que tal relación de justificación existe entre Pre y Con. Si entiendo bien, esta observación no dice nada específico acerca de ‘ $\models$ ’ : lo mismo podría sostenerse

---

<sup>13</sup>En este escrito se desarrollan algunos argumentos que no presuponen asumir la relación de consecuencia lógica sea la que surge de interpretar clásicamente las constantes lógicas. No obstante, se supondrá, cuando se hable de CSe, que se trata de la relación clásica.

<sup>14</sup>Por ejemplo, PIACENZA, E. “Un Enfoque Posible para el Estudio de la Argumentación”, 1995, preprint. En realidad, Piacenza desarrolla un conjunto de razones que se vinculan con el carácter contextual de las argumentaciones; el análisis de las mismas no puede -por razones de tiempo- desarrollarse aquí.

respecto de cualquier relación de justificación<sup>15</sup>. Es tal observación, precisamente, la motivación principal para introducir el conjunto Pas en nuestra caracterización inicial de argumento -como seguramente el lector sospecha no necesariamente Pas es distinto de vacío. En el caso particular de un sistema formal axiomático, la afirmación de la existencia de una demostración o prueba de  $\varphi$  a partir de  $\Pi$  se expresa diciendo que  $\varphi$  es una ‘consecuencia sintáctica’ de  $\Pi$  y este concepto último puede definirse así:

(CSi) Una fórmula  $\varphi$  del lenguaje  $L$  es consecuencia (sintáctica) de un conjunto  $\Pi$  de fórmulas de  $L$  - lo notaremos:  $\Pi \vdash \varphi$  - si, existe una secuencia  $F_1, F_2, \dots, F_n$  con  $F_i \in L$  ( $1 \leq i \leq n$ ) siendo  $F_n = \varphi$  y cada  $F_i$  es o pertenece a  $\Pi$  o es un axioma de  $L$  o es el resultado, de aplicar una regla de inferencia a fórmulas que le preceden en la secuencia.

De este concepto podría observarse -en analogía con las observaciones respecto de ‘|=’- que es condición suficiente pero no necesaria de la existencia de una argumentación: es razonable admitir una demostración o prueba como una argumentación y es obvio existen argumentaciones que no se presentan como pruebas o demostraciones. Este concepto -CSi- es objeto privilegiado de interés de la teoría lógica<sup>16</sup>. En la lógica de orden uno consecuencia semántica y sintáctica ‘coinciden’ en el sentido preciso en que vale el teorema de completud:

(TC)  $\Pi \models \varphi$  si y sólo si  $\Pi \vdash \varphi$ ,

---

<sup>15</sup>O, por lo menos, de casos relevantes de cualquier relación de justificación inspirada en presupuestos objetivistas.

<sup>16</sup>Dadas estas consideraciones podría sospecharse que la aproximación entre lógica y argumentación debería orientarse en la dirección de aproximar la demostración formal -aquella ‘argumentación’ denotada por ‘|=’- y la argumentación informal -es decir, la argumentación en ámbitos como la vida cotidiana o la práctica científica o jurídica. Algunos autores (Barth, E.M. y Krabe, E.C.W. *Op. cit.* Walter de Gruyter, 1982) han indicado una evolución en esa dirección algunos de cuyos mojones fundamentales serían los sistemas axiomáticos, los sistemas de deducción natural, los sistemas dialógicos, las dialécticas formales. Este trabajo ataca el problema por, digamos, otro frente: se pretende mostrar la relevancia de CSe en el análisis argumental.

donde  $\Pi$  es un conjunto de fórmulas de un lenguaje de orden uno  $L$  y  $\varphi$  pertenecen al conjunto de fórmulas de  $L$

Una consecuencia obvia de estas reflexiones es que, en ese ámbito, la existencia de la relación de consecuencia semántica bastaría para asegurar la existencia de una prueba i.e. un argumento que conecta, de modo satisfactorio,  $\Pi$  y  $\varphi$ . Basta esta digresión para advertir la cautela con que es necesario interpretar las observaciones iniciales sobre ' $\Pi|\equiv\varphi$ '. En particular, si, a partir de tales apreciaciones, se pretende extraer conclusiones acerca de la pertinencia y límites de la teoría lógica en relación con el análisis de la argumentación. Debiera resultar obvio además que admitir la justicia de las apreciaciones antedichas del teórico de la argumentación respecto de  $CSe^{17}$  es absolutamente compatible con reclamar para tal relación de justificación un papel destacado en la comprensión y evaluación argumentales. Ese es el punto de vista que se desarrolla en la próxima sección.

5. Se procurará mostrar pues que la relación de consecuencia semántica es una relación de justificación que tiene un papel, aunque no excluyente, privilegiado (en estricta conexión con sus presupuestos teóricos antes discutidas) en la comprensión -en lo que llamaré 'uso constitutivo de  $Cse$ '- y evaluación -en lo que llamaré 'uso crítico de  $CSe$ '- argumentales. El argumento consistirá en poner de manifiesto su relevancia, precisamente, en la comprensión y evaluación de formas argumentales que son defendidas por teorías de la argumentación denominadas, según algunos autores, 'subdeterminadas'<sup>18</sup>, es decir, teorías de la argumentación que no identifican este campo con la lógica. Discutiremos en particular la inducción y la analogía<sup>19</sup>. Hacia el final señalaré otro sentido en

---

<sup>17</sup>Recuérdese que en realidad tales apreciaciones parecen afectar en principio a *cualquier* relación de justificación, como se observa en nota 12.

<sup>18</sup>Véase PEREDA, C. "Teorías de la argumentación". In: OLIVÉ, L. (de.) *Racionalidad Epistémica*. Trotta: 1995.

<sup>19</sup>Quizá convenga recordar que algunos autores (por ejemplo, SKYRMS, B. *Choice and Change*. Dickens: 1966) consideran existen sólo dos modos de evaluar la corrección argumental: en términos deductivos o inductivos. El análisis que sigue no se opone a tal percepción.

el que puede considerarse a CSe una relación ‘básica’ de justificación.

La inducción que nos interesa aquí es aquella que a veces se denomina ‘amplificante’: en la que efectivamente se produce un ‘salto’ entre la dosis de información contenida en las premisas y la dosis de información contenida en la conclusión. Las premisas simplemente afirman que ciertos miembros del conjunto C poseen la propiedad B; la conclusión afirma que todo miembro del conjunto C posee la propiedad B. Es obvio que no siempre estaríamos dispuestos a decir existe una relación de justificación entre premisas y conclusión. ¿Cuándo se puede aseverar la existencia de tal relación? ¿Cuándo es legítimo el ‘salto’ inductivo? Una respuesta aproximada pero valiosa a nuestros fines presentes es la siguiente<sup>20</sup>:

‘i) la generalización debe apoyarse en un número suficiente y variado de casos empíricamente bien confirmados en el pasado;

ii) el vínculo entre los casos particulares y la generalización debe ser coherente con otros saberes ya disponibles, más todavía, se gana en certidumbre si se posee una explicación de tal vínculo’<sup>21</sup>

Adviértase que el origen de las constricciones arriba especificadas se orientan a subsanar la ausencia de garantías plenas en la ‘trasmisión de la verdad’ de premisas a conclusión. Dicho de una forma tendenciosa pero básicamente justa: las constricciones pretenden subsanar la distancia entre la relación de justificación inductiva y la relación de consecuencia semántica. Este papel modélico

---

<sup>20</sup>Se espera resulte evidente que una caracterización de carácter elemental es adecuada respecto a las exigencias de la argumentación a desarrollar. Razones de otra índole también podrían invocarse para optar por una caracterización de ese tipo: ‘La fuerza inductiva podría caracterizarse, sintáctica o semánticamente, relativamente a los sistemas formales de la lógica inductiva. Sin embargo, ya que no hay ningún sistema formal de lógica inductiva que posea nada semejante al atrincheramiento de que disfruta la lógica deductiva clásica, la idea extra-sistemática tiene, en el caso de la fuerza inductiva, un papel particularmente central’ (HAACK, S. *Filosofía de las Lógicas*. Cátedra: 1991 - original: 1978).

<sup>21</sup>Sigo en la caracterización a PEREDA, C. (*Op.cit.*).

de la relación de consecuencia semántica no se debe a ningún prejuicio matematizante sino a una propiedad de la misma ('transmisión de la verdad') originada en dos de las motivaciones o presupuestos que se discutieron en la sección 2: el objetivista y el cognitivista. Obsérvese que tal papel modélico opera en la constitución misma de la relación de justificación inductiva -es esta función la que he intentado capturar con la denominación 'uso constitutivo'.

Pero, además, la evaluación crítica de la inducción ¿cómo se efectúa? Es decir, cómo se podría atacar un argumento inductivo, cómo podría desascreditar una aplicación particular de inducción. Seguramente pueden elaborarse otras pero existe una estrategia tan obvia como contundente: el contraejemplo. Si se piensa en la conclusión de la argumentación inductiva como un enunciado universal, esto es, un enunciado del tipo 'Todo A es B', entonces la eficacia del contraejemplo parece surgir de razones expresables más o menos así con recurso al lenguaje habitual del cálculo predicativo<sup>22</sup>:

1.  $\forall x (Ax \rightarrow Bx)$  Suposición

2.  $Ac \wedge \neg Bc$  Contraejemplo

3.  $Ac \rightarrow Bc$  Instanciación universal en 1

4.  $Ac$  Eliminación de la conjunción en 2

5.  $Bc$  Modus ponens entre 3 y 4

6.  $\neg Bc$  Eliminación de la conjunción en 2

7.  $Bc \wedge \neg Bc$  Introducción de la conjunción 5 y 6

8.  $\neg(\forall x(Ax \rightarrow Bx))$  Por absurdo ya que de 1 se ha llegado a una contradicción.

Luego bajo el recurso al contraejemplo -como estrategia crítica- se encuentra la garantía de la teoría lógica, esto es, la teoría

---

<sup>22</sup>Por razones distintas, Miró Quesada llamó la atención sobre la estructura del contraejemplo y ofreció un análisis del cual el arriba expuesto es una variación- véase MIRÓ QUESADA, F. "Del Cotraejemplo". In: *Diánoia*, 26, 1980.

de la relación de consecuencia semántica clásica -esta función es la que intenté expresar con el giro ‘uso crítico’<sup>23</sup>.

Una objeción natural a la observación precedente podría discurrir así: el contraejemplo es una estrategia argumental deductiva general que nada dice respecto de la relación de justificación inductiva. La respuesta podría ser la siguiente: no se pretende sostener que la estrategia del contraejemplo sea un recurso crítico cuya exclusiva virtud consista en afectar conclusiones obtenidas vía inductiva. Se intenta llamar la atención sobre una estrategia crítica usual y poderosa para refutar un tipo de enunciados que estructuralmente se emparenta con el tipo de enunciados que se espera como resultado inductivo, en los casos de inducción que aquí nos interesa. A lo que aspira tal observación es a señalar cómo la relación de consecuencia semántica goza de un importante papel en la evaluación de relaciones de justificación alternativas -i.e. la inductiva. No se necesita -creo- probar más; por ejemplo, no es necesario intentar probar exclusividad. Es razonable pensar -y es compatible con las afirmaciones que anteceden- pueda objetarse una argumentación inductiva particular por razones de índole variada.

Detengámonos ahora en la analogía. Tal cual la describe Pereda<sup>24</sup> puede reducirse a dos ‘momentos’: uno inductivo y otro deductivo. La argumentación por analogía se desarrollaría así:

i) un primer movimiento consistiría en el establecimiento de un enunciado general que, respaldándose en casos particulares, afirmarí la correlación entre la presencia de las propiedades A,B y C y la propiedad D -digamos, todo objeto que posea A,B y C posee también D;

---

<sup>23</sup>La noción de uso crítico pretende -como espero resulte claro inmediatamente- referir también a usos más generales.

<sup>24</sup>Véase PEREDA, *C.Op.cit.* En realidad, este autor no formula la estructura de la analogía en términos generales como se hace aquí pero creo no equivocarme es esta su idea.



ii) un segundo movimiento deductivo que correspondería a la ‘aplicación’ a un caso particular del resultado inductivo anterior: un cierto objeto O posee A, B y C, por lo tanto O posee D.

Las ideas defendidas antes en relación con el argumento inductivo se aplican aquí al ítem i). El carácter deductivo del ii) hace ociosa cualquier argumentación de nuestra parte.

Denominemos CIn a la relación de justificación inductiva y CAN a la relación de justificación analógica. Pareciera que el carácter ‘básico’, por así decirlo, de CSe puede apreciarse también si se establece la comparación siguiente. Como se sabe, CSe clásica - así como una amplia clase de consecuencias lógicas no-clásicas - goza de la propiedad siguiente: sean  $\Pi, \Sigma$  conjuntos de fórmulas de un cierto lenguaje L,  $\phi$  una fórmula de L entonces

$$\text{si } \Pi \models \phi \text{ entonces } \Pi \cup \Sigma \models \phi.$$

Esta propiedad se denomina ‘monotonía’. Adviértase que en cierto sentido podría entenderse que lo que afirma es una suerte de insensibilidad de la relación de consecuencia respecto del ‘contexto teórico’; es decir, no importa la información ‘extra’ que pueda poseerse -para decirlo metafóricamente, cuán amplio sea  $\Sigma$ - en nada puede afectar la relación en cuestión. Sin embargo, lo mismo no vale para CIn pues, como se sabe, CIn no es monótona: si agregara a las premisas un enunciado contradictorio con la conclusión ciertamente caducaría la relación de justificación -y si esto vale para CIn en la medida que el análisis de CAN la presupone también afecta CAN. Luego podría decirse que éstas últimas relaciones de justificación son, en un sentido preciso, ‘más’ sensibles al contexto teórico que CSe.

6. Una consecuencia interesante de las consideraciones precedentes es que enfatiza dos aspectos quizá no igualmente atendidos de la relación de consecuencia: la dimensión constitutiva (o justificativa) y la dimensión crítica. En particular, se extrae de la discusión anterior por lo menos la sospecha de las potencialidades de la misma como herramienta *crítica* y *heurística*. Este último

uso ha sido desestimado -quizá- a partir de una equivocada asimilación del valor instrumental de la lógica con la capacidad de los sistemas formales de capturar ‘reglas’ argumentales. Es decir, una especie de prejuicio ‘sintactista’ -entre otras razones- ha hecho perder de vista lo que conceptualmente nos enseña la teoría lógica sobre la relación de consecuencia. Se puede usar lo que sabemos -gracias a la lógica- sobre CSe aunque carezcamos de algoritmos que nos permitan resolver mecánicamente determinadas clases de problemas o aunque carezcamos de mecanismos infalibles de ‘traducción’ que nos lleven desde el lenguaje natural a los lenguajes formales. Aunque pueda parecer trivial, una considerable parte de la argumentación informal es muchas veces satisfactoriamente criticable a la luz del conocimiento lógico en el sentido aquí referido.

La conjetura central que deseo expresar es que tal vez una alternativa fecunda en el análisis de la argumentación sea, en vez de la prescindencia o el enclaustramiento de la relación de consecuencia semántica al ámbito de las áreas del conocimiento susceptibles de un tratamiento axiomático, la construcción (o comprensión) de modelos argumentales que:

a) exhiban novedades en términos de relaciones de justificación pero reconozcan a CSe un papel privilegiado en la constitución y/o en la evaluación crítica de las mismos<sup>25</sup> o

b) exhiban novedades en término de ofrecer una caracterización de la relación de consecuencia semántica alternativa a Cse<sup>26</sup>  
o

---

<sup>25</sup>Los casos de la inducción y la analogía analizados arriba pueden servir de ejemplos.

<sup>26</sup>Un aspecto particularmente relevante al respecto es encontrar una adecuada caracterización semántica para los condicionales contrafácticos. Esta discusión -a la luz de las consideraciones arriba expresadas sobre el valor de la dimensión crítica de Cse - puede quizá alentar expectativas sobre los beneficios de enfoques no justificacionistas del problema; es decir, enfoques que conduzcan a la elaboración de estrategias críticas (evaluatorias) de las afirmaciones contrafácticas. Especialmente se espera poder desarrollar desde tal perspectiva las ideas de Elster acerca de los condicionales contrafácticos en ciencias sociales (ELSTER, J. *Logic and Society. Contradictions and Possible Worlds*. John Wiley & Sons: 1978). Un campo de aplicación particularmente interesante de investigaciones de este género es -como se sabe- los resultados produ-

c) no exhiban novedades en términos de relaciones de justificación y reconozcan a CSe un papel privilegiado en la evaluación argumental, especialmente funcionando ésta como guía heurística en la construcción de ‘tests’ de aceptabilidad de las instancias argumentales.

Este último aspecto quizá merezca alguna clarificación. Ejemplificaré en forma muy sucinta la idea. Supongamos se afirma el siguiente condicional

3) Si se impulsa legislativamente la desregulación laboral, entonces el índice de desempleo comenzará a caer.

El uso que se propone en c) de CSe no es para ‘demostrar’ la verdad de 3) sino como guía en la construcción de estrategias de evaluación de 3). En particular, podría usarse, por ejemplo, para sacar a luz aquellas teorías sociales y/o aquellos supuestos empíricos que debería asumir quién defiende 3) y sin cuya asunción no habría posibilidades de pretender que el consecuente sea consecuencia lógica del antecedente. Adviértase que no se trata de exigir que quién defiende 3) sea capaz de construir una cadena deductiva que -asumiendo ciertos supuestos empíricos y teóricos- prueba el consecuente a partir del antecedente. La conjetura es que estas estrategias críticas inducidas contribuyen a una ganancia en términos de claridad y pertinencia en la discusión, en especial en el ámbito de algunas ciencias humanas<sup>27</sup>.

Algunos filósofos han considerado que la defensa de un papel destacado de la lógica en la evaluación argumental -estimulado por una vocación racionalista- provoca el efecto contrarioal perseguido: al constatar que la mayor parte de las argumentaciones ordi-

---

cidos por los historiadores de la que a veces se denomina ‘nueva historia económica’ o ‘historia econométrica’ -véase, por ejemplo, TEMIN, P. (comp.) *La Nueva Historia Económica*. Alianza Universidad: 1984.

<sup>27</sup>Una cuestión que se espera poder estudiar en el futuro es las posibilidades de la explotación del poder expresivo de ciertos lenguajes formales interpretados clásicamente en relación con el diseño y evaluación de estrategias críticas en la argumentación sociológica e histórica. Uno de los énfasis de esta sugerencia recae en el valor del poder expresivo de tales lenguajes.

narias -en ciencias y en la vida social- no son lógicamente correctas, parecería que tal punto de vista conduce a catalogar como irracionales dichas actividades. Las reflexiones anteriores sugieren que otorgar un papel destacado a la lógica en la evaluación argumental no supone necesariamente asumir que el único criterio de legitimidad de un argumento sea su corrección formal. Es posible admitir relaciones de justificación alternativas a CSe sin por ello negar el carácter básico de ésta y el papel privilegiado que de tal carácter se deriva. Es más, podría pensarse que el tipo de observaciones desarrolladas debiera funcionar como un estímulo para la búsqueda y el diseño de relaciones de justificación alternativas -o de conceptos de consecuencia semántica alternativos al clásico- al focalizar la cuestión de la evaluación argumental en este aspecto -siendo fiel así a la tradición lógica<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup>No es este el enfoque de la cuestión, por ejemplo, en VAN EEMEREN, F.H., GROOTENDORST, R. y KRUIGER, T. *Op. cit.* Estos autores distinguen en el problema de la evaluación argumental dos aspectos: la evaluación de las premisas (y eventualmente otros presupuestos) y la evaluación de la relación de justificación. En la perspectiva tradicional, la cuestión de la verdad de las premisas y la conclusión cae dentro de la cuestión de la evaluación 'material' del argumento -véase, por ejemplo, HAACK, S. *Op.cit.*

# LÓGICA ANDROIDE. OBSERVACIONES SOBRE LA INFLUENCIA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN LA FILOSOFÍA DE LA LÓGICA\*

*Javier Legris\*\**

Universidad de Buenos Aires y Conicet (Argentina)

El desarrollo de la inteligencia artificial trajo consigo cambios en la lógica simbólica, bien evidentes en lo que toca a los objetivos a seguir y los problemas a analizar, pues se trata en este caso de analizar la lógica de los androides, es decir de máquinas que simulan inteligencia humana. En lo que sigue me referiré a los cambios en relación con nuestra comprensión de la naturaleza de la inferencia lógica. En particular, voy a tratar el problema de la inclusión de algoritmos de búsqueda de demostraciones en la caracterización de la relación de la inferencia lógica. Esta inclusión da lugar a una *semántica procedimental* para las constantes lógicas y la consecuencia lógica. Esta semántica sigue, en mi opinión, una tradición constructivista en filosofía de la lógica, la cual gira en torno del análisis del concepto de demostración. Para ilustrar los problemas, daré ejemplos procedentes de la deducción natural y de la programación lógica.

## 1. Interconexiones entre la lógica y la inteligencia artificial

No existe una caracterización unívoca de la inteligencia artificial, y ni siquiera existe suficiente acuerdo entre los expertos acerca de si es una disciplina tecnológica o, además, se la debe considerar una ciencia. Sí hay acuerdo en que uno de sus objetivos consiste en el diseño y construcción de androides<sup>1</sup>, es decir, de má-

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Linguagem, Lógica e Realidade*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em agosto de 97.

\*\*Professor do Departamento de Filosofia da Universidad de Buenos Aires y Conicet.

<sup>1</sup>Uso la palabra “androide” en el sentido de FORD, GLYMOUR and HAYES (comps.), *Android Epistemology*.

quinas que se comporten de una manera que se calificaría como inteligente si fuera hecha por seres humanos<sup>2</sup>. Este objetivo implica que la inteligencia artificial necesita hacer uso, entre otras cosas, de teorías acerca de procesos rotulados generalmente como "mentales"; en particular de procesos de conocimiento tales como percibir, interpretar e inferir. Estas teorías surgen del cruce de diferentes disciplinas tales como la psicología, la lingüística, la neurología y la lógica simbólica.

Las primeras ideas concretas acerca de cómo debían ser esencialmente las máquinas inteligentes dieron nueva forma a viejas ideas presentes en la Edad Moderna, tales como la concepción hobbesiana del razonamiento como cómputo y la idea leibniziana de un *calculus ratiocinator*. Este enfoque, además de ser el más tradicional, es también el más relevante desde el punto de vista de la lógica. Constituye lo que John Haugeland ha llamado "inteligencia artificial buena y al viejo estilo"<sup>3</sup>, para la cual la inteligencia y el pensamiento se reducen a series de cálculos o cálculos. Es esta perspectiva a la que me limitaré en esta exposición.

Dentro de esta tradición se destaca la "hipótesis del sistema físico" de Newell y Simon. Según esta hipótesis, la inteligencia se explica en términos de reglas de entrada y salida que controlan la conducta del sistema y de reglas de procesamiento interno de información. Tanto las computadoras como la mente humana son sistemas físicos de símbolos, con una base material diferente en cada caso, pero que operan según los mismos principios computacionales<sup>4</sup>. Obviamente, esta concepción es independiente de los problemas físicos específicos que puedan tener tanto las mentes naturales como las máquinas artificiales. Así, un sistema físico de símbolos consta de instancias de símbolos físicamente relaciona-

---

<sup>2</sup>Véase, por ejemplo, la introducción a BODEN, M.A., *The Philosophy of Artificial Philosophy*.

<sup>3</sup>Designada en inglés por las siglas GOFAI, véase HAUGELAND, J., *Artificial Intelligence. The Very Idea*.

<sup>4</sup>NEWELL, A & SIMON, H. "Computer Science as Empirical Enquiry: Symbols and Search", p. 109.

dos. Una sucesión de procesos permite crear nuevos símbolos y modificar o destruir los viejos.

Esta concepción recibió una fuerte influencia de la lógica simbólica, tal como se había desarrollado en la primera mitad del siglo XX (lo que es admitido explícitamente por Newell y Simon). En efecto, la hipótesis del sistema físico de símbolos adopta muchos elementos de la versión vulgarizada de los sistemas formales como sistemas de reglas puramente sintácticas que operan sobre conjuntos de símbolos sin significado. Mas adelante mostraré que la lógica simbólica influyó en aspectos más esenciales de la GOFAI.

Nils Nilsson ha ofrecido en un artículo de 1991 una descripción precisa de las máquinas inteligentes, en la cual se tipifican la información que estas pueden obtener y los procesos para obtenerla. Sus presupuestos son los siguientes<sup>5</sup>:

(i) Las máquinas inteligentes tendrán conocimiento de su entorno.

(ii) Las máquinas inteligentes más versátiles representarán gran parte del conocimiento acerca de su entorno de manera declarativa (es decir, por medio de cadenas de símbolos que se interpretan como enunciados).

(iii) En las máquinas más versátiles, el lenguaje en el que se representa el conocimiento declarativo debe ser al menos tan expresivo como el lenguaje de la lógica de predicados de primer orden.

Nilsson distingue en las máquinas inteligentes entre un conocimiento *declarativo* y un conocimiento *procedimental*. El conocimiento declarativo está dado por cadenas de símbolos que se interpretan como enunciados, supuestamente verdaderos, acerca de un medio ambiente externo a la máquina. El conocimiento procedimental está constituido por funciones que le permiten a la máqui-

---

<sup>5</sup>NILSSON, N. "Logic and Artificial Intelligence", pp. 32 y ss.

na manipular símbolos, tomar decisiones e interactuar con el medio ambiente<sup>6</sup>.

De este modo, Nilsson describe a estos androides como máquinas de estado finito cuyos estados son conjuntos de enunciados. Las transiciones entre un estado y otro está gobernadas por el conocimiento procedimental de la máquina. Una función sobre el conjunto de enunciados y las entradas que recibe la máquina contiene mecanismos inferenciales como sus componentes. Otra función sobre los estados de la máquina gobierna sus acciones sobre el medio.

Si bien es cierto que estos androides deben mucho a la lógica simbólica, también es cierto que han influido en ella. La influencia ha tenido lugar de diferentes formas, tanto en los problemas a resolver, como en los métodos para resolverlos, y también en la comprensión acerca de la naturaleza de la inferencia deductiva, alcanzando aspectos *esenciales* de la lógica tales como la caracterización de sistemas lógicos y la adopción de herramientas formales para analizar sus propiedades.

Debe tenerse presente que los sistemas lógicos pasan ahora a estar "realizados", por así decirlo, en máquinas determinadas que poseen determinados procedimientos computacionales. Las deducciones o demostraciones en los sistemas deben llevarse a cabo, entonces de una manera *efectiva*, conforme los recursos de los que disponga la máquina. Esto lleva a tomar seriamente en cuenta, además de los métodos de demostración según diferentes sistemas deductivos, los mecanismos de búsqueda que permiten a la máquina construir efectivamente demostraciones. Aquí juegan un papel aspectos como la factibilidad y la eficiencia y conceptos cuantitativos de constructibilidad. La situación es análoga a la que presenta la "matemática computacional", en la que, por ejemplo, es importante especificar aquellas funciones computables que sean realmente factibles.

---

<sup>6</sup>NILSSON, N. *Op. cit.*, pp. 38 y ss.



## 2. De la teoría de la demostración a la deducción automática

Todas estas cuestiones que se acaban de mencionar pueden agruparse genéricamente bajo el rótulo del *problema de la automatización de la deducción*. Este problema debe analizarse sobre la base del *corpus* teórico proporcionado por la teoría de la demostración.

Esta disciplina tiene sus orígenes en la década de 1920, en el contexto del programa de Hilbert para la fundamentación de la matemática. El objetivo central del programa consistía en demostrar la consistencia de teorías matemáticas mediante procedimientos aceptables desde "el punto de vista finito", tales como el empleo de inducción completa de la manera más sencilla posible sobre el proceso de derivación de los teoremas. El cumplimiento de este objetivo requería un análisis de las demostraciones en teorías matemáticas, las cuales debían formularse por medio de sistemas formales. Debido a las exigencias del programa, debía darse cuenta de toda demostración con métodos "finitarios" (es decir, de acuerdo con el punto de vista finito). Si bien esta exigencia se fue debilitando a lo largo del tiempo, dejando su lugar a requisitos de constructividad, los métodos finitarios ocuparon siempre un lugar preponderante en la investigación en teoría de la demostración.

Algunos rasgos de la teoría de la demostración resultaron esenciales para la configuración de la deducción automática. En primer lugar, la teoría de la demostración estudia el *proceso* de razonamiento (representado en el desarrollo de una derivación formal) y no meramente el resultado de ese proceso que son los teoremas, de modo que importa especialmente *cómo* se llega al resultado que son los teoremas. En segundo lugar, los sistemas formales que se proponen y se analizan en la teoría de la demostración pretenden además representar formalmente el "conocimiento lógico" que los razonadores naturales (los seres humanos) tienen. Estos dos

rasgos se perfilan muy nítidamente en los sistemas de secuentes y de deducción natural debidos a Gerhard Gentzen.

En definitiva, son estos dos rasgos los que condujeron a la teoría de la demostración a formular sistemas cuyas demostraciones fueran *normales* (o canónicas), es decir demostraciones elementales e irreducibles para todo teorema, y este es el sentido del célebre *Hauptsatz*, o teorema fundamental, de Gentzen. Y también son los que la condujeron a elaborar métodos puramente mecánicos de demostración y refutación para los teoremas de la lógica de primer orden, y este es el sentido del teorema de Herbrand.

Además de esto, la investigación en teoría de la demostración se lleva a cabo, en la mayoría de los casos, sobre el trasfondo de una idea intuitiva bien definida de la inferencia lógica, planteada en términos de reglas (efectivas) de deducción. Es en virtud de estas reglas que se caracterizan las constantes lógicas y se definen conceptos como los de consecuencia lógica y verdad lógica<sup>7</sup>. Esta es una concepción constructiva de la consecuencia lógica que hereda algunas tesis tanto del programa de Hilbert como del intuicionismo matemático.

Ahora bien la teoría de la demostración no se ocupaba de formalizar los procesos de demostración en su totalidad. En efecto, los procesos de *búsqueda* de demostraciones en sistemas formales específicos prácticamente no eran tematizados, y se hacía tan sólo vagas referencias a ellos, de carácter puramente intuitivo. En otras palabras, no se indicaban de manera explícita y formal las estrategias a seguir en cada caso ni se indicaban órdenes de aplicación de las reglas del sistema en cuestión. Todo esto quedaba librado a la inventiva de quien haga uso del sistema.

Sin embargo, desde el punto de vista de un androide, la mera posesión del sistema formal, dado por el conjunto de reglas (y, eventualmente, axiomas), a partir de los cuales se define el concep-

---

<sup>7</sup>LEGRIS, J. "Observaciones sobre el Desarrollo de la Teoría de la Demostración y substancia Relevancia para la Filosofía de la Lógica".

to de derivación en el sistema, no son condición suficiente para poder efectuar demostraciones. Esto se hace evidente, por ejemplo, en sistemas de deducción natural, donde sin una guía para efectuar demostraciones, las reglas no aseguran en absoluto llegar al objetivo deseado. En general, sucede que un conjunto de reglas no suministra un *algoritmo* de demostración, ya que no establece el orden en que deben ser aplicadas las diferentes reglas. Es sabido que a partir de un sistema de reglas, se puede producir una pluralidad de derivaciones. Sin embargo, puede construirse un algoritmo que conste de las reglas del sistema de deducción, junto con un conjunto de instrucciones que especifica el orden de aplicación de reglas. Este algoritmo constituirá un mecanismo automático de demostración del que dispondrá el androide.

Con el fin de ilustrar el problema, daré un ejemplo de una derivación con secuentes múltiples. Tomaré el sistema de secuentes para la lógica de primer orden tal como aparece en Gentzen<sup>8</sup>. Los secuentes son expresiones de la forma

$$A_1, \dots, A_m : B_1, \dots, B_n,$$

siendo  $A_1, \dots, A_m, B_1, \dots, B_n$ , fórmulas del lenguaje de primer orden.

Supóngase que se quiere demostrar el secuyente:

$$(1) Pa \vee Pb : \exists xPx$$

y supóngase además que se emplea un método reductivo o analítico de derivación en el cual se parte del secuyente que se quiere demostrar llegando, mediante las reglas del sistema (concebidas de manera invertida), a los secuentes básicos (de la forma  $A : A$ ). La obtención del secuyente final (1) implica una elección del orden de las reglas a emplear. En efecto, se puede proceder aplicando primero la regla de introducción del cuantificador universal en el antecedente o la de introducción de la conjunción en el sucedente. Si se elige este último camino se obtiene la derivación

---

<sup>8</sup>“Untersuchungen über das Logische Schließen”.

$$\begin{array}{cc} Pa : Pa & Pb : Pb \\ \hline Pa : \exists xPx & Pb : \exists xPx \\ \hline \end{array}$$

$$Pa \vee Pb : \exists xPx ,$$

la cual al terminar en secuentes básicos, constituye una demostración de (1).

No obstante, si se adopta el primero de los caminos, se obtiene la derivación:

$$\begin{array}{cc} Pa : Pb & Pb : Pb \\ \hline Pa \vee Pb : Pb \\ \hline Pa \vee Pb : \exists xPx \end{array}$$

que, al no llegar en al menos un caso a un secuyente básico, no es una demostración de (1). Como consecuencia, la adopción de este orden en la aplicación de las reglas podría llevar a la falsa impresión de que el sistema de secuentes es incompleto respecto de la lógica clásica de primer orden.

Debe observarse que la posibilidad de esta derivación incorrecta no se da si se emplea un método sintético, que parte de los secuentes básicos para llegar al secuyente a demostrar, pues, junto con la regla estructural de contracción, se obtiene la siguiente derivación

$$\begin{array}{cc} Pa : Pa & Pb : Pb \\ \hline Pa \vee Pb : Pa, Pb \\ \hline Pa \vee Pb : Pa, \exists xPx \\ \hline Pa \vee Pb : \exists xPx, \exists xPx \\ \hline \end{array}$$

$Pa \vee Pb : \exists xPx$

que constituye una derivación de (1). Sin embargo, la derivación exige el empleo de reglas estructurales mientras que la anterior no, y, además, la automatización de un método sintético presenta, en comparación con la de un método analítico, un número mayor de dificultades (debido a que no parte de un objetivo que se pueda descomponer unívocamente).

Claramente, lo que está en discusión aquí es la *permutabilidad* de las reglas del sistema de secuentes. En realidad el problema no era desconocido dentro de la teoría de la demostración, y, de hecho, se propusieron cambios en la formulación de las reglas con el fin de solucionarlo<sup>9</sup>. De todos modos, nunca se consideró que el sistema originario de Gentzen fuese incompleto ni se puso en duda que sirviera para caracterizar enteramente la lógica clásica de primer orden. Pero, lo cierto es que, tal como muestra el ejemplo, estipulaciones diferentes para la aplicación de reglas y la adopción de diferentes métodos de derivación sobre la base del mismo sistema de reglas, puede hacer que un sistema deje de caracterizar una lógica determinada. El hecho de que el problema pueda mostrarse fácilmente en el contexto de derivaciones secuenciales es particularmente revelador, pues los sistemas de secuentes han mostrado ser muy aptos para analizar la estructura de demostraciones y para formalizar el modo en que los razonadores naturales realizan demostraciones.

En resumidas cuentas, entonces, la tarea consiste en la especificación de mecanismos de búsqueda de demostraciones, tarea que implica cosas como un orden en la aplicación de reglas. De acuerdo con esto, debería diseñarse una *heurística* para la búsqueda de demostraciones, es decir un método práctico que para el caso de un teorema determinado permita seleccionar la aplicación de reglas que permite construir una demostración (y, cabría agregar, la demostración más breve). Pero, más aun, los procedimientos de bús-

---

<sup>9</sup>Véase la discusión en CURRY, H.B, "The Permutability of Rules in the Classical Inferential Calculus".

queda deberían quedar totalmente determinados, dando lugar a un *algoritmo* para generar demostraciones. Por ejemplo, en el caso recién visto, una solución consiste en establecer relaciones de interdependencia entre las constantes de individuo, de modo que no pueda aplicarse irrestrictamente la regla de introducción del cuantificador existencial en el sucedente<sup>10</sup>.

De este modo, el sistema deductivo debe quedar caracterizado por el conjunto de sus reglas y un algoritmo de demostración, pasando a ser sistemas automáticos de demostración. Sistemas de este tipo han sido denominados *sistemas algorítmicos de demostración* por Dov Gabbay<sup>11</sup>. Cada conjunto de reglas puede dar lugar a una ilimitada cantidad de sistemas algorítmicos. A su vez, cada sistema algorítmico de demostración genera los teoremas de una lógica determinada, la cual puede ser expresada mediante una relación de consecuencia. Gabbay define un sistema algorítmico de demostración como un par  $(|\sim, S_{|\sim})$ , donde  $|\sim$  es una relación de consecuencia formalmente caracterizada y  $S_{|\sim}$  un sistema para la lógica definida por esa relación de consecuencia. Cambios en el algoritmo pueden hacer que el sistema no genere todos los teoremas de esa lógica (incompletud) o genere teoremas de otra lógica (divergencia).

### 3. El caso de la programación lógica

En torno de las consideraciones que se acaban de hacer, puede analizarse el caso de la programación lógica. La idea central de la programación lógica consiste en ver a la lógica de primer orden (o fragmentos de la misma) como un lenguaje de programación. Así, un programa estaría formado por un conjunto de enunciados y los mecanismos computacionales efectuarían inferencias lógicas. En este punto, la programación lógica difiere de la pro-

---

<sup>10</sup>Veáse WALLEN, L.A., *Automated Proof Search in Non-Classical Logics*.

<sup>11</sup>"What is a Logical System?"

gramación tradicional, que considera a un programa como un conjunto de instrucciones.

El lenguaje de programación lógica por excelencia es Prolog (apócope justamente de "programación en lógica"). El lenguaje Prolog fue creado en 1973 a partir de la confluencia de investigaciones en deducción automática y en procesamiento del lenguaje ordinario<sup>12</sup>. No es difícil ver en qué medida Prolog explota ideas de la deducción automática. Pero obviamente no se trata de un demostrador de teoremas, sino de un *lenguaje* de programación cuya peculiaridad consiste en que las computaciones que efectúa son inferencias lógicas. Las reglas de inferencia adoptan la forma, entonces, de *reglas de computación*. Así, Prolog no es otra cosa que la inferencia lógica totalmente automatizada.

Un programa Prolog está formado por un conjunto de expresiones que representa un tipo de enunciados llamados cláusulas, y además un conjunto de instrucciones para efectuar inferencias que es llamado el *intérprete* Prolog. Las preguntas que el intérprete responde afirmativamente son consecuencias lógicas del programa.

La aplicación de estas instrucciones o reglas de computación debe darse en un orden que está predeterminado y en el lenguaje deben incorporarse ciertos procedimientos con el fin de representar información de control acerca de cómo se llevan a cabo las computaciones, limitándolas. Esto es lo que denomina *control*.

Así, Prolog es una aplicación de la deducción automática: el mecanismo computacional tiene un componente lógico y otro de control, de modo que cristaliza computacionalmente un sistema algorítmico de demostración, en el sentido de Gabbay. Este es el significado de la conocida ecuación formulada por Robert Kowalski:

$$\text{Algoritmo} = \text{Lógica} + \text{Control} ,$$

---

<sup>12</sup>Véase CLOKSIN, W.F. & MELLISH, C.S., *Programming in Prolog* y KOWALSKI, R., "The Early Yearsof Logic Programming".

donde por "algoritmo" se entiende aquí el procedimiento computacional de un lenguaje de programación lógica<sup>13</sup>.

Ahora bien, los aspectos ligados al control afectan seriamente la lógica que Prolog pretende reflejar computacionalmente. Una breve muestra de ello la da el siguiente programa Prolog, cuyas cláusulas son:

(P1) p.

(P2) p:-p.

p se interpreta como un enunciado atómico cualquiera y el símbolo:- es un símbolo incorporado de Prolog que se puede interpretar como una versión computacional del símbolo secuencial, pero invertido en el orden. Una cláusula de Prolog de la forma

$q \text{ :- } p_1, \dots, p_n .$

se puede hacer corresponder con el secuento singular

$p_1, \dots, p_n \text{ : } q.$

Dado este programa y frente a la consulta acerca de si p se sigue del programa, el intérprete Prolog responde afirmativamente, tal como es de esperar, si Prolog reproduce al menos características fundamentales de la lógica clásica. (En efecto de los secuentes  $\text{:}p$  y  $p\text{:}p$  se deriva p mediante aplicación de la regla de corte.)

Si se invierte el orden de las cláusulas, se obtiene el nuevo programa P'

(P'1) p:-p.

(P'2) p.

y puede comprobarse que, frente a la misma consulta, Prolog entra esta vez en un "loop", no comportándose de la manera deseada.

---

<sup>13</sup>KOWALSKI, R. *Logic for Problem Solving*, p. 125.



Sin entrar en detalles acerca de los procedimientos computacionales de Prolog (los que, justamente, se corresponden con la regla de corte), puede decirse que este comportamiento no esperado de Prolog tiene su causa en la manera en que Prolog "lee", por así decirlo, las cláusulas de un programa y opera sobre ellas. Las versiones usuales de Prolog permiten que una cláusula sea leída más de una vez, produciendo un círculo en la lectura de las cláusulas del programa P'. En otras palabras, Prolog puede "volver hacia arriba" en la lectura de las cláusulas.

El problema podría solucionarse haciendo que Prolog lea las cláusulas en una única dirección, de arriba hacia abajo, sin poder volver atrás. Sin embargo, en ese caso aparecen otros problemas. Tómese el siguiente programa P''

(P''1) q:-p.

(P''2) r.

(P''3) p:-r.

Frente a la pregunta acerca de si q se sigue del programa, el intérprete Prolog, modificado de la manera recién indicada, respondería negativamente, contrariamente a lo que sería deseable (y esperable), ya que luego de leer la cláusula (P''2), Prolog no puede volver sobre la cláusula (P''1)<sup>14</sup>.

Problemas como estos conciernen exclusivamente al control y han dado lugar a lo que Gabbay ha designado como "lógica de la prioridad" (*priority logic*)<sup>15</sup>. Se ha argumentado que también la negación en Prolog debe ser entendida únicamente en términos de los mecanismos de control. Como es sabido, la negación en Prolog es una "negación por falla", la cual puede ser interpretada como una forma de indemostrabilidad. Frente a la pregunta por p, el intérprete Prolog responde negativamente, si se da que p ni está ex-

---

<sup>14</sup>„Classical vs Non-Classical Logics (The Universality of Classical Logic)”, pp. 395 y ss.)

<sup>15</sup>GABBAY, D.M., *Op. cit.*

plícitamente en el programa como una cláusula atómica ni inferida (computada) a partir del programa.

La negación en Prolog está determinada por aspectos del control en el sentido de que se afirma la negación de A respecto de un programa Prolog cuando el intérprete Prolog falla en demostrar A a partir del programa. En términos más técnicos, esto significa que el objetivo  $\text{not}(A)$  se cumple cuando falla un intento de satisfacer A<sup>16</sup>.

Una definición en términos de control de la negación de Prolog puede hacerse mediante los predicados incorporados de Prolog de corte (cut, gráficamente "!") y "fail" del siguiente modo:

$\text{not}(A):-A,!,\text{fail}.$

$\text{not}(A).$ <sup>17</sup>

Cuál sea la auténtica interpretación de la negación en Prolog es algo que ha ocasionado una extensa discusión en la literatura reciente, de la cual no me voy a ocupar aquí. De todos modos, de la descripción que se acaba de hacer surge claramente que la negación de Prolog es divergente en relación con la negación clásica y no conserva la verdad a través de inferencia, pues conduce a contradicciones desde el punto de vista clásico. Baste como muestra de ello el programa

$q:-\text{not}(p).$ ,

que responde afirmativamente a la consulta por q, mientras que el conjunto de secuentes  $\{\neg p:q, :\neg q\}$  no conduce a una contradicción. (Aquí entramos en un terreno delicado: la relación de consecuencia subyacente pierde la propiedad de monotonía, característica de la lógica deductiva, y así la lógica de la negación por falla es "no monótona").

---

<sup>16</sup>Véase CLOKSIN, W.F. & MELLISH, C.S., *Programming in Prolog*, p. 125

<sup>17</sup>Véase GILLIES, D., *Artificial Intelligence and scientific Method*, p. 91 y SCHURZ, G., "The Role of Negation in the Nonmonotonic Logic and Defeasible Reasoning", p. 228).

De todos modos, quiero subrayar aquí el sesgo procedimental que tiene la negación en Prolog, al resultar de los procedimientos computacionales que efectúa el intérprete Prolog. La situación es análoga, en cierto sentido, a la negación intuicionista que se define mediante el concepto de demostrabilidad, diciendo que se puede afirmar  $\neg A$  al demostrarse una contradicción a partir de  $A$ . Es decir, el concepto de regla de computación cumple en la negación por falla de Prolog el mismo papel que el de regla de inferencia en la negación intuicionista.

En general, entonces, resulta que la lógica computacionalmente cristalizada que es Prolog muestra la necesidad de especificar aspectos del control de la información al caracterizar un sistema lógico. Paraphraseando la ecuación de Kowalski antes formulada, Donald Gillies ha lanzado la tesis de que la lógica es inferencia más control, y la explica con las siguientes palabras:

"La nueva fórmula es:

$$\text{Lógica} = \text{Inferencia} + \text{Control} \quad (L = I + C)$$

La imagen es esta. Cuando usamos la lógica, partimos de un conjunto de supuestos a partir de los cuales queremos derivar algunas conclusiones. Para llevar a cabo estas derivaciones necesitamos un conjunto de reglas de inferencia (el componente inferencial). De todos modos, además de estas reglas de inferencia, generalmente necesitaremos también en la práctica cierta guía respecto de qué supuestos elegir y qué reglas de inferencia aplicar. Esta guía constituye el componente de control. Así, el componente de control podría especificar, en cada etapa de la derivación, cual de los supuestos emplearíamos y cuál de las reglas de inferencia debería aplicarse a estos supuestos o a resultados obtenidos previamente. Más en general, el componente de control debería diseñarse con el fin de ayudar en la construcción de una derivación o demostración de una conclusión."<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>GILLIES, D. *Op. cit.*, p. 85.

La ecuación de Gillies está próxima a la tesis de Gabbay de que un sistema lógico se define en términos de una relación de consecuencia y un algoritmo de demostración y resume bien lo que he planteado hasta ahora en los dos casos de la deducción automática y de la programación lógica. La pregunta que queda por responder es en qué medida estas tesis repercuten en la concepción *filosófica* de la inferencia deductiva.

#### 4. Semántica procedimental y filosofía de la lógica

Los comentarios que se acaban de hacer en torno de la deducción automática y la programación lógica sugieren la idea de una *semántica procedimental* para las constantes y la relación de inferencia lógica. El siglo XX ha sido testigo de una extensa y agitada discusión acerca del significado de las constantes lógicas, en la mayoría de los casos conectada con metodologías formales (y a veces oscurecida por ellas). Simplificando las cosas, se puede coincidir en que existen dos grandes tradiciones.

La primera tradición es la de la semántica tarskiana, la cual ha adoptado el ropaje filosófico de un realismo o platonismo semántico y ha producido, desde el punto vista metodológico, la teoría de modelos. Dicho brevemente, esta tradición gira en torno del concepto de verdad considerado de manera totalmente independiente de los procesos que llevan a afirmar la verdad de un enunciado y defiende el principio de bivalencia. Las constantes lógicas son definidas por medio de las conocidas condiciones de verdad para enunciados que las contengan. Por ejemplo, en el caso de la negación un enunciado de la forma  $\neg A$  será verdadero si  $A$  es falso

La segunda tradición, que se basa en ideas formuladas originariamente por Arendt Heyting y Andrei Kolmogorov, es la que adopta el concepto de demostración como hilo conductor, caracterizando la verdad en términos de demostración, y toma en cuenta la manera en que se llega a afirmar un enunciado como una ley lógi-

ca. Esta es la tradición vinculada metodológicamente con la teoría de la demostración desde sus orígenes y, más filosóficamente, con posturas constructivistas en filosofía de la lógica y la matemática. Esta tradición no defiende la validez irrestricta, para todo dominio, del principio de bivalencia. En vez de determinar las condiciones de verdad para enunciados con constantes lógicas, se pregunta en qué consiste una demostración de tales enunciados, ofreciendo condiciones de demostrabilidad. Tomando el ejemplo precedente, una demostración de  $\neg A$  es una función que para toda demostración de  $A$  toma como valor un enunciado contradictorio, es decir, indemostrable.

La suscripción a la una o a la otra tradición depende de las propias convicciones acerca de las herramientas metateóricas que se adopten. Sin entrar en las argumentaciones estrictamente semánticas<sup>19</sup>, se puede decir que la tradición tarskiana admite un ámbito de verdades que está más allá de los límites de las capacidades cognitivas humanas (verdades a las que sólo un ser con poderes sobrehumanos puede alcanzar). Por el contrario, la segunda tradición, la que podría designarse como "constructivista", no se expide al respecto, sino que se limita a la obtención de verdades efectivamente aseguibles por medio de los métodos de demostración a disposición de los razonadores naturales humanos. La verdad queda ligada a los métodos de demostración.

La tradición constructivista ha abrevado sobre todo en el intuicionismo matemático y en algunos aspectos del programa de Hilbert. Su desarrollo ha sido paralelo a la elaboración de una "teoría acerca de demostraciones" (en el sentido propugnado por Georg Kreisel), que se inspiró en ideas de Arendt Heyting y Andrei Kolmogorov, y tuvo sus comienzos en los trabajos de Gentzen y en el análisis funcional del concepto de demostración en la lógica com-

---

<sup>19</sup>Para ello puede verse, por ejemplo, LEGRIS, J., "Notas sobre las Críticas al Realismo Semántico: el Caso de los Enunciados Indecidibles y : Ideas acerca de los Conceptos de Demonstración y de Verdad Matemática".

binatoria de Haskell B. Curry y el cálculo lambda. Estos desarrollos se han venido aplicando en la deducción automática.

Ahora bien, todo aquel que acepte la descripción de los androides ofrecida al comienzo y que vea a los procesos inferenciales como parte del sistema cognitivo de los androides, debería verse inclinado a preferir la tradición constructivista de la lógica. En efecto, de acuerdo con la propuesta de Nils Nilsson formulada al principio, el conocimiento lógico de una máquina inteligente formaría parte del conocimiento procedimental de la misma, diferente de su conocimiento sobre su medio ambiente, que depende de su relación con el mismo. Ahora bien, ¿en qué sentido podría decirse que la máquina debería "entender" el significado de las constantes lógicas? La máquina debería hacerlo en términos de las instrucciones que le permiten construir demostraciones. La idea de una intuición que le permita acceder a métodos de demostración no constructivos (una intuición "divina") le debería ser ajena, imposible incluso.

Ahora bien, tal como se acaba de ver, la deducción automática construye algoritmos de búsqueda de demostraciones para sistemas de deducción y los implementa computacionalmente. La programación lógica, por su parte, desarrolla lenguajes de programación que computan inferencias, tomando para ellos resultados de la deducción automática. En ambos casos (y más especialmente en el segundo) el significado de las constantes lógicas se determina *procedimentalmente*, formulando, podría decirse, condiciones de computabilidad de enunciados que las contienen. Más aún, la relación de consecuencia lógica es elucidada *procedimentalmente* mediante reglas de computación. Estas reglas de computación no serían otra cosa que reglas de inferencia automatizadas.

El lenguaje Prolog es un buen ejemplo de ello. Ya se ha hecho mención del caso de la negación. Pero, más aun, las *reglas* de Prolog, de la forma

$$B :- A_1, \dots, A_m.,$$

se interpretan procedimentalmente del siguiente modo: Si se quiere establecer el subobjetivo de demostrar B, demuéstrense primero los subobjetivos  $A_1, \dots, A_m$ .

En suma, lo expuesto hasta aquí puede resumirse en las siguientes afirmaciones: (i) La lógica de los androides, es decir, de los razonadores artificiales, se interpreta adecuadamente por medio de una semántica procedimental. (ii) Esta semántica procedimental debe desarrollarse formalmente a través de lo que se puede denominar una teoría algorítmica *general* de la demostración. (iii) Esta semántica procedimental sigue la tradición constructivista en filosofía de la lógica.

## Bibliografía

- BODEN, Margaret A. *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- CLOKSIN, William F. & Christopher S. MELLISH. *Programming in Prolog*. 3ra. ed. Berlin: Springer-Verlag, 1987
- CURRY, Haskell B. "The Permutability of Rules in The Classical Inferential Calculus". In: *Journal of Symbolic Logic* 17, 1952, pp. 245-248.
- FORD, Kenneth M., Clark GLYMOUR & Patrick HAYES (comps.). *Android Epistemology*. Menlo Park-Cambridge-London: AAAI Press - The MIT Press, 1995.
- GABBAY, Dov M. "What is a Logical System?". In: *What is a Logical System?* comp. por Dov M. Gabbay. Oxford: Clarendon Press, 1994a, pp. 179-216.
- \_\_\_\_\_. "Classical vs Non-Classical Logics (The Universality of Classical Logic)". In: *Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming. Volume 2: Deduction Methodologies*, comp. por Dov. M. Gabbay, C.J. Hogger y J.A. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1994b, pp. 359-500.
- GENTZEN, Gerhard. "Untersuchungen über das logische Schließen". In: *Mathematische Zeitschrift* 39, 1935, pp. 176-210 y 405-431.
- GILLIES, Donald. *Artificial Intelligence and Scientific Method*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HAUGELAND, John. *Artificial Intelligence. The Very Idea*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1985.
- KOWALSKI, Robert. *Logic for Problem Solving*. Nueva York: North-Holland, 1979.
- \_\_\_\_\_. "The Early Years of Logic Programming". *Communications of the ACM* 22/7, 1988, pp. 424-436.
- LEGRIS, Javier. "Nota sobre las críticas al realismo semántico: el caso de los enunciados indecidibles". In: *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), 9, 1994a, pp. 79-85.



- \_\_\_\_\_. "Ideas acerca de los conceptos de demostración y de verdad matemática". *Análisis Filosófico* 14, 1994b, pp. 149-159.
- \_\_\_\_\_. "Observaciones sobre el desarrollo de la teoría de la demostración y su relevancia para la filosofía de la lógica". Tercer Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía. S.C. de Bariloche (Argentina), 29-31 de agosto de 1996.
- NEWELL, Allen & Herbert A. SIMON. "Computer Science as Empirical Enquiry: Symbols and Search". Reimpreso en Boden 1990, 1976, pp. 105-132.
- NILSSON, Nils J. "Logic and Artificial Intelligence". In: *Artificial Intelligence* 47, 1991, pp. 31-56.
- SCHURZ, Gerhard. "The Role of Negation in Nonmonotonic Logic and Defeasible Reasoning". In: *Negation. A Notion in Focus* comp. por Heinrich Wansing. Berlin-Nueva York: Walter de Gruyter, 1996, pp.197-231.
- WALLEN, Lincoln A. *Automated Proof Search in Non-Classical Logics*. Cambridge (Mass.)-Londres: The MIT Press, 1990.



# DE TEÓLOGOS E MATEMÁTICOS\*

*Abel Lassalle Casanave*

## I

Examinar um projeto filosófico falido bem pode ser um exercício inútil. Resta, no entanto, a justificação estética de tal exame. O projeto filosófico ao qual nos referimos é o da chamada filosofia moderna, projeto cujas raízes se aprofundam na metafísica grega, no cristianismo e na própria ciência moderna. O senso estético que nos guia, por certo, pode ser rejeitado por aqueles que não apreciem simetrias. Enfim, *de gustibus non disputandum est*.

Não me parece que possa ser negado que o núcleo daquilo que historicamente se denomina filosofia esteja constituído por aqueles problemas que genericamente chamamos de metafísicos, inclusive se negamos a possibilidade de sua resolução ou sua própria legitimidade. No século XVIII tais problemas adoptam uma figura que vira canónica, a saber, a divisão disciplinar da metafísica em, por um lado, a chamada metafísica geral ou ontologia, e, pelo outro, a chamada metafísica especial. Por sua vez, a metafísica especial não é, em verdade, uma disciplina única, senão três: teologia racional, psicologia racional e cosmologia racional.

As quatro disciplinas são caracterizadas com um falso rigor de enciclopédia. A metafísica geral ou ontologia é definida como uma ciência do ente enquanto ente e das propriedades que como tal lhe pertencem. Tal definição remonta, como é bem conhecido, à “ciência buscada” por Aristóteles. A teologia racional tem Deus por objeto e como verdade fundamental a demonstrar sua existência. Como também é bem conhecido, a caracterização da metafísica como ciência que tem por objeto o “ente primeiro”, como teologia, se encontra igualmente em Aristóteles. O objeto da psicologia ra-

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Linguagem, Lógica e Realidade*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em agosto de 97.

cional é a alma, as verdades fundamentais a demonstrar são sua liberdade e imortalidade.

Na caracterização da teologia e da psicologia racionais vê-se nitidamente a influência do cristianismo, na medida em que se trata de demonstrar artigos de fé. Mais do que isso: existência de Deus, liberdade e imortalidade da alma aparecem como pretendida fundamentação da moralidade. Neste contexto, a cosmologia racional, caracterizada como “ciência do mundo”, possui um papel relativamente secundário.

O adjetivo “racional” aplicado à metafísica especial tem por objetivo destacar que se trata de afirmações que excedem o quadro da revelação cristã. Com efeito, admite-se que nem todos temos fé, porém todos temos razão, ainda que nem sempre de uma maneira muito explícita. Ora, o adjetivo racional também aplica-se à metafísica geral, ela é também uma ciência racional. Mas, quando pensamos numa ciência racional não pensamos mais ou menos inevitavelmente na matemática? Não é a matemática a ciência racional por excelência? Com uma caracterização tão ampla da natureza da metafísica não resultará necessário, por exemplo, concluir que a matemática é metafísica?

Uma solução ao problema parece natural: metafísica e matemática são distinguíveis pelos objetos respectivos, embora não pelo método. Mas, qual é o método da matemática? A resposta, como veremos, não é unívoca: é diferente em Descartes, Leibniz e Kant. Ora, falávamos acima de uma estética de simetrias. Esperamos que o auditor/leitor aprecie como encontramos na teologia racional, especificamente no caso do tratamento por parte dos autores citados do chamado argumento ontológico, uma simetria com as teses de tais autores sobre o método e natureza da matemática.

## II

**II. 1** Como é bem conhecido, Descartes da uma significação diferente da tradicional ao termo “ideia”. Na tradição tal termo refere a uma entidade supra-espacial e supra-temporal e não a um “modo de nosso pensamento”. Com esta noção de ideia, Descartes oferece na *Meditação Quinta* uma demonstração da existência de Deus que lembra o Argumento Ontológico de Anselmo, a saber, que a ideia de Deus implica sua existência.

A versão cartesiana do argumento de Anselmo diferencia-se, em primeiro lugar, pôr não tratar-se, precisamente, de um argumento, no sentido de indicar premissas das quais extrair a conclusão procurada. Em segundo lugar, Anselmo parte de algo assim como o conceito simples de “Ser Perfeito”, enquanto que Descartes decompõe tal conceito em suas notas: onipotência, omnisciência, etc. A intuição de tal ideia *composta* implica que a existência é uma das sus notas.

Ora, certamente podemos pôr em conjunção as notas mencionadas e termos o conceito de Deus, como também podemos pôr em conjunção as notas de cavalo e homem e termos o conceito de centauro. Descartes, no fim da *Meditação Terceira*, pretende-se antecipar a uma crítica desse teor: a unidade de tais notas é, pela sua vez, uma das notas do conceito de Deus. Por certo, uma precaução inútil, se lembramos da análise humeana das ideias em termos associacionistas.

Por outra parte, na *Quinta Meditação* Descartes equipara a natureza da afirmação “Deus existe” com a natureza das verdades matemáticas, equiparação que é mais do que uma mera figura retórica. Com efeito, trata-se de um exemplo da pretensão de utilizar um mesmo método para a resolução de problemas diferentes. Nas *Regras* Descartes estabelece que intuição e dedução são os atos do entendimento que nos permitem conhecer sem erro. Por sua natureza, na matemática temos o paradigma do uso de tais capacidades.

Por intuição de ideias, Descartes entende “a representação que é a obra da inteligência pura e atenta, tão fácil e tão distinta que não subsiste dúvida alguma sobre aquilo que ali se compreende”. A intuição de ideias assim caracterizada nos parece que opera para Descartes na matemática no mínimo em três níveis. Num primeiro nível, estabelece não somente o *que é* o objeto da matemática senão também o *se é*, isto é, a intuição se constitui em critério de existência matemática. Este primado da intuição como critério de existência é consequente com outro tema cartesiano: o da crítica do papel das definições. Com efeito, Descartes entende que as definições simplesmente esclarecem o significado das palavras e, por conseguinte, são irrelevantes. Em outras palavras, entende por definições as chamadas definições nominais.

Num segundo nível, a intuição permite estabelecer afirmações matemáticas *sem demonstração*. Num terceiro nível, ainda que Descartes distingue entre intuição e dedução, a primeira é fundamento da segunda, quando por dedução se entende inferência válida, isto é, a intuição capta a preservação da verdade na passagem de premissas a conclusão. Porém, quando por dedução entendemos uma cadeia dedutiva a intuição não tem por objeto a cadeia toda. Neste caso, a cadeia deve ser percorrida tantas vezes como seja necessário para que, com o auxílio da memória, a evidência da mesma se aproxime à evidência fornecida pela intuição.

Esta limitação ao intuído tem, poderíamos dizer um tanto anacronicamente, um matiz anti-formalista. Em primeiro lugar, na matemática ou qualquer outro domínio, não se trata de aceitar conceitos pelo simples acúmulo de notas fornecido numa definição construída através de algum procedimento formal. Também não se trata de assumir arbitrariamente premissas ou axiomas para tirar delas conclusões. E, em último lugar, não se trata de pretender tirar conclusões através do uso mais ou menos mecânico de regras de inferência preestabelecidas. Poderíamos acrescentar outras observações, mas para os nossos fins é suficiente destacar que na filosofia construtivista contemporânea encontramos, *mutatis mutandis*,

considerações semelhantes às cartesianas. Com toda justiça, então, poderíamos classificar a posição de Descartes como construtivista.

**II. 2** Em Leibniz encontramos uma posição diferente da posição de Descartes. Um exemplo claro desta diferença o temos na análise que Leibniz faz do argumento ontológico. Para Descartes é suficiente reconhecer que temos a intuição da ideia de um ser perfeito para daí deduzir sua existência. Para Leibniz, pelo contrário, isto peca de “subjetivismo”, pois, como escreve num breve texto chamado *O Ser Perfeitíssimo existe*, “não é suficiente que Descartes apele à experiência e que alegue que experimenta em si próprio em forma clara e distinta algo semelhante, pois tal coisa é anular a demonstração e não resolve-la, a menos que mostre de que modo outros podem aceder a mesma experiência”

Este problema se insere no contexto da crítica leibniziana ao preceito metódico de evidência. Justamente, para Leibniz o acesso à intersubjetividade, por oposição a subjetividade da intuição, dá-se por meio das definições. A demonstração que Leibniz previamente a essa passagem oferece do argumento ontológico parte de uma definição de Deus como “sujeito de todas as perfeições”, para em seguida demonstrar que tal objeto é possível. Evidentemente, aqui se trata da definição entendida como análise da ideia de Deus. Logo, como entre as perfeições encontra-se a existência, segue-se que Deus existe.

No caso da teologia racional, Leibniz “aperfeiçoa” a demonstração de Descartes em função de sua concepção divergente do papel das definições, que em última instância pode ser relacionada com a crítica ao subjetivismo que Leibniz encontra na intuição de Descartes e o preceito metódico de evidência. Ora, uma crítica paralela de Leibniz encontramos em relação à concepção cartesiana da matemática.

Com efeito, Descartes introduz as hoje chamadas “curvas algébricas” e rejeita as chamadas “curvas transcendentais” em função da intuição como critério de admissibilidade de entidades matemáticas. Leibniz introduz as “curvas transcendentais” em função

do critério “Possível implica existente”. Tal introdução é feita por via de definições e para Leibniz foi uma deficiente concepção das definições o que impediu o desenvolvimento matemático de Descartes.

Ora, pode dizer-se que na sua combinatória Leibniz antecipa, em primeiro lugar, uma concepção puramente sintática das definições. Em segundo lugar, uma concepção da matemática que poderia ser chamada de “formalista” no seguinte sentido: Leibniz reduziria a matemática a um cálculo cego de símbolos sem significado. Se a primeira afirmação é sustentável, a segunda não o é. Com efeito, os *characteres* exprimem sempre ideias; o operar cego com eles é, entre outras coisas, uma conveniência metodológica.

Ora, em relação a primeira afirmação há uma observação interessante a fazer: uma definição via *characteres* envolve obviamente um número finito dos mesmos. Uma definição pode permitir exprimir o infinito através do finito, eliminando, sequer parcialmente, uma objeção da natureza seguinte: o atualmente infinito não pode ser objeto da intuição e, portanto, objeto matemático. Assim, se a posição cartesiana pode ser qualificada de construtivista, a posição leibniziana pode ser qualificada de formalista.

**II. 3** Em Kant o argumento ontológico é também julgado à luz da natureza da matemática, mesmo que seja bem conhecido o esforço kantiano de distinguir entre os métodos da matemática e da filosofia. O conceito central da filosofia da matemática de Kant é o conceito de construção. Na geometria, como é bem conhecido, podemos exhibir seus objetos a priori, pois tais objetos são construídos na forma pura da intuição. Outrossim, como via construção podemos atribuir a um conceito a intuição que lhe corresponde, tal apoio intuitivo - puro e não empírico- aparece como um momento na explicação da natureza sintética a priori das afirmações matemáticas.

O ponto para Kant é que a existência em matemática não pode apenas resultar da consistência do conceito definido: exige-se sua construção; sua limitação à experiência possível, se compara-



mos com as categorias ou conceitos puros do entendimento . Mas para uma “ideia da razão” como a de Deus, um conceito que está além de toda experiência possível, não cabe nem construção matemática nem dedução transcendental.

Com mais força ainda que para conceitos matemáticos ou outros conceitos metafísicos, a máxima kantiana “A existência não é um predicado” se aplica no caso do conceito de Deus. Não há, portanto, demonstração possível da existência de Deus, porém também não há demonstração possível de sua inexistência. Ora, no caso da matemática, vimos que as concepções de Descartes e Leibniz redundavam na aceitação ou não de conceitos matemáticos já conhecidos. No caso de Kant, não encontramos uma aplicação de seus critérios com resultados semelhantes. Por um lado, isto não é de admirar-se se consideramos que Kant, a diferença de Descartes e Leibniz, não era nenhum gênio matemático. Mas, por outro lado, o que surpreende é justamente o poderoso impacto que teve entre os matemáticos de cunho construtivista até os nossos dias sua filosofia da matemática.

### III

Na história da filosofia é excepcional encontrar exemplos de assuntos definitivamente fechados. A crítica de Kant às diferentes demonstrações da existência de Deus é um desses exemplos excepcionais e marca o fim da teologia racional como disciplina filosófica.

Certamente, nunca faltam nostálgicos. No último dos *Escritos teológicos-juvenis*, o esdrúxulo senso lógico de Hegel encontra contradições no conceito de Deus que todos falhamos em ver. Previsivelmente, de tais contradições Hegel conclui a excelência do argumento. Não faltam também posições anti-metafísicas mais radicais, como a dos empiristas lógicos, para os quais, sendo a afirmação “Deus existe” desprovida de significado, mal poderia ser qualificada de demonstrável ou indemonstrável.

Seja como for, a filosofia da matemática, afortunadamente, não correu sorte semelhante. Variantes das teses de Descartes, Leibniz e Kant em relação a natureza da matemática aparecem nitidamente no convulsionado período denominado “crise dos fundamentos da matemática”, acontecido nas primeiras três décadas deste século, e que envolveu os matemáticos mais destacados da época: entre outros, Brouwer, Weyl e David Hilbert. Por certo, sem esquecer a obra preliminar de Frege, Russell e Poincaré como prolegômeno de tal crise.

É bem conhecido que os logicistas como Frege e Russell lembram Leibniz entre seus precursores, assim como os construtivistas como Poincaré e Brouwer a Kant. Nestes últimos a referência é mais discutível, na medida em que o conceito de construção envolvido pouco parece que tem a ver com a forma da intuição kantiana. No caso de Weyl a referência imediata é Husserl, cujo conceito de intuição certamente remete a Descartes e não a Kant.

Menos conhecido é o fato da presença de temas leibnizianos no chamado Programa de Hilbert. O chamado formalismo hilbertiano polemizou fundamentalmente com o construtivismo de Kroneker, Poincaré e Brouwer. Certamente, construtivistas e formalistas divergem de Leibniz e os logicistas contemporâneos no que diz respeito a reduzibilidade da matemática à lógica. Porém, a crítica leibniziana à intuição como subjetiva, a definição da ideia como instância intersubjetiva e a possibilidade que implica existência constituem algo assim como princípios que podem servir de parâmetros para uma resposta não-constructivista ao construtivismo.

Com efeito, Hilbert assinala que o recurso dos construtivistas à intuição é uma instância subjetiva -um primeiro tema leibniziano. Para uma fundamentação da matemática o recurso adequado é o de sistema axiomático, conceito que assume em Hilbert o papel das definições em Leibniz. O ideal de intersubjetividade é completado via a demonstração de consistência do sistema axiomático em questão, demonstração que cumpre o papel da demonstração de

possibilidade do definido em Leibniz - um segundo tema leibniziano.

Ora, em Leibniz encontramos o reconhecimento do valor da manipulação simbólica em matemática que também encontramos em Hilbert. Certamente, não se trata em Leibniz nem em Hilbert de reduzir a matemática a um operar com símbolos desprovido de significado. Os *characteres* leibnizianos exprimem ideias, o formalismo hilbertiano os conceitos e métodos matemáticos, as fórmulas são “figuras de nosso pensamento” - um terceiro tema leibniziano. No entanto, mais importante nos parece o “valor fundacional” dessa manipulação simbólica. Com efeito, a natureza finita deste manipular é concebido como um acesso ao infinito através do finito - um quarto tema leibniziano.

Ora, não é Hilbert frequentemente indicado como precursor de uma concepção da matemática formalista no sentido de reduzir a matemática a uma manipulação mais ou menos cega de símbolos parcial ou totalmente desprovidos de significado? Creio que, se o que disse acima é correto, posso justificar qualificar o formalismo de Hilbert como metodológico, a saber, que tal redução da matemática é levada a cabo apenas em vista das necessidades metodológicas envolvidas numa demonstração de consistência.

Uma observação final: poderia objetar-se que nossa leitura dos autores clássicos considerados está contaminada por problemáticas contemporâneas que são alheias a tais autores. Levar à risca tal objeção me parece que somente poderia conduzir ao próprio abandono da prática da leitura. O “tempo” de um texto é o tempo de Unamuno, “que fluye desde el mañama, que es su manantial eterno”.







# SENTIDO E "REGRA DE REDUÇÃO" NA PROVA DE CONSISTÊNCIA DA ARITMÉTICA DE GENTZEN\*

*Wagner Sanz\*\**

Universidade Católica de Pelotas

No artigo de 1936<sup>1</sup>, "A consistência da teoria elementar de números", Gentzen afirma ter demonstrado a consistência daquela teoria usando técnicas que segundo ele enquadrar-se-iam como técnicas finitistas (ou finitárias). Também afirma, no artigo citado, que tais técnicas ultrapassam as técnicas admissíveis na teoria elementar de números. Central a sua prova é a definição de "regra de redução" para um sequente. Queremos neste trabalho focar nossa atenção sobre algumas pequenas passagens do texto que nos parecem indicar que aquilo que pode ser entendido como regra de redução nos permite dar um sentido as sentenças da teoria elementar de números que poderíamos chamar de atualista. Para que possamos minimamente compreender as motivações da referida prova começaremos com umas poucas palavras acerca do contexto da referida prova.

Por causa das antinomias envolvendo o uso de conjuntos infinitos, por exemplo o paradoxo de Russell, algumas correntes de pensamento matemático puseram em tela de juízo o uso de certas técnicas, correntes na prática matemática. A grosso modo, do ponto de vista daqueles que podemos chamar de construtivistas, sobretudo os intuicionistas, o uso de totalidades infinitas atuais (*an sich*) é a causa do surgimento destas antinomias. Ainda, do ponto de vista dos intuicionistas, duas formas de inferência usuais na matemática,

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Linguagem, Lógica e Realidade*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em agosto de 97.

\*\*Professor do Instituto Superior de Filosofia/UCPel.

<sup>1</sup>O presente texto toma por base o artigo "The Consistency of Elementary Number Theory". In: *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*. North-Holland, 1969, p. 132, daqui por diante citado como CN.

o uso de terceiro excluído e prova de existência por absurdo, estariam contaminadas por esta concepção atualista do infinito.

Podemos exemplificar a objeção construtivista para o caso da teoria elementar dos números, dizendo que para eles o conjunto dos números naturais não poderia ser concebido como uma totalidade infinita dada. Os números naturais poderiam unicamente ser concebidos como indefinidamente construtíveis: por um processo de adição de unidades construímos números cada vez maiores, sem que o processo tenha um limite. A este tipo de "infinito" costuma-se chamar de infinito potencial.

A prova de consistência de Gentzen, para a teoria elementar de números, procura mostrar a permissibilidade do uso de totalidades infinitas na matemática, simplesmente dizendo que o uso de tais conceitos e técnicas não gera nenhuma inconsistência, segundo os moldes gerais do assim chamado programa hilbertiano. Resumidamente, se podemos demonstrar a consistência da matemática atualista (diríamos), aquela que usa técnicas e formas de inferência criticadas pelos construtivistas, estaríamos mostrando assim sua confiabilidade. Naturalmente, só faria sentido falar em uma prova de consistência neste contexto se os métodos empregados em tal prova de consistência não estivessem eles mesmos sob suspeita. Consequentemente, o autor pretende que as inferências por ele utilizadas para levar a cabo a prova de consistência devem ser inquestionáveis do ponto de vista dos construtivistas. A esses métodos Gentzen chamará de finitistas, pretendendo seguir a terminologia do programa hilbertiano.

Em termos muito gerais, após formalizar as formas de expressão e de inferência usuais na teoria elementar de números, a prova consiste em mostrar que nenhuma derivação (contrapartida formal de uma prova matemática) pode demonstrar uma contradição. Mais precisamente, não há nenhuma prova da seguinte expressão (ou sequente):

$$\Leftrightarrow 1=2$$



onde o símbolo " $\Rightarrow$ " indica consequência lógica, e a expressão acima diz que a fórmula  $I=2$  (no sucedente do sequente) é consequência lógica de um conjunto vazio de pressuposições (pois a esquerda do símbolo, no antecedente do sequente, não há nenhuma fórmula), ou simplesmente que a fórmula  $I=2$  é verdadeira. Pensa o autor que se podemos demonstrar para todas as derivações formais que a sua fórmula final possui uma determinada propriedade e que a expressão acima não possui esta propriedade, então seria impossível provar o sequente acima, portanto, não poderíamos provar uma contradição na teoria elementar dos números, mesmo que nesta fizéssemos uso de técnicas inaceitáveis do ponto de vista construtivista. A propriedade a qual nos referimos é o que Gentzen chama de *afirmabilidade (stability) de uma regra de redução*.

Vejamos como ele caracteriza a regra de redução para um sequente  $\Gamma \Rightarrow \varphi$  onde  $\Gamma$  é um conjunto finito de fórmulas (chamadas de pressupostos) e  $\varphi$  é uma fórmula qualquer:

1) dizemos que o sequente está em forma reduzida se  $\varphi$  é uma fórmula mínima (não tem conectivos lógicos nem variáveis) verdadeira, ou se  $\varphi$  é uma fórmula mínima falsa e  $\Gamma$  contém pelo menos uma fórmula mínima falsa;

2) se um sequente não está em forma reduzida então temos os seguintes casos, que são as diferentes possibilidades de reduzir o sequente, após termos feito uma substituição homogênea de variáveis livres e o cálculo de termos mínimos:

2.1) se  $\varphi$  é da forma  $\forall x \psi(x)$  reduzimos o sequente a  $\Gamma \Rightarrow \psi(n)$  (aqui é possível a escolha de um número qualquer);

2.2) se  $\varphi$  é da forma  $\psi \wedge \rho$  reduzimos o sequente a  $\Gamma \Rightarrow \psi$  ou a  $\Gamma \Rightarrow \rho$  (aqui é possível a escolha de uma das fórmulas);

2.3) se  $\varphi$  é da forma  $\neg \psi$  reduzimos o sequente a  $\psi, \Gamma \Rightarrow I=2$ ;

2.4) se  $\varphi$  é uma fórmula mínima falsa e  $\Gamma = \Delta, \omega, \Sigma$ , onde  $\Delta, \Sigma$  são sequências de fórmulas eventualmente vazias e  $\omega$  é uma fórmula, tal que  $\Gamma$  não contém nenhuma fórmula mínima falsa:

2.4.1) se  $\omega$  é da forma  $\forall x \psi(x)$  reduzimos o sequente a  $\Delta, \psi(n), \Sigma \Leftrightarrow \varphi$  ou a  $\Delta, \psi(n), \forall x \psi(x), \Sigma \Leftrightarrow \varphi$  se desejamos reter a fórmula (aqui são possíveis duas escolhas, em princípio, uma para o número e outra acerca da retenção ou não da fórmula);

2.4.2) se  $\omega$  é da forma  $\psi \wedge \rho$  reduzimos o sequente a  $\Delta, \psi, \Sigma \Leftrightarrow \rho$  ou a  $\Delta, \rho, \Sigma \Leftrightarrow \psi$ , podendo ainda reter a fórmula como no caso anterior (aqui são possíveis duas escolhas, da fórmula e da retenção ou não, em princípio);

2.4.3) se  $\omega$  é da forma  $\neg \psi$  reduzimos o sequente a  $\Delta, \Sigma \Leftrightarrow \psi$ , podendo ainda reter a fórmula como no caso anterior (aqui é possível uma escolha, da retenção, em princípio).

Como é possível notar, não foram mencionados os conectivos lógicos  $\exists, \vee, \rightarrow$  (existencial, disjunção e implicação) e que no entanto fazem parte da formalização das provas apresentada pelo autor. A crítica dos intuicionistas, como vimos, dirige-se ao uso de certas formas de inferência (terceiro excluído irrestrito e existencial como conclusão de uma prova por absurdo) nas formalização das quais encontramos os símbolos de disjunção e existencial. Assim, o autor procura mostrar que podemos atribuir um significado finitista as proposições que contenham tais símbolos lógicos mas com a restrição de que eles não tenham sido introduzidos por meio de formas de inferência questionáveis do ponto de vista intuicionista (também finitista). Na sua exposição os dois problemas acima citados estão reunidos no emprego do conectivo de negação e consequentemente na regra de eliminação da dupla negação:

$$\Gamma \Leftrightarrow \neg \neg \varphi$$

-----

$$\Gamma \Leftrightarrow \varphi$$

Em um artigo anterior (na verdade a prova de galé, não publicada porque a de Gödel fora publicada antes) de 1933<sup>2</sup>, Gentzen

---

<sup>2</sup>"On the Relation between Intuitionist and Classical Arithmetic", p. 53. In: *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*.

mostra como a lei da dupla negação ( $\neg\neg A \rightarrow A$ ) pode em muitos casos ser eliminada das provas da aritmética clássica. Apesar de os sistemas formais serem diferentes nos artigos de 1933 e 1936, creio que poderíamos parafrasear a eliminação da lei de dupla negação pela eliminação da regra de eliminação da dupla negação. As consequências da eliminabilidade daquela lei são:

1) Se a aritmética intuicionista é consistente, então a aritmética clássica é consistente;

2) Toda proposição definida da aritmética que não envolve os conceitos de "ou" e "existe" e é classicamente provável é também intuicionisticamente provável.

Para efeitos de sua prova de consistência Gentzen transforma as provas da teoria elementar de números formalizada substituindo todas as expressões que contenham os símbolos  $\exists, \vee, \rightarrow$  por expressões que contenham unicamente os símbolos  $\forall, \wedge, \neg [\exists x \varphi(x)$  por  $\neg \forall x \neg \varphi(x)$ ;  $\varphi \vee \rho$  por  $\neg(\neg \varphi \wedge \neg \rho)$ ;  $\varphi \rightarrow \rho$  por  $\neg(\varphi \wedge \neg \rho)$ ]. Certamente, certos trechos de derivação devem ser agora trocados por outros. Em particular usaremos a regra de eliminação da dupla negação em alguns destes novos trechos (sobretudo quando substituímos uma regra de eliminação para os símbolos  $\exists, \vee, \rightarrow$ ). Do ponto de vista clássico (ou atualista) esta tradução é completamente permissível. Parafraseando o autor:

é digno de nota que de acordo com aquilo que foi dito em 11.3, a derivação dada é agora essencialmente uma derivação número-teórica intuicionisticamente admissível; pois onde a 'eliminação da dupla negação' é ainda usada ela poderia ser trocada por outras regras de inferência<sup>3</sup>.

De todo modo, ainda que justificadas as trocas do existencial e da disjunção resta a pergunta: porque trocar a implicação? Não nos sentimos satisfeitos com a resposta dada por Gentzen: facilitar a prova de consistência<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>CN p. 173, 12.4.

<sup>4</sup>CN p. 171, 12.1.

Gostaríamos de abordar propriamente o tema que nos propomos no começo deste artigo citando a seguinte passagem:

o conceito de '*afirmabilidade*'<sup>5</sup> [statability] *de uma regra de redução*' para um sequente, ..., servirá como o substituto formal do conceito informal *de verdade*; ele nos fornece *um interpretação finitista especial* das proposições e toma o lugar da sua *interpretação atualista*.<sup>6</sup>

Esta passagem, que antecede a definição da regra de redução para um sequente, parece querer indicar que a regra de redução confere um sentido finitista as proposições da teoria formalizada, mesmo que elas contenham (após as trocas de símbolos descritas acima) o símbolo  $\forall$  que o autor caracteriza como um daqueles símbolo que torna uma fórmula transfinita<sup>7</sup>. Além disso, lembramos, as novas derivações ainda fazem uso do símbolo de negação e da regra de eliminação da dupla negação, onde estariam então concentrados os problemas que deram origem as críticas finitistas do autor. Acerca da regra de redução diz também:

13.6 Uma *regra de redução* para um sequente no qual os conectivos  $\exists$ ,  $\vee$  e  $\rightarrow$  não ocorrem é uma regra que torna possível em cada caso a '*redução*' de um sequente em *um número finito de passos de redução individuais* [acima definida por nós de 1 a 2.4.3] a uma das formas corretamente *reduzidas* [acima como 1] independente de como nós podemos *escolher* o numeral  $n$ , ou qual das duas fórmulas  $[\varphi]$  ou  $[\rho]$  [acima em 2.2] nós podemos *escolher* quando levamos avante um passo de redução no qual existe uma '*opção*', i.e., um dos passos descritos em [acima como 2.1 a 2.3]<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup>O prof. Oswaldo Chateaubriand, durante o *Colóquio Lógica, Linguagem e Realidade*, surgeriu o uso de *formulabilidade*.

<sup>6</sup>CN p. 173, § 13.

<sup>7</sup>CN p. 142, 3.24.

<sup>8</sup>CN p. 175

Além de definir o que é uma regra de redução para um sequente, para os fins da prova de consistência, é preciso também definir como afirmar as regras de redução para os sequentes que ocorrem em uma derivação arbitrária dada. Gentzen começa por mostrar como trataríamos o caso dos sequentes básicos, tanto lógicos como matemáticos. Os passos de redução para estes sequentes (que, naturalmente, sozinhos constituem uma derivação) estão de tal forma determinados que as escolhas que podemos fazer são de dois tipos: escolha de um número arbitrário para substituir uma variável livre, ou escolha de um número arbitrário em uma passo de redução 2.1; e escolha de uma das duas fórmulas em 2.2. Todas as demais possíveis escolhas referentes a fórmulas no antecedente estariam pré-determinadas e não faremos uso da possibilidade de reter as fórmulas. Vejamos o seguinte exemplo de redução para uma fórmula básica matemática:

$\Leftrightarrow \forall x \forall y (x=y \rightarrow y=x)$  que é transformada em

$$1) \Leftrightarrow \forall x \forall y \neg(x=y \wedge \neg y=x)$$

$$2) \Leftrightarrow \forall y \neg(I=y \wedge \neg y=I) \quad p/2.1$$

$$3) \Leftrightarrow \neg(I=2 \wedge \neg I=2) \quad p/2.3$$

$$4) (I=2 \wedge \neg I=2) \Leftrightarrow I=2 \quad p/2.4.2$$

$$5) I=2 \Leftrightarrow I=2 \quad p/1 \text{ em forma reduzida}$$

(escolhida a subfórmula falsa)

Se temos uma derivação mais complexa, dependendo de qual foi a última regra aplicada (na prova de galé: regras estruturais no antecedente do sequente, introdução e eliminação do universal e da conjunção, *reductio*, eliminação da dupla negação, indução completa), para obter o sequente final teremos procedimentos de redução correspondentes. Vejamos o exemplo da seguinte derivação (na qual não ocorrem os símbolos  $\exists$ ,  $\vee$ ,  $\rightarrow$ ):

- |   |                        |               |               |               |
|---|------------------------|---------------|---------------|---------------|
| 1) $\Leftrightarrow \forall x(x=x)$     | seq. básico matemático | $\perp \pi_1$ |               |               |
| 2) $\Leftrightarrow a+1=a+1$            | elim. $\forall$ em 1   |               | $\perp \pi_2$ |               |
| 3) $\Leftrightarrow \forall x(x+1=x+1)$ | intr. $\forall$ em 2   |               |               | $\perp \pi_3$ |

A prova de galé indica como redução para a derivação  $\pi_3$  o seguinte<sup>9</sup>:

a) supondo que conhecemos um regra de redução para  $\pi_2$ ;

b) 3)  $\Leftrightarrow \forall x(x+1=x+1)$  [ $\equiv \Gamma^{**} \Leftrightarrow \forall x \varphi^{**}(x)$ ]

reduz-se à  $\Leftrightarrow 1+1=1+1$  p/ 2.1 (usamos  $n=1$ ) [ $\equiv \Gamma^{**} \Leftrightarrow \varphi^{**}(n)$ ]

ou seja à  $\Leftrightarrow 2=2$  (calculando os termos) [ $\equiv \Gamma^{**} \Leftrightarrow \varphi^{**}(n)$ ]

c) mas como por (a) conhecemos uma regra de redução para  $\pi_2$  basta escolher agora  $t=2$  na regra de redução para  $\pi_2$ .

A prova de galé indica como redução para  $\pi_2$  o seguinte<sup>10</sup>:

d) supondo que conhecemos uma regra de redução para  $\pi_1$ ;

e) 2)  $\Leftrightarrow a+1=a+1$  ( $t=a+1$ ) [ $\equiv \Gamma \Leftrightarrow \varphi(t)$ ]

reduz-se à  $\Leftrightarrow 1+1=1+1$  (usamos  $n=1$ ) [ $\equiv \Gamma \Leftrightarrow \varphi(1)$ ]

ou seja à  $\Leftrightarrow 2=2$  (calculando os termos) [ $\equiv \Gamma \Leftrightarrow \varphi^*(1)$ ]

f) mas como por (d) conhecemos uma regra de redução para  $\pi_1$  basta escolher agora  $n=2$  na regra de redução para  $\pi_1$ .

A prova de galé indica como redução para  $\pi_1$  o seguinte:

e) 1)  $\Leftrightarrow \forall x(x=x)$  [ $\equiv \Gamma^{**} \Leftrightarrow \forall x \varphi^{**}(x)$ ]

reduz-se à  $\Leftrightarrow 2=2$  (usamos  $n=2$ ) [ $\equiv \Gamma^{**} \Leftrightarrow \varphi^{**}(2)$ ]

f)  $\Leftrightarrow 2=2$  está em forma reduzida p/ 1

---

<sup>9</sup>CN p. 203, 14.41

<sup>10</sup>CN p. 203, 14.42

No exemplo dado acima é fácil ver que podemos determinar a verdade da forma reduzida obtida, pois como exige sempre o autor, todos os conceitos e funções introduzidos no sistema devem estar definidos por meio de uma regra de cálculo ou estarem definidos implicitamente como axiomas. Como a forma reduzida é verdadeira e é também consequência lógica do sequente final da derivação, então, creio, poderíamos dizer que apesar de a fórmula provada ser uma fórmula transfinita ela tem um sentido finitista. Em outros termos, a fórmula transfinita tem uma *ancoragem* naquela parte da matemática que Hilbert, por exemplo, chamava de real.

Vejamos a seguinte passagem do artigo:

O conceito de uma regra de redução foi de fato mantido suficientemente genérico de modo tal que ele não está conectado com nenhum formalismo lógico definido, mas corresponde em certa medida ao conceito geral de 'verdade', certamente tanto quanto tal conceito tem qualquer sentido claro no fim das contas<sup>11</sup>.

Esta passagem nos leva a pensar em uma comparação com a definição tarskiana de verdade. Porém é bem verdade que os métodos utilizados não fariam apelo a totalidades infinitas atuais (em termos de instrumentos meta-lingüísticos), ainda que restrito exclusivamente ao caso da teoria elementar de números formalizada.

Ainda acerca do ponto podemos destacar outras passagens:

17.3 Da parte dos *intuicionistas*, a seguinte *objeção* é levantada contra o significado das provas de consistência: mesmo que tenha sido demonstrado que as formas de inferência disputáveis não conduzem a resultados mutuamente contraditórios, estes resultados seriam no entanto proposições *sem sentido*

...  
12

---

<sup>11</sup>CN p. 199, 17.1

<sup>12</sup>CN p. 200, 17.3 (16.3 na prova de galé)

...  
[Respondendo a objeção] Elas podem servir como fonte para a derivação de proposições mais simples, possivelmente representáveis por fórmulas mínimas (3.24), as quais são elas mesmas finitisticamente e intuicionisticamente significantes e que devem ser *verdadeiras* em virtude da prova de consistência<sup>13</sup>.

...  
Assim proposições da matemática atualista parecem ter uma certa utilidade, mas nenhum *sentido*. “A maior parte da minha prova de consistência, no entanto, consiste precisamente em imputar um sentido finitista para proposições atualistas, isto é: para toda proposição arbitrária, tanto quanto ela seja demonstrável, uma regra de redução de acordo com (13.6) pode ser afirmada (stated), e este fato representa o sentido finitista da proposição concernida e este sentido é obtido precisamente através da prova de consistência” [as aspas são minhas]<sup>14</sup>.

A título de conclusão gostaríamos de identificar um problema de interpretação a partir destes extratos de textos. Se de fato Gentzen pensa que com a definição da regra de redução, além de estar dando uma prova finitista de consistência, está dando um significado finitista as proposições da teoria elementar dos números, devemos lembrar que antes de definir a regra de redução alteramos as provas eliminando delas os conectivos  $\exists$ ,  $\forall$ ,  $\rightarrow$ . Contudo, essa tradução entre derivações é, por assim dizer, correta do ponto de vista da lógica clássica (ou da matemática atualista), pois aquelas proposições da matemática atualista que contenham uma implicação, particularmente, parecem poder receber um sentido finitista só

---

<sup>13</sup>CN p. 200 e 201, 17.3 (16.3 na prova de galé)

<sup>14</sup>CN p. 201, 17.3 (16.3 na prova de galé)



através da referida tradução. Em outros termos, se de fato o autor pensa estar dando um sentido finitista as proposições da matemática atualista não vemos muito bem porque um intuicionista teria que aceitar que as proposições implicativas receberiam este sentido.







Kant









# RAZÃO PRÁTICA PURA\*

Valerio Rohden  
CNPq

para José Henrique Santos

## I. Introdução<sup>1</sup>

Relativamente à ascensão <da alma> à região superior e à contemplação de seus objetos (...) no mundo inteligível, a idéia de bem é percebida por último e dificilmente<sup>2</sup>.

Pretendo iniciar a abordagem deste tema da razão prática pura com duas observações prévias sobre questões de tradução. A primeira observação é que uma tradução de textos, que envolvem uma linguagem teórica precisa, requer um conhecimento especializado da teoria em causa, para não confundir conceitos e acabar não distinguindo aqueles que o autor tinha em vista. Assim, por exemplo, tradutores não familiarizados com a doutrina de Kant tendem a confundir, desde uma perspectiva de linguagem ordinária<sup>3</sup>, *Vers-tand* (entendimento), *Vernunft* (razão) e *Urteilkraft* (faculdade do juízo), como se fossem sinônimos. Mas neste caso não se justificaria a elaboração de três diferentes *Críticas*, às quais Kant só che-

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Kant: Filosofia Prática*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em novembro de 97.

<sup>1</sup>Este texto foi originalmente escrito para uma conferência no Curso de Especialização em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, em 05/12/1995.

<sup>2</sup>Platão, *A República*, VII, 517 a-d. A citação de Platão visa chamar atenção para a coincidência que essa concepção apresenta, do ponto de vista do conhecimento, com a filosofia sistemática de Kant e com minha interpretação do lugar do elemento “puro” na tradução da expressão *reine praktische Vernunft* por “razão prática pura”. A relação de Kant com Platão já foi objeto de uma investigação original de REICH, K. *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1935.

<sup>3</sup>Sobre a equivalência na linguagem ordinária entre razão, entendimento e juízo, e de acordo com J. C. Adelung em 1780, cf. PAUL, H. *Deutsches Wörterbuch* (9. edição completamente reelaborada). Tübingen: Niemeyer, 1992, p. 974.

gou depois de laboriosa análise, quando de início pensara reuni-las em uma obra só<sup>4</sup>.

O que Kant, nas *Preleções sobre a Metafísica*<sup>5</sup>, disse acerca linguagem filosófica pré-socrática, permeada de teologia e poesia, com uma obscuridade de escritos que se devia ao fato de a linguagem filosófica de então não estar ainda bem formada, vale também para línguas com pouca tradição de traduções como a nossa, onde um desenvolvimento mais acentuado da Filosofia tem a idade de uma geração; ainda que em certos domínios como o da moral, diz Kant na mesma obra, "os filósofos em geral não tenham ido além dos antigos"<sup>6</sup>. Se, de acordo com ele, não distinguimos cuidadosamente os conceitos antes de ocuparmo-nos em mostrar as relações dos mesmos entre si, caímos em fácil dialética, fértil em ilusões e contradições.

A segunda observação, complementar a essa, que desejo fazer, consiste em afirmar que problemas de tradução envolvem freqüentemente problemas filosóficos<sup>7</sup>. Pretendo, no que se segue, demonstrar esta tese, do envolvimento de problemas de tradução com problemas filosóficos, em relação com a expressão *reine praktische Vernunft*, cujas traduções anteriores na *Crítica da Razão Prática* deixaram-me em grande embaraço. As dificuldades dessa

---

<sup>4</sup>KANT, I. *Carta a Marcus Herz*, de 21.2.1772 (tradução de António Marques) Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 142.

<sup>5</sup>KANT, I. *Vorlesungen über die Metaphysik*, 1821, p. 10 (reprodução fotomecânica, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).

<sup>6</sup>KANT, I. *Vorlesungen über die Metaphysik*, p. 16.

<sup>7</sup>Exemplo da explicitação deste ponto de vista é, em vinculação sobretudo com a *Crítica da faculdade do juízo*, o termo *Gemüt* (ânimo), que muitas traduções confundem com espírito e alma, mas que Kant, distinguindo-o do sentido metafísico de alma, entendeu como nome de uma faculdade geral, articuladora das demais faculdades e, como tal, imprescindível à compreensão não só da terceira *Crítica*, mas também das duas anteriores. Cf. ROHDEN, V. "O Sentido do Termo *Gemüt* em Kant". In: *Analytica*, 1 (1): 1993, pp. 61-75, bem como KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo* (tradução de Valério Rohden e António Marques). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995; editada também em Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1992.

tradução e também a perspectiva de sua solução apresentam-se já no primeiro parágrafo do Prólogo à *Crítica da Razão Prática*:

Este tratado esclarece suficientemente por que a presente *Crítica* não é intitulada crítica da razão prática *pura*, mas simplesmente crítica da razão prática em geral (...). / Warum diese Kritik nicht eine Kritik der *reinen* praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, (...) darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß<sup>8</sup>.

Ora, na quase totalidade das traduções da *Crítica da Razão Prática* consta para *reine praktische Vernunft*: “razão pura prática” (A. Morão)<sup>9</sup>, *raison pure pratique* (Luc Ferry/H. Wisman)<sup>10</sup> e, até na tradução latina de F.G. Born<sup>11</sup>, de 1797, *ratio pura practica*. Livre dessa dificuldade fica a tradução inglesa de L.W. Beck<sup>12</sup>, pelo fato de a forma de expressão da língua inglesa *pure practical reason* coincidir com a forma da língua alemã. Em sua introdução Beck afirma que a falta de paralelismo nos títulos das duas primeiras críticas “has led superficial readers and a not insignificant number of philosophical thinkers into believing that Kant established a dichotomy between “pure” and “practical” reason”<sup>13</sup>. Concordo com Beck que Kant não estabeleceu essa dicotomia, que razão prática em sentido estrito e razão prática pura são idênticas. Mas convém ressaltar a esse respeito, primeiro, que o “puro” da razão prática não tem exatamente o mesmo sentido do “puro” da

---

<sup>8</sup>Kant, I. *Kritik der Praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)*, A 3. O texto completo desta passagem é fornecido e comentado adiante, na III. parte. As citações da *Crítica da Razão Prática* são feitas com base no texto da primeira edição original, Riga, bey J. F. Hartnock, 1788 (reprodução fotomecânica de H. Fischer Verlag, Erlangen 1984).

<sup>9</sup>Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1984.

<sup>10</sup>Cf. Kant, I. *Critique de la Raison Pratique*. In: Oeuvres Philosophiques II. Paris: Gallimard, 1985, pgs. 609-804.

<sup>11</sup>Cf. KANTII, Immanuelis. *Critica Rationis Practicae*. In: Opera ad philosophiam criticam, III. Lipsiae, E. B. Schwickerti, MDCCLXXXVII (Reprodução fotomecânica, Frankfurt: Minerva, 1969).

<sup>12</sup>Cf. KANT, I. *Critique of Practical Reason*. 3ª ed. New York: Macmillan, 1993.

<sup>13</sup>KANT, I. *Critique of Practical Reason*. New York: Macmillan, 1993, p. XII.

razão teórica e especulativa, pois na razão prática ele tem a ver com universalidade moral e liberdade, enquanto na razão teórica e especulativa tem a ver tanto com um uso apriórico correto quanto com um uso abusivo e transcendente dos conceitos universais e necessários do entendimento, como no caso do uso objetivo e metafísico, respectivamente, da categoria de causalidade; e, segundo, que razão prática em sentido próprio ou puro distingue-se de razão prática empírica, que constitui neste caso um uso abusivo desse conceito, contra o qual se volta a crítica prática de Kant.

A minha argumentação em favor da tradução de *reine praktische Vernunft* por “razão prática pura” e não por “razão pura prática” consiste em apoiar-me, em primeiro lugar, em uma base gramatical e, em segundo lugar, numa justificação filosófica dessa tradução<sup>14</sup>. Do ponto de vista gramatical, um adjetivo imediatamente anterior ao substantivo em alemão normalmente segue o substantivo em português, e o primeiro adjetivo, isto é o segundo mais à esquerda a contar do substantivo alemão, como determinação principal, ocupa o segundo lugar à direita do substantivo em português<sup>15</sup>. Mas do ponto de vista filosófico a dificuldade principal com que nos defrontamos diz respeito ao próprio modo como Kant se expressa na Anotação ao § 1. do capítulo “Sobre os princípios da razão prática pura”:

Se se admite que a razão pura possa conter em si um fundamento prático, isto é suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas. / Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbes-

---

<sup>14</sup>François Marty é o único filósofo que, a meu conhecimento, expressa-se sistematicamente em francês em termos de *raison pratique pure*, do modo portanto como também entendo e traduzo ao português a expressão *reine praktische Vernunft*. Cf. MARTY, F. *La Naissance de la Métaphysique chez Kant*. Une Étude sur la Notion Kantienne d'Analogie. Paris: Beauchesne, 1980, p. ex. pgs. 237, 291 etc.

<sup>15</sup>Do ponto de vista lingüístico encontrei grande apoio em discussões sobre o mesmo assunto com o filólogo clássico Prof. Eckard Lefèvre (Freiburg), que também me proveu de uma bibliografia básica a respeito. Do ponto de vista filosófico fui estimulado pelos Profs. Gerold Prauss e Klaus Jacobi (ambos também de Freiburg) à redação deste trabalho.

timung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze<sup>16</sup>.

Essa passagem parece sugerir que existe uma razão *pura* e que essa razão pura pode hipoteticamente ser prática, do que se seguiria uma *razão pura* prática. Além disso Kant confunde-se algumas vezes em alemão sobre essa expressão, usando, principalmente na *Kritische Beleuchtung* (Elucidação Crítica)<sup>17</sup> e num mesmo parágrafo, ora *reine praktische Vernunft*, ora *praktische reine Vernunft*, e paralelamente ora *theoretische reine Vernunft*, ora *reine theoretische Vernunft* - como se essas expressões fossem equivalentes, de modo que se pudesse traduzir-las tanto de uma maneira como de outra. Para mostrar que essa liberdade de tradução não se verifica, recorrerei, no que se segue, aos pontos de vista do próprio Kant a esse respeito na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Razão Prática*.

## II. A Filosofia não está acima da Gramática

O primeiro passo consistirá, pois, em investigar o que dizem sobre este assunto, do ponto de vista da língua, as respectivas gramáticas, na suposição de que a uma determinada forma de expressão kantiana corresponda também um determinado ponto de vista filosófico; a menos que os filósofos, numa espécie de licença poética, dêem-se ao privilégio de contrariar a gramática<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 35.

<sup>17</sup>KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 161.

<sup>18</sup>A observação partiu do Prof. Walter Koch. Em verdade, o título da II. parte deste trabalho consiste numa reformulação do provérbio latino, e de origem anedótica (Suetonius, *De Grammaticis*, 22 e Caius Dio, *Historia Romana* 7, 17): “Caesar non supra grammaticos”, de acordo com o qual não cabia ao imperador arrogar-se, no domínio da língua, direitos limitados ao domínio político. Neste sentido, o filólogo Marcus Pomponius Marcellus teria criticado o imperador Tiberius pela pretensão de introduzir no latim palavras novas: “A um homem, César, podes outorgar a cidadania romana, a uma palavra não”. Cf., também acerca das fontes referidas, BARTELS, K. *Veni vidi vici. Geflügelte Worte aus dem Griechischen und Lateinischen*. 9ª ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 50.

Este privilégio corresponderia à prerrogativa, que a Filosofia reivindicou para si antes de Kant, de um acesso originário à realidade em si. Habermas supõe que Kant, pela introdução do paradigma transcendental, reservou à Filosofia o fôro privilegiado de indicador de lugar das ciências, de juiz e de guardião da racionalidade. E propõe-lhe uma tarefa mais modesta: de um guardador de lugar, que detectaria nas teorias empíricas, na prática e na cultura, tendências universalistas. Caberia à Filosofia aclarar os “fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo lingüístico”<sup>19</sup>. Isto contudo sem abrir mão, numa espécie de final feliz do texto, dos fatores de incondicionalidade embutidos nos fatores do agir orientado para o entendimento, e graças aos quais as práticas de justificação sociais ultrapassam as meras práticas ou hábitos de vida<sup>20</sup>. O meu texto pretende ser uma prova, à diferença de Habermas - ainda que de algum modo concordante com seu projeto filosófico - de que Kant, criticando a Metafísica e autocriticando a razão, descobrindo o *a priori* em exercício na experiência e nas ciências, enquanto produtos do entendimento, compreendeu a Filosofia como uma atividade transcendental sobre o *a priori* em geral, mas não no sentido de *temporalmente* anterior à experiência, como Habermas equivocadamente o interpretou, com a conseqüente abertura de um domínio próprio da Filosofia face às ciências<sup>21</sup>. Kant não entendeu

---

<sup>19</sup>HABERMAS, J. “A Filosofia como Guardador de Lugar e Intérprete”. In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (Tradução de Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 30.

<sup>20</sup>Cf. HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 34. A propósito da questão da justificação filosófica em Habermas cf. VOLPATO DUTRA, D. J. *A Reformulação Discursiva da Moral Kantiana*. Porto Alegre, tese de doutorado UFRGS, 1997, 309 pgs.

<sup>21</sup>Habermas é nesse aspeto vítima da crítica fundamentalista hegeliana. Cf.. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 18. - Tiellet, por sua vez, a partir de uma reflexão sobre a tradição epistemológica francesa recente, ressalta uma idéia próxima às posições de Habermas e Kant, ao afirmar que o discurso da Filosofia nasce num campo epistemológico-discursivo já dado, mas que ele expressa uma novidade discursiva, entre outras, ainda que de resultado sempre parcial e processual. Também na cultura grega, segundo sua exposição, a Filosofia não se constituiu como uma racionalidade abstrata e pura de significados, mas como organização discursiva de uma racionalidade possível. Assim, por exemplo, enquanto reelaborava conceitualmente os dizeres da

os conhecimentos *a priori*, sobre os quais se exerceria a reflexão transcendental, como *temporalmente* anteriores e sim, enquanto formas do tempo, da experiência, do entendimento, das ciências, como apenas *logicamente* condicionantes delas<sup>22</sup>. Pela sua abstração, a Filosofia, ainda que se expresse em termos de condições formais e transcendentais do conhecimento e da prática, é um produto extremamente tardio de qualquer evolução do conhecimento, como fica provado na III. parte desta exposição. De modo que ela abstrai, mas não renuncia às condições materiais de sua trajetória crítica, e toda pretensão de ela exercer-se, em qualquer de suas partes, sem alguma forma de apoio das ciências leva-a à sua deturpação<sup>23</sup>.

O mesmo vale para a relação da Filosofia com a Gramática, que tem de entender-se como condição de comunicabilidade daquela. Em certo momento Kant compreendeu a Analítica dos Conceitos da *Crítica da Razão Pura* em termos de uma gramática transcendental. Ou seja, assim como no âmbito da língua se reflete so-

---

tradição poética, Aristóteles estava criando objetos filosóficos. A proposta de Tiellet é, em consequência disso, que a Filosofia, ao invés de um produto esperado, inevitável e natural à razão, apareça como um estranho recém-chegado na república de um discurso real. Cf. TIELLET, T. C. "O Lugar da Rainha". In: *Humanidades em revista*, I (O2): 1995, pp. 45-54.

<sup>22</sup>"Embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele origina-se justamente *da* experiência". KANT. I. *Kritik der Reinen Vernunft* (*Crítica da Razão Pura*) B 1. As citações da primeira *Crítica* são feitas com base na edição de Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1993. Cf. também a tradução de Valerio Rohden e Udo B. Moosburger, S. Paulo: Nova Cultural, 1987.

<sup>23</sup>Privilegio de momento uma citação a respeito, extraída da *Crítica da razão pura*: "Nas escolas, a Lógica <como órgão de tal ou qual ciência> é o mais das vezes adiantada como propedêutica das ciências, embora segundo o caminho da razão humana constitua o último estágio, primeiramente alcançado por esta quando a ciência já se encontra há tempo acabada e não carece senão do último retoque para sua retificação e perfeição. Com efeito, já se deve conhecer os objetos num grau relativamente elevado, caso se queira fornecer as regras sobre como se pode constituir uma ciência delas". *Kritik der Reinen Vernunft*, B 76. Cf. também B 878. A *Crítica da Razão Prática* confirma essa idéia reiterada em Kant, da relação da Filosofia com as ciências, em todas as suas acepções. Com relação à Estética e à Moral ele afirma na segunda *Crítica* que sem a mediação da ciência elas terminam, respectivamente, ou na astrologia ou no misticismo e na superstição. Cf. KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 290.

bre o modo como o presente, o perfeito e o mais-que-perfeito encontram-se em nosso entendimento, a Lógica Transcendental, com seu desmembramento dos conceitos em categorias, é “uma gramática transcendental, que contém o fundamento da linguagem humana”<sup>24</sup>. Mas não é desse sentido transcendental da Gramática que se trata aqui, pelo menos inicialmente, e sim do exame das regras de uso da expressão “razão prática pura”. Para este exame baseei-me, relativamente à língua portuguesa, na *Gramática do Português Contemporâneo*, de Celso Cunha<sup>25</sup> e na *Nova Gramática do Português Contemporâneo*, de Celso Cunha e Luis Lindley Cintra<sup>26</sup>. Do exame dessas gramáticas, em confronto com a gramática alemã, concluí que:

Primeiro, na gramática portuguesa a expressão “razão prática pura” não pode encontrar-se prevista, por exemplo, entre substantivos compostos, os quais incluem ou palavras escritas ligadamente, p.ex., aguardente, ou ligadas por hífen, p.ex., couve-flor, ou ligadas por hífen e preposição, p.ex., chapéu-de-sol.

Segundo, a expressão “razão prática” é composta de um substantivo e um adjetivo, onde o termo “razão” poderia considerar-se a palavra-núcleo (termo determinado) e “prática” o adjetivo (termo determinante). No entanto, se considerássemos a expressão “razão prática pura”, poderíamos eventualmente contar com dois adjetivos determinantes de razão, e então “prática” ou “prática pura” exerceriam a função de adjuntos adnominais, isto é de referir-se, sem intermediário de verbo, ao substantivo, formando com ele um conjunto significativo<sup>27</sup>. Mas do mesmo modo como no caso do conjunto “seus olhos negros”, relativamente ao substantivo “o-

---

<sup>24</sup>Kant, I. *Vorlesungen über die Metaphysik*, p. 78. A propósito do desenvolvimento dessa relação entre razão e linguagem em Kant, cf. ROMERO FAGUNDES DE SOUZA, C. *O Idealismo Transcendental de Kant sob a Perspectiva do Sentido da Linguagem*. Porto Alegre, dissertação de mestrado UFRGS, 1997, 169 pgs.

<sup>25</sup>CUNHA, C. *Gramática do Português Contemporâneo*. 2ª ed. B. Horizonte: Editora Bernardo Alvares, 1971.

<sup>26</sup>CUNHA, C. e CINTRA, L.L. *Nova gramática do português contemporâneo*, Lisboa, Editora João Sá da Costa, 1984.

<sup>27</sup>CUNHA, C. e CINTRA, L.L., *op.cit.*, p. 263.



lhos”, também os adjetivos “prática pura” desempenhariam uma função sintática acessória e secundária respectivamente ao substantivo “razão”.

Terceiro, não se trata a meu ver de considerar “razão prática pura” como um conjunto significativo formado por um substantivo e dois adjetivos *igualmente* determinantes de “razão”. Trata-se de encontrar uma regra ou categoria que possa dar conta de um todo significativo “razão prática”, ao qual se acrescente a determinação “pura”. As duas gramáticas portuguesas de Celso Cunha não consideram esta possibilidade, que porém encontrei contemplada na gramática alemã, expressa em termos de *relação de inclusão*, e que é o caso quando o segundo adjetivo, seguido sem vírgula ao primeiro, encontra-se com respeito a ele numa relação de inclusão (o alemão fala ai, ao invés de adjunto adnominal, de adjetivo atributivo). Por exemplo, no caso de *dunkles bayerisches Bier*, o adjetivo *dunkles* refere-se ao todo *bayerisches Bier*, ou em *deutsche analytische Philosophie*, o adjetivo *deutsche* determina *analytische Philosophie*. A regra foi estabelecida por Hermann Paul, que assim se expressa a respeito, citado em uma nota da *Duden Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*: “Costuma-se designar como *Einschließung* (inclusão) aquelas junções, nas quais a *vinculação de um substantivo com um adjetivo atributivo como um todo* é ainda uma vez determinada mais proximamente por um adjetivo atributivo”<sup>28</sup>. Ora, na expressão *reine praktische Vernunft*, não é a expressão *reine Vernunft* (razão pura) que forma um todo, à qual se atribua *praktische* (prática), como se fez nas traduções; e sim é à expressão *praktische Vernunft* (razão prática) que se pode atribuir gramaticalmente *reine* (pura), do mesmo modo como no primeiro exemplo citado não se o traduz por “uma cerveja escura bávara”, e sim por “uma cerveja bávara escura”. A relação de inclusão no caso de *reine praktische Vernunft* fica decidida pela forma como se encontra lingüisticamente expressa, e essa regra foi violada nas diferentes traduções que citei a respeito.

---

<sup>28</sup>*Duden Grammatik der Deutschen Gegenwartssprache*. Der Große Duden, Vol. 4. Mannheim/Zürich: Bibliographisches Institut, 1966, p. 221, § 2190, nota.

Otto Behagel apreciou e determinou, em artigo de 1929 na revista *Muttersprache Zeitschrift des Deutschen Sprachvereins*<sup>29</sup>, uma série de regras relativas aos casos de dois ou mais adjetivos acompanhando um substantivo, e a propósito de cujo assunto ele inicialmente observou que até 1910 o mesmo ainda não fôra tratado por aquela revista. Tomando por guia o artigo de Behagel, observo o seguinte:

1) Segundo Wustmann, referido por Behagel, o adjetivo que compõe um conceito com o substantivo, ou que lhe seja essencial, *antecede-o imediatamente* em alemão (em português, segue-o imediatamente), p.ex.: *Der deutsche rechte Flügel* - “O flanco direito alemão”. Na medida em que *rechte* antecede o substantivo compondo um conceito com ele, também tem que ser traduzido junto.

2) Mas Behagel contesta essa regra de Wustmann e observa que o que é essencial, ou melhor, o que mais se faz notar aparece, entre mais adjetivos, em primeiro lugar em alemão. Nós notamos primeiro aquilo que se afasta da norma. Em *ein völliges weißes Haar*, o que chama a atenção e vem dito por isso primeiro é *völliges*; o que chama atenção acerca de um cabelo branco não é que ele é branco, mas que ele é *todo* branco. Contudo não será sempre pela mera descrição que daremos preferência a um adjetivo sobre outro. Em português nós temos que adjetivos com função lógica seguem-se ao substantivo: Um cabelo *branco*; e um adjetivo com função estética ou valorativa antecede-o: Um *encanecido* cabelo branco; homens de *boa* vontade. Behagel concorda com a regra de que o adjetivo valorizante situa-se em primeiro lugar, na construção lingüística alemã, e o descritivo em segundo. J. Erben, em sua *Deutsche Grammatik*, afirma isso dizendo que, no caso de vários adjetivos, o adjetivo mais importante, porém menos ligado ao conceito do substantivo, vem em primeiro lugar em alemão, especial-

---

<sup>29</sup>BEHAGEL, O. “Die Stellung des Beiworts”. In: *Muttersprache Zeitschrift des Deutschen Sprachvereins*, 47 (1): pp. 1-3.

mente o valorante antes do descritivo<sup>30</sup>. Por exemplo: *Der schöne grüne Rasen* (a bela grama verde); *ein gutes bayerisches Bier* (uma boa cerveja bávara). Relativamente a essa regra, poderíamos dizer que os adjetivos *grüne* e *bayreisches*, porque mais ligados ao conceito do substantivo., vêm junto ao nome. Assim também *praktische* é descritivo de *Vernunft* e vem junto a ele em alemão e em português. E o termo *reine*, embora não seja valorativo, é o adjetivo mais importante, que em alemão vem em primeiro lugar e em português por último.

3) O segundo adjetivo em alemão designa a *espécie*, e o primeiro a *subespécie*. Aplicando esta regra ao nosso caso, teremos, em *reine praktische Vernunft* (razão prática pura), “prática” como uma espécie de razão contraposta a teórica, e “pura” como uma subespécie de razão prática, pensada em contraposição à subespécie razão empírica. O modo como Kant se expressa gramaticalmente na *Crítica da Razão Prática* não nos deixa margem para supor que ele pense uma razão pura (espécie), que possa ser teórica e prática (subespécies), porque, ainda que esta dicotomia seja pensável, no caso em que ela fosse efetivamente pensada teria de vir expressa em termos de *theoretische reine Vernunft* e de *praktische reine Vernunft*, o que só acidentalmente ocorre na segunda *Crítica*, como vimos.

4) Se ambas as palavras são *igualmente significativas*, então cada um dos adjetivos pode tomar tanto a primeira quanto a segunda posição. Por exemplo, *Ein tiefes weisses Loch / ein weisses tiefes Loch*” (um buraco branco profundo / um buraco profundo branco). Este não é o caso de *reine praktische Vernunft*. Se, como afirmei antes e sob certo aspeto, puro opõe-se a empírico, então puro e prático poderiam ser equivalentes. Mas eles de um modo geral não são tomados por equivalentes, na medida em que razão prática pura opõe-se a razão teórica pura. No caso de “pura” ser um elemento *comum* a razão prática e razão teórica/especulativa, pura e prática *não são* intercambiáveis, porque do contrário especu-

---

<sup>30</sup>Cf. ERBEN, J. *Deutsche Grammatik*. 11ª ed. München: 1972, p. 174.

lativa e prática também o seriam. Desenvolverei logo a seguir, numa parte propriamente filosófica, uma estratégia argumentativa para mostrar, de um lado, o sentido do termo “puro” como determinante de razão prática e, de outro, o sentido do termo “puro” como elemento além disso comum a ambos os conceitos de razão. Além disso procurarei mostrar como se chega à determinação de ambos. Antecipo, neste sentido, que embora “puro” constitua o núcleo sistemático de ambos os conceitos de razão, não é a partir dele que se determinarão razão teórica e razão prática, mas é inversamente a partir da determinação destas que se chegará àquele princípio comum. O que significa que “puro” é denotado de razão teórica e de razão prática, respectivamente, antes que se chegue a determiná-lo como idéia fundamental de um sistema da razão, justificado filosoficamente.

5) Desprezarei a exposição das demais regras gramaticais apresentadas pelos autores citados, acrescentando apenas, para concluir esta parte, a seguinte fórmula dada por Ulrich Engel em sua *Deutsche Grammatik*<sup>31</sup>. Segundo ele, no caso de mais adjetivos atributivos, vale a ordem:

quantitativa	situativa	qualificativa	classificatória
<i>Einige</i>	<i>damalige</i>	<i>respektlose</i>	<i>Frankfurter Studenten</i>

Segundo essa fórmula, em nosso caso o classificatório de razão seria *prática*, em oposição a *teórica/especulativa*. Veremos que “pura” não sendo o termo classificatório, como se vê de sua ordem em alemão, tem que ceder a “prática”, também em português, o lugar junto ao substantivo “razão”.

Essa cansativa, ainda que limitada apresentação de regras, casos e usos de língua alemã a respeito de um assunto pouco tratado por suas gramáticas, teve a utilidade de mostrar que elas não contrariaram a proposta tradução de *reine praktische Vernunft* por “razão prática pura”, mas contrariaram como errônea a tradução

---

<sup>31</sup>ENGEL, U. *Deutsche Grammatik*. 2ª ed. Heidelberg: 1988, p. 560.

dessa expressão por “razão pura prática”. Esta última tradução contraria antes de tudo o espírito da língua alemã. Iria Kant expressar o seu rigor filosófico de um modo contrário à índole de sua própria língua?

### III. Justificação de um sistema da razão pura

Maior do que as discordâncias lingüísticas é a discórdia que se instaura sobre os conceitos da razão.

É comum, sobretudo em assuntos da razão, que pessoas, que estão de acordo sobre a linguagem, nos conceitos distam enormemente entre si. / Es liegt vornehmlich in Sachen der Vernunft, daß Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit voneinander abste-  
hen<sup>32</sup>.

Por isso precisamos de uma base filosófica para justificar a tradução da expressão kantiana *reine praktische Vernunft* por “razão prática pura”. A riqueza da filosofia de Kant revela-se na pluralidade de suas perspectivas, no detalhadamente de suas análises e nas muitas distinções que é capaz de instigar. Mas a pluralidade das perspectivas não basta, é preciso ter sobre elas o ponto de vista correto. “A unilateralidade da perspectiva deve pois ser superada, na medida em que se toma o ponto de vista correto”<sup>33</sup>, escreve J. Nieraad. O ponto de vista correto não é aquele que oferece uma determinada visão da filosofia de Kant, mas aquele que explicita um ponto de vista capaz de articulá-la por inteiro. Este ponto de

---

<sup>32</sup>KANT, I. *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático)*, BA 109. As obras de Kant, quando não mencionado explicita ou anteriormente, são citadas segundo as páginas do texto original, reeditado por Wilhelm Weischedel: Immanuel Kant. *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

<sup>33</sup>NIERAAD, J. *Standpunktbewusstsein und Weltzusammenhang*. Das Bild vom lebendigen Spiegel bei Leibniz und seine Bedeutung für das Alterswerk Goethes. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970, p. 123.

vista central é o conceito de razão pura, como idéia por excelência do sistema kantiano.

Vou citar duas passagens da *Crítica da Razão Prática*, das quais pretendo partir e às quais poderia cingir minha análise, pois elas sugerem demorada reflexão. Uma é do Prólogo (já citada parcialmente antes) e a outra é da Elucidação Crítica da Analítica da Razão Prática Pura. A primeira delas propiciará uma fundamentação do conceito de razão prática, mas também do sistema da razão pura em geral, ao qual se circunscreve a segunda citação. Os dois textos são os seguintes:

### 1. Do Prólogo:

Este tratado esclarece suficientemente por que esta *Crítica* não é intitulada crítica da razão prática *pura*, mas simplesmente crítica da razão prática em geral, conquanto seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar *que há uma razão prática pura* e com este intuito crítica a sua inteira *faculdade prática*. Se ela o consegue, não precisa criticar a *própria faculdade pura* para ver se a razão, com uma tal faculdade, não apenas presume *transcender-se* (como certamente ocorre com a razão especulativa). Pois se ela enquanto razão pura é efetivamente prática, prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo que faz *<durch die Tat>* e todo o raciocinar contra essa possibilidade é vão. (...)

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóboda do inteiro edifício de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa...<sup>34</sup>

### 2. Da Elucidação Crítica:

Entendo a elucidação crítica de uma ciência ou de uma seção dela, que constitui por si um sistema, como a investigação e justificação de por que ela tem de possuir precisamente esta forma sistemática e nenhuma outra, se ela é

---

<sup>34</sup>KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 3, 4.

comparada com um outro sistema que possui como fundamento uma faculdade de conhecimento semelhante. Ora, a razão prática tem por fundamento comum com a razão especulativa a mesma faculdade de conhecimento, na medida em que ambas são *razão pura*. Logo, se tem que determinar a diferença de forma sistemática de uma com relação à outra mediante comparação, e fornecer o fundamento dessa diferença<sup>35</sup>.

Na citação do Prólogo Kant fornece o motivo pelo qual na segunda *Crítica* dispensou um título paralelo à primeira. É que a razão prática pura não precisa ser criticada, já que ela, diversamente da razão especulativa, não é transcendente. O que precisa ser criticado é a razão prática em geral, já que nela tenta imiscuir-se uma razão prática *empírica*, que, fundando de uma forma heterônoma a prática humana, é, esta sim, transcendente. Portanto se trata do contrário da razão teórica. Do ponto de vista teórico, a razão pura com suas idéias especulativas de liberdade e um pretenso conhecimento do todo do mundo, da alma e Deus, ultrapassa os limites do conhecimento objetivo. Já do ponto de vista prático, uma razão pura como condição de possibilidade da liberdade é justamente imamente à prática humana em sentido próprio. Na medida em que esta prática só pode fundar-se em leis da própria liberdade, a sua submissão a leis heterônomas empíricas, além de contraditória, envolve a submissão a um princípio transcendente à prática em sentido próprio.

A razão prática empírica busca regras para satisfazer desejos subjetivos particulares. Como razão técnica e empírica ela funda-se num conhecimento teórico da natureza. Portanto a razão prática empírica situa-se no ponto de vista do entendimento e das leis da natureza, não tendo a ver com uma razão prática em sentido estrito e nem permitindo uma fundamentação específica da prática humana. É uma razão disciplinadora, inteligente, mas escrava das paixões. A perspectiva correta da razão prática, como fundante de

---

<sup>35</sup>KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 159.

ações livres, é a de uma razão prática pura<sup>36</sup>. O conceito de razão prática pura inclui o conceito de liberdade. É neste sentido que Kant se expressa na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

O direito da razão humana à liberdade da vontade funda-se na consciência e na concedida pressuposição da independência da razão de causas subjetivamente determinantes<sup>37</sup>.

A razão é essa independência enquanto é razão prática pura, na medida em que o homem como ser racional sensível situa-se numa dupla perspectiva: numa perspectiva fenomênica, como afetado por sensações e desejos, e numa perspectiva numênica, como capaz de um ponto de vista racional, subordinando essas sensações e desejos a condições de sua concordância com a vontade dos demais. Universalidade de vontade é pois a perspectiva de uma razão pura. Uma razão empírica contém uma generalidade indutiva, mas não uma universalidade estrita. O que o homem sabe de um mundo inteligível, cuja perspectiva ele como razão pura assume, é que uma razão pura é capaz de, independentemente da sensibilidade, estabelecer leis<sup>38</sup>. O conceito de um mundo inteligível, escreve Kant, “é, no entanto, somente um ponto de vista, que a razão se vê necessitada a assumir para pensar-se a si mesma como prática”<sup>39</sup>. Ou seja, a razão, para determinar-se como prática, precisa entender-se como pura. A questão, de como a razão pura pode ser prática, é entendida por Kant como a questão de como a razão pode determinar a ação independentemente de motivos ou interesses estranhos a ela; ou seja é idêntica à questão de como é possível a liberdade. Segundo essa teoria da liberdade, fundada na teoria de um duplo ponto de vista, enquanto membro de um mundo inteligí-

---

<sup>36</sup>Nas palavras de Paton, a razão enquanto razão prática pura “não é uma simples função para o fim da satisfação de desejos, mas de determinação da ação independentemente de desejos” (PATON, H.J. *The Categorical Imperative*. N. York: Harper, 1965, p. 94).

<sup>37</sup>KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 117

<sup>38</sup>*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 118.

<sup>39</sup>*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 119.



vel, *Sollen* (o dever ser) é necessariamente um *Wollen* (um querer); mas *Sollen* significa também que o homem se considera ao mesmo tempo membro de um mundo dos sentidos, onde o querer racional é visto como dever e obrigação. Ou, seja, eu como ser racional-sensível não tenho o direito de seguir a minha sensibilidade se ela entra em contradição com os outros. Eu tenho o direito a certas formas de agir face aos outros sob a condição do possível acordo ou da não-contradição de minha vontade com a vontade dos potenciais envolvidos numa ação. É apenas isso que se expressa no imperativo categórico. Pela impossibilidade prática de uma vida humana em conflito com os demais, a perspectiva de uma razão prática pura é a perspectiva da possibilidade de uma vida comum.

A passagem citada do Prólogo contém um outro aspeto relevante, ao afirmar:

Se a razão enquanto razão pura é efetivamente prática, então ela prova a sua realidade e a realidade de seus conceitos pela ação, contra cuja possibilidade todo raciocinar é vão<sup>40</sup>.

A frase afirma que é na prática mesma que nós sabemos que uma razão pura pode ser prática; e eu acrescento: é na prática mesma que nós sabemos que uma razão prática é pura. É na prática que nós sabemos se nossa ação é guiada por interesses ou se ela comporta a necessidade e a universalidade de um acordo com os demais. Na medida em que nossas regras empíricas e particulares não são puras, não assumem o ponto de vista da razão. A razão não é mais do que o nome para uma possibilidade de acordo ou para uma forma de agir que não implique contradição e não seja social ou humanamente inviável. Nós ficamos sabendo isso na prática moral, por uma espécie de fato da razão, ou seja pela consciência de que, se nossa ação se guia por princípios (máximas) cuja validade depende de sua universalizabilidade, a necessidade de submeter-nos a ela faz-nos descobrir nossa independência de determina-

---

<sup>40</sup>*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 119.

ções estranhas e, por conseguinte, nossa razão pura e nossa liberdade. A determinação “pura” é algo que nos advém da consciência de uma razão prática. Se esta consciência advém da prática, não é a partir da consciência de uma razão pura que chego à consciência de uma razão prática - porque pura é também a razão especulativa - mas é a partir da consciência da minha capacidade de determinar-me pela razão que eu descubro uma razão pura, isto é independente e livre. Na *Metafísica dos Costumes*<sup>41</sup> Kant é claro a respeito, ao afirmar que é pela consciência da minha capacidade de determinar-me por uma razão pura que descubro a liberdade de meu arbítrio. Não se trata de submissão a uma razão pragmática. A consciência de liberdade face a inclinações, desejos, paixões, como não sendo necessariamente determinantes, advém da consciência de poder determinar-me pela razão, ou seja da consciência de uma razão prática pura.

A demonstração de uma razão prática pura contém dois momentos principais: primeiro, na Resolução da II Antinomia da *Crítica da Razão Pura*, ao mostrar-se, pelo duplo sentido do conceito de objeto como fenômeno e coisa em si, que a idéia de liberdade não é um conceito contraditório; e segundo, como o mostrei em trabalho anterior: “A consciência das leis práticas, como totalmente independente de condições empiricamente preponderantes, conduz ao conceito negativo de liberdade e ao conceito de vontade pura”<sup>42</sup>. Deixo de entrar aqui em detalhes quanto ao aspeto de que o conceito de autonomia está contido no conceito de uma razão prática pura, enquanto universalidade de vontade e princípio supremo da ética kantiana. A respeito desta condição de autolegislação moral afirma F. Kaulbach em seu livro de comentário à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Pela tomada de posição de autolegislador o homem torna a sua razão prática uma razão agindo em sentido puro e satisfazendo-se na própria motivação. Ela é vontade prática pura. Contrariamente, no caso em que ele se en-

---

<sup>41</sup>“O arbítrio que pode ser determinado pela *razão pura* chama-se livre-arbítrio”. KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, AB 5.

<sup>42</sup>ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. S. Paulo: Ática, 1981, p. 41.

tregou ao ser-determinado passivo por forças que são externas a si, ela não se comporta, em sentido próprio, praticamente mas patologicamente, portanto sofrendo a influência dos sentidos"<sup>43</sup>.

O que quero ressaltar é o sentido da continuação da passagem citada do Prólogo, que permitirá aceder à última parte da minha exposição. A frase é surpreendente, ela afirma:

O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada mediante uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho de abóboda do inteiro edifício de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa (...)<sup>44</sup>.

Kant afirma aqui que não é por uma idéia abstrata de razão pura que nós chegamos ao conceito de liberdade, mas é por uma consciência prática de nossa liberdade que este se torna a idéia central sobre a qual pende o próprio sistema de uma razão pura em geral, inclusive de uma razão especulativa. A consciência da realidade da liberdade permite-nos afirmar que a razão pura pode ser prática. Mas como esta consciência de uma razão pura prática se dá pela prática, aquela razão pura se apresenta como razão prática pura, no sentido da tradução que proponho à expressão alemã. Ou seja, se a razão pura se conhece a partir da prática, ela dá-se a conhecer como razão prática pura. Esta consciência de uma razão prática pura torna a razão prática um conceito crítico relativamente a outros usos da razão que a contradizem, como é o caso da pretensa razão prática empírica. Mas que significa isto, que a própria razão especulativa ou teórica obtém sua sustentação teórica a partir do fato da liberdade? Que a razão crítica precisa ser livre é óbvio. Kant afirma na *Crítica da Razão Pura* que a existência da razão depende da liberdade de crítica, pois ela é um "consenso de cidadãos livres"<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup>KAULBACH, F. *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 199.

<sup>44</sup>KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 4.

<sup>45</sup>Cf. KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*, B 766.

Em conseqüência da afirmação da *Crítica da Razão Prática*, de que a consciência da realidade da liberdade torna esta o conceito-chave do sistema kantiano, quero mostrar não só que o acesso ao conceito de razão pura, enquanto elemento cognitivo comum da razão teórica e da razão prática, se dá a partir de uma consciência prática, mas que o acesso àquele núcleo puro comum se dá a partir de uma elaboração conceitual dos diferentes usos efetivos da razão, de modo que só a partir deles como razão teórica pura e razão prática pura, e não inversamente (a partir de pressuposição daquela idéia comum), se pode falar desses diferentes usos da razão. É o próprio método do conhecimento e da Filosofia que entra aqui em jogo. Relembro a passagem da *Elucidação Crítica*. Trata-se aí de justificar por que uma ciência ou uma seção dela, que por si constitui um sistema - falamos dos sistemas da razão prática e da razão especulativa - possui precisamente esta forma sistemática e não outra. O fundamento que temos de fornecer, da diferença entre razão especulativa e razão prática, consiste na determinação do modo como temos de entender o “puro” em cada uma delas. O que ambas as formas possuem em comum, enquanto faculdades de conhecimento, é que são ambas razão pura. Portanto a idéia de razão pura é a idéia comum de ambos os sistemas teórico e prático. Meu interesse aqui não é, mediante comparação da frase sistemática, estabelecer suas diferenças, mas antes perguntar como é que se chega àquele elemento comum, que é o elemento puro da razão e a idéia articuladora do sistema da razão em geral.

Curiosamente na própria *Crítica da Razão Pura* essa idéia-chave é explicitada numa perspectiva prática, que a *Crítica da Razão Prática* irá radicalizar, enquanto idéia-chave, a partir da consciência da realidade da liberdade. Kant não só afirma na segunda *Crítica* que é a partir da prática que a liberdade se converte num problema que requer solução teórica<sup>46</sup>, mas afirma ainda numa carta a Garve, de 1798<sup>47</sup>, que foi o problema da liberdade na III Anti-

---

<sup>46</sup>Cf. KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 53.

<sup>47</sup>Cf. KANT, I. Carta de 21 de setembro de 1798. *Briefwechsel*, Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. 779-780.

nomia que o despertou do sono dogmático e o levou a escrever a *Crítica da Razão Pura*, além de afirmar no segundo Prefácio à *Crítica da Razão Pura* que, se a crítica tem a utilidade negativa de limitar a razão pura ou especulativa, ela tem a utilidade positiva de favorecer o necessário uso prático da razão pura<sup>48</sup>.

A demonstração sucinta do método do conhecimento humano e da Filosofia torna-se, a meu ver, uma maneira de justificar teoricamente a tradução de *reine praktische Vernunft* por “razão prática pura”. Na *Crítica da Razão Pura* a razão pura é sobretudo uma razão metafísica transcendente, cujas pretensões e validade são objeto de exame e de crítica. A crítica é o fóro de julgamento de tais pretensões. Trata-se de uma crítica da faculdade da razão feita a partir de um exame de seus próprios princípios, e que desloca a ocupação da razão de questões transcendentais para um exame dela própria e de seu pensamento puro, para a partir daí responder à questão: Que podem o entendimento e a razão conhecer *a priori*, antes de toda a experiência? Tudo o que a razão produz de si mesma vem à luz pela própria razão, *tão logo se tenha descoberto o seu princípio comum*. Mas a unidade completa desse tipo de conhecimentos, num sistema da razão, tem que ser procurado aos poucos. O segundo Prefácio à *Crítica da razão pura* adverte que toda ciência, antes de passar pela respectiva revolução conceitual e encetar o caminho seguro de uma ciência, consiste num andar às cegas. A Metafísica permanece ainda nessa fase pré-científica.

Enquanto dotada de razão, a ciência contém elementos *a priori*. Razão, *a priori* e puro num certo sentido são o mesmo. Nós só descobrimos que o conhecimento e a experiência requerem elementos *a priori* se, por uma espécie de revolução copernicana, afirmamos que o conhecimento dos objetos depende de condições subjetivas formais do próprio sujeito, como o são as formas de sensibilidade, espaço e tempo, e as formas do entendimento, as categorias, além da própria consciência de si, o eu penso que acompanha todas as sínteses e é a sua condição necessária. Portanto

---

<sup>48</sup>Cf. KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*, B XXV.

esse eu penso e os elementos puros, que são condições de possibilidade do conhecimento, não são conhecidos antes mas por reflexão sobre a própria a operação da experiência e do julgar. Por isso na Introdução se afirma que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, embora nem todo ele se origine dela. O detectar seus elementos puros é como a lógica de uma ciência: Em geral se ensina a Lógica antes, como introdução à ciência, só que aí se assume a perspectiva da razão e não a da ciência, porque a ciência - por mais razão que ela requeira até chegar à idéia de um sistema, sem o qual ela não tem concatenação e necessidade - *forma-se por uma virtude própria, por uma razão em operação*, cuja consciência dos elementos *a priori* e puros que a fundam é um resultado tardio da reflexão sobre a mesma e sobre o seu conhecimento efetivo.

Conhecimentos *a priori* significam conhecimentos derivados de nossa atividade formal de conhecer, e não derivados de algo externo. Por constitutivos que sejam da experiência, porque esta é uma síntese de percepções produzida pelo entendimento<sup>49</sup>, conhecimentos *a priori* são entendidos como independentes da experiência. Os conhecimentos puros são conhecimentos *a priori*. Mas enquanto os conhecimentos *a priori* são de dois tipos: 1) os que contêm algo de empírico, e 2) os que são absolutamente independentes da experiência - só estes são puros -, a respeito destes conhecimentos puros afirmam-se também duas coisas: 1) que “dos conhecimentos *a priori* denominam-se puros aqueles aos quais nada de empírico está *mesclado*”<sup>50</sup>, e 2) que puros são aqueles conhecimentos que não *dependem* de nenhuma experiência. Os conhecimentos puros são uma espécie de *a priori* ou seja de *a priori* em sentido estrito.

A filosofia transcendental é o sistema de todos os princípios da razão pura<sup>51</sup>. A crítica é a idéia completa da filosofia transcendental, mas avança nela somente até onde é requerido para avaliar

---

<sup>49</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 1 e 161.

<sup>50</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 3. O grifo é meu. Cf. também EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Hildesheim: Olms, 1964, p. 464.

<sup>51</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 27.

uma espécie de conhecimento *a priori* sintético. O que está dito aqui é que a crítica lida com uma idéia de sistema. Isto significa que ela se situa naquela perspectiva final do conhecimento humano, segundo a qual "todo conhecimento humano começa com intuições, passa a conceitos e termina em idéias"<sup>52</sup>.

Um sistema é guiado e articulado por idéias. A Doutrina Transcendental do Método determina as condições formais de um sistema completo da razão pura. A unificação das regras do entendimento sob a unidade de princípios ou idéias da razão é tão necessária ao entendimento, como este é necessário à multiplicidade das intuições para submetê-las a conceitos e conectá-las<sup>53</sup>. A unidade da razão não é a unidade da experiência possível mas uma unidade diversa, porque ela não tem relação imediata com objetos e sim com o entendimento e seus juízos. O princípio da razão pura, que a desvia em direção a pretensos conhecimentos especulativos, é uma máxima lógica, um princípio sintético, de que se o condicionado é dado, é dada também a sua série completa e o incondicionado. Por isso nela nós lidamos com idéias no sentido platônico, com arquétipos da realidade, mas que segundo Kant possuem grande importância prática. Por exemplo, a idéia de Constituição política, assentada sobre a máxima liberdade, é uma idéia necessária que deveria embasar toda Constituição e todas as leis. Mas não só a prática, também a ordem da natureza é pensável apenas segundo idéias (de fins). O todo absoluto dos fenômenos é só uma idéia. Enquanto porém no uso especulativo a razão opera com conceitos de um máximo jamais alcançável, e que é pois só uma idéia<sup>54</sup>, a idéia de razão prática pode em parte ser dada constitutivamente, como condição indispensável de todo uso prático da razão: na idéia a razão pura tem causalidade. Embora Kant na Dialética Transcendental só se ocupe com o uso especulativo de idéias, a idéia, enquanto uni-

---

<sup>52</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 730.

<sup>53</sup>A respeito da liberdade como fecho de abóboda de um sistema da razão pura, observou Dieter Henrich em sua preleção de 13.07.1972 sobre a *Crítica da Razão Pura*, que o fecho de abóboda não basta para explicar o mundo físico, mas contudo sem ele este se rompe.

<sup>54</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 384.

dade necessária de todos os fins e condição original de toda regra, talvez possibilite a passagem dos conceitos de natureza aos conceitos práticos. Essa é uma perspectiva da terceira *Crítica* já presente na primeira.

A relação entre razão pura e liberdade começa a definir-se a partir do momento em que Kant afirma que a razão pura não segue a ordem das coisas, mas "produz com inteira espontaneidade uma ordem própria segundo idéias"<sup>55</sup>. Na medida, pois, em que a razão se revela como capaz de produzir ações em sentido prático (isto é, não em vista de sua explicação), a partir deste momento ela revela-nos uma regra e ordem diversa da natureza. Ela é espontaneidade da liberdade, pois não é antecedida de nenhuma condição.

Importante é ver como chegamos a um sistema de razão. A ciência já é um sistema racional: ele transforma um agregado de dados num sistema, a unidade sistemática converte o saber comum em ciência. Mas o que dá unidade a um sistema é uma idéia. Esta é o conceito racional de um todo"<sup>56</sup>, que determina *a priori* a abrangência do múltiplo e a articulação de suas partes. O conceito racional contém o fim e a forma do todo. As ciências são projetadas todas desde o ponto de vista de um interesse universal<sup>57</sup> (visível p. ex. na Ecologia), portanto não segundo a descrição de seu fundador, e *sim segundo uma idéia que se extrai de uma unidade natural das partes*, produzida por ele mas fundada na razão, e em torno de cuja idéia, não tornada clara por ele, ele e seus seguidores andam errantes (*herumirren*). Durante muito tempo eles, de posse de um esquema<sup>58</sup>, reúnem e compõem tecnicamente conhecimentos, até que sua idéia seja completada.

---

<sup>55</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 576.

<sup>56</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 860.

<sup>57</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 862.

<sup>58</sup>A *Crítica da Razão Pura* admitiu uma base obscura do esquema, que vem ao encontro do que estamos examinando: "No tocante aos fenômenos e à sua mera forma, este esquematismo de nosso entendimento é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos algum dia à natureza, de



A Filosofia, portanto, chega bem depois. Cada sistema articula-se de acordo com uma idéia e todos eles se articulam finalisticamente como membros do conhecimento humano. O conhecimento filosófico da idéia de uma ciência, e que a preside, é tardio. Kant chama isso de infortúnio, de um fato grave ( “*Es ist schlimm...!*” ):

É grave que só após termos seguido por muito tempo as indicações de uma idéia oculta em nós, ao coletarmos rapsodicamente [isto é, anarquicamente], como material de construção, muitos conhecimentos relativos a esta mesma idéia, e só após termos por um longo tempo reunido tecnicamente os mesmos, tornou-se pela primeira vez possível a nós vislumbrar a idéia em meio a uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo fins da razão<sup>59</sup>.

A tese de Kant aí presente é que o conhecimento filosófico desenvolve-se, pelo menos no que concerne ao conhecimento, a partir do conhecimento comum, e a razão a partir do entendimento. O que a Filosofia faz em relação à ciência é explicitar a idéia que articula. Inicialmente os sistemas apresentam-se mutilados e formados a partir da simples confluência de conceitos. Mas a razão se desenvolve a partir dos esquemas presentes nas ciências, articulando cada uma delas segundo uma idéia e, por fim, todas numa união finalística como membros do conhecimento humano. A perspectiva finalística - como o acentuará a *Crítica da Faculdade do Juízo* - transborda a perspectiva cognitivista e propicia uma passagem do sistema teórico ao conhecimento prático ou, antes, propicia reconhecer a presença de elementos práticos e estéticos na constituição e articulação do conhecimento teórico. Essa articulação dá-se no âmbito do *Gemüt* (do ânimo), mediante o princípio da faculdade do juízo.

---

modo a poder apresentá-la sem véu” (*Kritik der Reinen Vernunft*, B 180-1. Cf. também B 29, citado aqui sob a nota 54).

<sup>59</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 862-3.

Inicialmente Kant parte, na *Crítica da Razão Pura*, de um desmembramento de *uma raiz comum* do conhecimento em racional e empírico e passa a estudar o sistema do conhecimento racional, que tem seu núcleo na idéia de razão pura<sup>60</sup>. Assim como o conhecimento racional é um conhecimento a partir de princípios, portanto a partir de uma razão própria e não de uma razão alheia, o estudo da Filosofia a partir da História da Filosofia - um sistema de conhecimentos já existentes (seu conceito acadêmico) - não é ainda filosofar. Fazemos filosofia, segundo um conceito cósmico, também dito nas *Preleções sobre a Metafísica* um conceito cosmopolítico<sup>61</sup>, se formos capazes de *articular discursivamente a idéia, isto é os interesses humanos que movem uma determinada ciência, em relação com os interesses gerais que a Filosofia explícita*: Enquanto filosofar, "a Filosofia é a referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana,"<sup>62</sup> desde cuja perspectiva o filósofo é, ao invés de um artista da razão, um legislador da razão humana.

Não há nenhuma arrogância nisso. O filósofo não prescinde da ciência. A Metafísica só foi até hoje um tatear, e a Filosofia apenas vislumbra a idéia geral numa luz mais clara, articulando-a segundo fins da razão numa perspectiva histórica de incrível esforço continuado. Isto é que é grave, na expressão de Kant. Filosofar é:

o exercício, sobre a base de algumas tentativas anteriores, do talento da razão na persecução de seus princípios universais, ressaltando-lhe, porém, sempre o direito de investigar aqueles em suas fontes, confirmar ou rejeitar esses princípios<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, sob B 29: "Há dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós"; e sob B 74: "Nosso conhecimento surge de duas fontes principais do ânimo (...)"

<sup>61</sup>Cf. KANT, I. *Vorlesungen über die Metaphysik*, p. 5.

<sup>62</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 867.

<sup>63</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 866.

Do ponto de vista cósmico, a Filosofia prescreve uma unidade sistemática desde a perspectiva dos fins. Kant distingue entre fins essenciais (que poderíamos considerar os fins de cada ciência, o interesse humano de conhecimento desde o qual ela articula-se sistematicamente) e fim terminal: “Este não é outro que a inteira destinação do homem, e a filosofia sobre a mesma chama-se moral”<sup>64</sup>.

Portanto a filosofia crítica termina na moral, e a chave de seu sistema é a idéia real de liberdade. Com base no conceito cósmico (*Weltbegriff*) de filosofia, como “aquele conceito que concerne ao que interessa necessariamente a qualquer um”<sup>65</sup>, podemos dizer que o que interessa maximamente a qualquer um é a liberdade. Por isso o sistema da razão pura explica-se pela liberdade. Pela mesma razão Kant podia dizer que a legislação da razão humana concerne a dois objetos, natureza e liberdade com suas respectivas leis - ser e dever-ser - que terminam em um só ou pelo menos se reencontram. A Crítica é uma propedêutica a um sistema da razão pura, do qual a Metafísica trata por meio das divisões em uso especulativo e uso prático da razão pura. É fundamental distinguir e isolar conhecimentos segundo suas espécies e fontes, como se distinguem a Química da Matemática e os conhecimentos *a priori* dos conhecimentos *a posteriori*. A articulação dos conhecimentos, ao fim e ao cabo *para fins essenciais da humanidade*, mediante um conceito racional a partir de puros conceitos<sup>66</sup>, mostra que a Filosofia exige a máxima cultura da razão humana e, ao mesmo tempo, que a filosofia teórica completa-se numa perspectiva de razão prática.

\* \* \*

Termino estas considerações, supondo que tenha ficado clara a intenção da argumentação, que vinculou entre si uma compre-

---

<sup>64</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B-868.

<sup>65</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 868, nota.

<sup>66</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*, B 878.

ensão gramatical e filosófica da expressão “razão prática pura”. Se o comum à razão especulativa e à razão prática é serem puros, o que pretendi mostrar na parte teórica desta exposição é que, do mesmo modo como esse elemento comum, por ser o de mais difícil acesso, é apenas no fim vislumbrado pela Filosofia, assim também na expressão *reine praktische Vernunft* / “razão prática pura” o elemento puro, pelo fato de comprovar-se como a determinação mais importante de um conjunto significativo “razão prática”, aparece em primeiro lugar na expressão alemã e em último lugar na expressão portuguesa.

Certamente podemos partir dedutivamente de uma razão pura em geral, como uma razão capaz de fornecer ou princípios e categorias para o seu exercício cognoscitivo, ou princípios para a ação. Mas se a razão é pura enquanto é teórica ou prática, então é da razão teórica e da razão prática que se diz que são puras. “Razão teórica” e “razão prática” formam unidades significativas, cuja determinação última consiste em dizer que são puras. Ao dizermos que a *razão pura* é teórica ou prática, podemos estar pensando a mesma coisa que ficou dita acima. Mas na medida em que este pensamento se expressa numa determinada forma gramatical, ela tem que ser entendida do modo como o *propus*, isto é a razão pura tem que ser pensada articuladamente *a partir de seus membros*, e o puro então é dito de seus membros e de seu todo articulado. Na ordem do conhecimento, pelo menos, nós compreenderemos a razão como pura se formos capazes de atribuir a essas suas partes o seu elemento determinante comum, isto é designá-la como *razão teórica pura* e como *razão prática pura*<sup>67</sup>.

Pelo mesmo motivo que razão teórica e razão prática não se confundem no conceito de razão pura, o discurso prático não pode ser interpretado a partir de uma razão pura no sentido teórico, a qual se exerce segundo princípios do entendimento, voltados para

---

<sup>67</sup>Vale lembrar a propósito a afirmação de Dieter Henrich, na preleção de 13.07.72 sobre a *Crítica da Razão Pura*: “Toda tentativa de compreender a autoconsciência envolve já uma diferenciação”.

uma realidade da experiência, que é diversa da realidade da ação livre. A racionalidade da ação livre significa, negativamente, sua insubordinação ao domínio da particularidade e, positivamente, sua vinculação à universalidade da lei. A partir do momento em que uma decisão é elevada ao nível universal, isto é a partir do momento da universalização da máxima, a razão prática passa a chamar-se “pura”<sup>68</sup>.

A Filosofia pode escolher a sua forma gramatical, mas se molda e se mostra através dela. Assim como em seu exercício comunicativo ela não pode prescindir da Gramática, não pode ser-lhe indiferente pensar ora a razão pura como sujeito e a razão teórica ou prática como predicado; ora, alternativamente, pensar a razão teórica e a razão prática como sujeitos, predicando-lhes o termo “puro”. Cabe à Filosofia justificar sua escolha de uma ou outra dessas formas de expressão<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup>François Marty expressa isto do seguinte modo: “La détermination par la loi peut être celle qui intervient dans l’hypothèse d’un objet déterminé à produire, c’est l’impératif hypothétique”, ou encore l’impératif technique”. Ou bien elle peut être détermination qui n’a d’autre visée que de porter la décision au niveau de l’universel. La raison pratique est alors à dire “pure” (MARTY, F. *La Naissance de la Métaphysique chez Kant*. Une Étude sur la Notion Kantienne d’Analogie. Paris: Beauchesne, 1980, p. 235). No debate que se seguiu à apresentação deste meu texto na Universidade de Caxias do Sul, o Prof. Raúl Marquez chamou atenção sobre este mesmo ponto, da coincidência entre o puro e o universal contra o particularismo egoísta da prática empírica.

<sup>69</sup>Sobre as diferenças de significado entre sentenças, cujos sujeitos e predicados alternam entre si essas funções, cf. STRAWSON, P.F. “Grammar and Philosophy”. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. 91th session 1969-70. Papers read before the Society, p. 2 e sgs. Não pretendo nem tenho competência para desenvolver aqui uma teoria filosófica da Gramática. Strawson desincumbe-se dela no texto referido, a partir de uma análise das relações entre gramática superficial e gramática profunda de Chomsky, na direção de uma gramática filosófica, de cujo esboço a seguinte passagem serve de exemplo: “If we press these researches even a little way, we find that we need quite an elaborate vocabulary, or set of interrelated vocabularies, of theoretical notions. Thus we need, first, what might be called an ontological vocabulary. We need, second, a semantical vocabulary, or vocabulary for naming semantic types of elements and even for describing individual elements (elements being throughout, as already said, rather abstractly conceived. Third, we need a functional vocabulary for naming the kinds of combinations or relation into which elements may enter in sentences and the kinds of rôle which elements or combinations of elements may play in

Os desacordos a respeito das formas de traduzir a expressão *reine praktische Vernunft*, quando não se limitam a equívocos gramaticais, podem ser indícios de dissensos mais profundos ao nível de seus próprios conceitos<sup>70</sup>. A tradução pode ser vista como

---

sentences. Fourth, and finally, we need a vocabulary of formal devices” (p. 16). Antes disso ele apresentou o ponto de vista, mais ousado que o de Kant, de que o domínio da linguagem significa, além da capacidade de produzir sentenças, também o domínio da capacidade de entender indefinidamente o seu significado, criticá-las e distinguir sentenças corretas de sentenças incorretas. A estrutura gramatical determina previamente os limites dessa compreensão: “Grammatical structure, then, as well as the sense of individual words, is determinant of the sense or semantic interpretation of sentences” (p. 3). Assim entendo que também a Filosofia pode exercer-se interlingüísticamente desde uma crítica da tradução. Esta crítica possibilita a expressão correta do pensamento, que não se exerce então no vácuo de uma razão abstrata.

<sup>70</sup>Essa é uma exegese da frase de Kant, que citei no início da III parte: “É comum, sobretudo em assuntos da razão, que pessoas que estão de acordo sobre a linguagem, nos conceitos distem enormemente entre si”. (*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, BA 109.) Adorno, na Introdução à *Controvérsia sobre o Positivismo nas Ciências Sociais*, expressou-se de modo semelhante a essa frase da *Antropologia* de Kant, ainda que desde um ponto de vista teórico diverso: “O que já em Tübingen se observou nos equívocos relativos à palavra “crítica”, deve ser generalizado: Mesmo onde são usados conceitos idênticos, e até onde uma concordância chega a estabelecer-se,

uma tentativa de reverter esse dissenso, ou de ao menos torná-lo perceptível. Pois sem a tentativa de entender-nos ao nível da linguagem, menos chances teremos de um entendimento ao nível da razão.

---

podem os contraentes em verdade ter em mente e aspirar coisas tão diferentes, que o consenso permanece uma fachada diante de antagonismos. Um prosseguimento da controvérsia teria como tarefa tornar visíveis aqueles antagonismos fundamentais ainda não articulados inteiramente”. ADORNO, T. W. *Soziologische Schriften I*. Frankfurt: 1972, p. 352. Cf. também ROHDEN, V. “A Controvérsia Alemã em torno do Positivismo nas Ciências Sociais”. In: *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS II* (2): 1974, pp. 120-131.





# MOTIVAÇÃO E IMPUTAÇÃO MORAL NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA\**

*Delamar Dutra\*\**

**Universidade Federal de Santa Catarina**

Para Kant, ao que parece, nunca foi problema a questão da imputabilidade das ações. Ela o foi para seus comentadores, a começar por Reinhold<sup>1</sup>. No geral, podemos dizer que esses problemas são, quiçá, desdobramentos decorrentes dos pressupostos da própria teoria kantiana. Aqui nos deteremos na análise desse problema na *KrV*<sup>2</sup>.

Dada a total abstração do domínio empírico no âmbito da moralidade, não só no que diz respeito à objetividade da lei, mas também ao domínio da motivação do querer, Kant só consegue pensar na obrigação do imperativo moral como um possível motivo de determinação da ação, remetendo-o para um nível supra-sensível da personalidade, dividindo-a, portanto, em dois estratos<sup>3</sup>. Dificuldade, aliás, reconhecida pelo próprio Kant quando afirma: "como uma razão pura possa ser prática – explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Kant: Filosofia Prática*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em novembro de 97.

\*\*Professor do Departamento de Filosofia do CFH/UFSC.

<sup>1</sup>Reboul sugere que a negação da liberdade de indiferença se dá exatamente como resposta a Reinhold (cfr. REBOUL, O. *Kant et le Problème du Mal*, p. 145). Sobre essa questão ver também: DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*, p. 456.

<sup>2</sup>*Kritik der Reinen Vernunft*.

<sup>3</sup>Cfr. TUGENDHAT, E. *Problemas de la Ética*, p. 56-7. Segundo Tugendhat, a motivação correspondente à lei moral "vai contra o antropologicamente compreensível e faz Kant apelar a uma proposição sintética a priori, que o obrigará por sua vez então à suposição, que o homem só pode ser moral, se ele é ao mesmo tempo compreendido como membro de um mundo supra-sensível" (TUGENDHAT, *Lições sobre Ética*, p. 168).

todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos"<sup>4</sup>.

A esse propósito, a interpretação da problemática da liberdade na *Crítica da Razão Pura* é interessante. Como Guérout<sup>5</sup> já chamou a atenção, existe uma incompatibilidade entre as formulações do Cânon e da Dialética. O problema está que na Dialética, em B 561, Kant afirma que o conceito de liberdade prática é baseado no conceito de liberdade transcendental e, em B 562, que a negação da liberdade transcendental implicaria a negação da prática, ao passo que o *Cânon* dissocia essas duas concepções. De fato, em B 830, Kant diz que a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência e, em B 831, ele afirma que os atos de liberdade poderiam ser ainda natureza.

Uma das interpretações possíveis a essa problemática é aquela fornecida por Guérout, segundo a qual a explicação residiria no fato de o Cânon ter sido escrito antes da Dialética<sup>6</sup> e não ser, por isso mesmo, ainda totalmente crítico. Por outro lado, a solução proposta por Allison é a de que os dois textos são compatíveis. Isso porque a liberdade transcendental tem só uma função reguladora para dar conta do problema da imputação da ação<sup>7</sup>, o que fica evidente na formulação *como se* de B 583. Segundo Allison, esse *como se* captura o aspecto meramente regulativo e problemático, antes que ficcional, da liberdade transcendental<sup>8</sup>. A conexão que Kant afirma existir está entre o *conceito* de liberdade prática e a idéia da liberdade transcendental, mas não é uma conexão entre a realidade

---

<sup>4</sup>KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 125.

<sup>5</sup>Cfr. GUÉROULT, M. "Canon de Raison Pure et Critique de la Raison Pratique", p. 331-57.

<sup>6</sup>Com o que concorda também Ameriks (Cfr. AMERIKS, K. "Kant's Deduction of Freedom and Morality", p. 57).

<sup>7</sup>Cfr. ALLISON, H.E. "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", p. 287-8.

<sup>8</sup>Cfr. ALLISON, H.E, *op. cit.*, p. 287.

de ambas. Nesse sentido, a *Crítica da Razão Pura* combinaria um agnosticismo crítico, concernente à realidade da liberdade, comum ao Cânon e à Dialética, com a afirmação da função regulativa da idéia de liberdade na Dialética<sup>9</sup>. Essa função regulativa visa a, conceitualmente, dar conta da idéia de imputabilidade. De fato, as três citações da *Crítica* sobre o problema da imputação aparecem exatamente na Dialética e, duas delas, exatamente no contexto da citação que embasa a tese de Allison<sup>10</sup>. Certamente, o problema da imputação diz respeito à causalidade, mas trata-se de uma ação como causa que "poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem"<sup>11</sup>. Mas, essa idéia é um *como se*, onde nós asserimos que "estas condições naturais não concernem à determinação do próprio arbítrio, mas sim, unicamente, ao efeito e à conseqüência do mesmo fenômeno"<sup>12</sup>. Seu argumento pode, então, ser assim resumido: 1) não é contraditório pensar a liberdade; 2) não é possível demonstrá-la, só defendê-la; 3) a liberdade é conceitualmente necessária, a saber, um pressuposto para dar conta da noção de imputação; 4) nós não sabemos se, ontologicamente, ela existe.

Essa posição coloca Allison frente à necessidade de: 1) afirmar que a liberdade prática é suficiente para dar conta da tese da incorporação<sup>13</sup>; 2) a ter que conceber uma explicação para a teoria da ação moral na *Crítica da Razão Pura*, sem a liberdade transcendental. Com relação ao primeiro ponto, tal tese (da liberdade práti-

---

<sup>9</sup>Cfr. ALLISON, H.E. *op. cit.*, p. 279-80.

<sup>10</sup>Cfr. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 476, 579, 583.

<sup>11</sup>KANT, I, *op. cit.*, B 583.

<sup>12</sup>KANT, I, *op. cit.*, B 576.

<sup>13</sup>Allison refere-se, aqui, à tese da *Religião nos Limites da Pura Razão*, ou seja, segundo ele, "the view that inclinations or desires do not of themselves constitute an incentive or sufficient reason to act but do so only far as they are 'taken' up or 'incorporated' into a maxim. At the same time, however, I also distinguished between practical and transcendental freedom and claimed that the Incorporation Thesis required only the former" (ALLISON, H.E. "Kant on Freedom: a Reply to my Critics", p. 443).

ca) foi introduzida por Kant, segundo Allison, não para dar conta da ação moral em particular, mas da ação racional em geral. Nesse caso, a noção de liberdade transcendental é uma idéia pensada com a função regulativa de dar conta da imputabilidade, mas não para explicar a ação racional em geral, para a qual é somente necessária a liberdade prática. A idéia da liberdade prática seria exigida pela noção de ação para um ser racional em geral. Cabe perguntar, então: se tal idéia (da liberdade transcendental) não é exigida para dar conta da ação racional em geral, como encaminhar uma resposta à afirmação de Hume, de que a ação é racional, embora não livre (já que, para ele, a liberdade é uma ilusão)? Para tal, Allison tem que conceber uma noção de liberdade como que colocada entre a prática e a transcendental, ou melhor, uma liberdade prática caracterizada pela independência causal, mas sem a autonomia, a qual ele interpreta como independência motivacional<sup>14</sup>. A tese de Allison é que a liberdade transcendental, na primeira *Crítica*, é apenas exigida como liberdade lógica, espontaneidade exigida pela própria atividade da razão<sup>15</sup>, bem como pressuposto da imputação, mas ela não é concebida para dar conta da teoria moral e nem para explicar a teoria da ação em geral.

Com relação ao segundo ponto, Allison tem que conceber que o conceito de liberdade da primeira *Crítica* é insuficiente para dar conta da ação moral, pois essa exige o conceito positivo de liberdade. De fato, segundo Allison, os postulados jogam um papel fundamental na primeira *Crítica*, o que, diga-se de passagem, é bem diferente do papel da segunda *Crítica*. Segundo ele, o conceito de autonomia só surge em 1785, embora o imperativo já tivesse sido formulado muito tempo antes. De tal forma que a lei moral não era incompatível com uma liberdade de tipo humeana, desde

---

<sup>14</sup>Cfr. ALLISON, H.E. *op. cit.*, p. 445.

<sup>15</sup>Allison tenta um argumento com a finalidade de justificar uma tal espontaneidade, a partir da explicação de como a razão pode reconhecer um argumento como sendo seu (ALLISON, H.E. "Kant's Refutation of Materialism", p. 200-1).

que o poder de fazer a ação moral fosse garantido pela divindade. De fato, o conceito de *Verbindende Kraft*, parece evocar a problemática cristã da graça.

Sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas idéias da moralidade são, certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e ações, pois não preenchem integralmente o fim que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura<sup>16</sup>.

Segundo Allison, na segunda *Crítica*, os postulados de Deus e da imortalidade advêm para dar cumprimento a um fim deduzido a partir da lei moral que é válida por si mesma e já presumia a autonomia. Ao passo que, na primeira *Crítica*, Kant disputava do conceito de lei moral, mas não do de autonomia, por isso a divindade era necessária para dar conta da motivação moral<sup>17</sup>. É dessa forma que Allison interpreta a formulação do final da Primeira seção do Canon, segundo a qual o conceito de liberdade não diz respeito ao problema prático, mas ao especulativo, ao passo que as idéias de Deus e imortalidade diriam respeito ao problema prático.

Considerando que: a) a *Crítica da Razão Pura* foi revisada por Kant depois da formulação do conceito de autonomia (1785) e que ele não fez modificações substanciais com relação a essa matéria; b) Kant chega a conceber uma liberdade absoluta, na *KrV*, mas limitada pela razão<sup>18</sup>; c) o imperativo já estava formulado na primeira *Crítica* ou, ao menos, o conceito de uma lei moral necessariamente obrigante, podemos dizer que o postulado da liberdade foi concebido não só como um simples ideal regulador para as ações

---

<sup>16</sup>KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 841, cfr., também, B 661-2, B 617.

<sup>17</sup>Cfr. ALLISON, H.E. "The Concept of Freedom in Kant's "Semi-Critical" Ethics", p. 101-2. Cfr. CARNOIS, Bernard. *La Cohérence de la Doctrine Kantienne de la Liberté*, p. 55.

<sup>18</sup>Cfr. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 597.

racionais em geral no sentido do problema da imputação, mas para a ação moral. Isso, ademais, é coerente com a própria interpretação que Allison faz do argumento da *Fundamentação* III que busca amparo na primeira *Crítica* para estabelecer o ponto de vista da liberdade, exatamente como um argumento capaz de provar, precisamente, a noção da liberdade da qual pode advir a moralidade pela tese da transmutabilidade. Que essa idéia tenha um caráter problemático, isso deve-se ao próprio idealismo transcendental e encontra sua confirmação na segunda *Crítica*, onde Kant afirma ter resolvido um problema também da razão pura, ficando, assim, solidamente estabelecida a liberdade transcendental<sup>19</sup>.

Kant só trará um esclarecimento definitivo desse problema na sua obra tardia, a partir da distinção Wille/Willkür. Esse distinção permite conciliar a legislação pura da razão com uma vontade humana em si mesma ainda indeterminada.

---

<sup>19</sup>Cfr. KANT, I, *op. cit.*, A 4-5.

## Bibliografia

- ALLISON, H.E. “Kant on Freedom: a Reply to my Critics”. In: *Inquiry*, v. 36 (4). Oslo: 1993.
- \_\_\_\_\_. “Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason”. In: *Kant-Studien*, v. 73 (3). Berlin/New York: 1982.
- \_\_\_\_\_. “The Concept of Freedom in Kant’s ‘Semi-Critical’ Ethics”. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, (1). Berlin/New York: 1986.
- \_\_\_\_\_. “Kant’s Refutation of Realism”. In: *Dialectica*, v. 30, (2/3). Berna: 1976.
- AMERIKS, K. “Kant’s Deduction of Freedom and Morality”. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 19 (1), San Diego: 1981.
- CARNOIS, B. *La Cohérence de la Doctrine Kantienne de la Liberté*. Paris: Seuil, 1973.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: Félix Alcan, 1905.
- GUÉROULT, M. “Canon de Raison Pure et Critique de la Raison Pratique”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, v. 8 (30). Bruxelles: 1954.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. (trad. de Artur Morão: Kritik der Praktischen Vernunft). Lisboa: Ed. 70, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. (trad. de Valério Rohden: Kritik der Reinen Vernunft). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (trad. de Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Ed. 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 3. ed., Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1906.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

REBOUL, O. *Kant et le Problème du Mal*. Montreal: PUM, 1971.

TUGENDHAT, E. *Problemas de la Ética* (trad. J. Vigil: Probleme der Ethik). Barcelona: Crítica, 1988.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Lições sobre Ética*. (trad. Grupo de doutorandos da UFRGS sob a resp. de E. Stein: Vorlesungen über Ethik). Petrópolis: Vozes, 1996.



# ANÁLISE DOS QUATRO EXEMPLOS DE APLICAÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES* \*

Aguinaldo Pavão\*\*

Universidade Estadual de Londrina

Pretendo, neste texto, analisar a parte da seção II da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em que, para melhor compreensão da aplicabilidade da fórmula da “lei universal da natureza”, Kant expõe quatro exemplos de ações suscetíveis de avaliação moral a partir do imperativo categórico. Estes exemplos são: i) o exemplo do suicídio, ii) da falsa promessa, iii) do desleixo dos dons naturais (ou não cultivo dos talentos) e iv) da indiferença com a miséria e a desgraça alheia. Para esclarecer o argumento de Kant, especialmente em relação ao terceiro e quarto exemplo, discuto ainda o sentido do imperativo categórico. Como conclusão, questiono, a partir da polêmica entre Kant e Benjamin Constant sobre a mentira, a tese da incondicionalidade do dever moral.

\* \* \*

Segundo Kant, uma ação tem valor moral apenas quando é resultado de uma determinação da vontade pela lei moral objetivamente e pelo puro respeito por esta lei subjetivamente<sup>1</sup>.

O critério supremo de determinação do valor moral das máximas (segundo as quais nós agimos) é dado pelo *imperativo*

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Kant: Filosofia Prática*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em novembro de 97.

\*\*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e mestrando em Filosofia na UFRGS.

<sup>1</sup>Cf. I. KANT. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 14. Sigo a tradução de Paulo Quintela: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores), seção II, p. 114-115. Doravante apenas *FMC*, seguida da seção respectiva, página da tradução referida, bem como paginação das edições A e B do original alemão.

*categórico*, princípio de qualquer imperativo de dever, cujo enunciado é: “Age apenas segundo uma máxima tal que tu possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”(FMC, II, 129 / BA 52).

O imperativo categórico é, conforme diz Kant, “só um único”(ib.). Todavia, o imperativo universal do dever pode também ser expresso de três formas. Assim temos as famosas três fórmulas do imperativo categórico, quais sejam:

1a) “Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (FMC, II, 130 / BA 52).

2a) “Age de tal maneira que tu uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio” (FMC, II, 135 / BA 66-67).

3a) Age segundo a idéia da “vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (FMC, II, 137 / 71).

O objetivo de Kant com a apresentação das três fórmulas é aproximar a formulação geral do imperativo categórico da “intuição (*Anschauung*) (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento”(FMC, II, 141 / BA 80). Trata-se, ainda, de facilitar a aplicação do imperativo categórico<sup>2</sup>.

Assim sendo, temos (cf. FMC, II, 141 / BA 80), na primeira fórmula, a presença de um elemento *formal* das máximas dado pela universalidade das leis da natureza. Na segunda fórmula a máxima tem uma *matéria*, isto é, um fim, mas um fim em si mesmo que serve de condição restritiva a qualquer fim relativo. Na terceira fórmula as máximas encontram uma *determinação completa*, uma

---

<sup>2</sup>Cf. DELBOS, V. “Introduction”. In: KANT, I. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, p. 45.

vez que elas devem concordar com a idéia da vontade de todo ser racional autolegisador (reino dos fins).

## 1. A fórmula da lei universal da natureza

Das três fórmulas, a primeira é a que recebe os comentários mais detalhados sobre os quatro exemplos de aplicação do imperativo categórico<sup>3</sup>. A primeira fórmula, ao determinar que uma máxima só tem valor moral na medida em que podemos querer torná-la uma lei universal da natureza, reivindica que as máximas devem ser suscetíveis de comporem, como leis, uma ordem natural. Ou seja, trata-se de verificar se uma dada máxima, que se pretende válida universalmente, pode ser admitida sem contradição numa legalidade natural imaginada a partir de um “*thought-experiment*”<sup>4</sup>. Nesse ponto, convém que se faça algumas precisões.

A fórmula da *lei universal da natureza* não implica a absorção da lei moral à legalidade física - pois se trata do que deve ser e não do que é. Ao contrário, ela visa, como afirma Marco Zingano, “poder pensar a lei moral em analogia com a lei da natureza. O ponto em comum, que sustenta a analogia, é que ambas, enquanto leis são universais”<sup>5</sup>.

Vale lembrar, ainda, a relação desse procedimento na *Fundamentação* com o feito na *Crítica da Razão Prática*. No capítulo 2 do livro I da *Segunda Crítica*, na parte intitulada “*Da Típica da pura faculdade de julgar prática*”, Kant defende o uso da lei de

---

<sup>3</sup>H. J. PATON chama a primeira fórmula de “Ia” (“The formula of the law of nature”) contrastando-a com “formula of universal law” - o enunciado padrão do imperativo categórico - chamada por ele de “formula I”(cf. *The Categorical Imperative*, p. 129.). Seguindo Paton, Gary Doore afirma: “Formula I is completely abstract, while formula Ia is what Kant calls the ‘typified’ version of I, which is to say that it is a more concrete expression of the purely abstract, formal paradigm of morally correct behaviour expressed in formula I. As such it is suitable to be applied as a practical test of moral permissibility to empirically determinate maxims, as formula I as not” (cf. “Contradiction in the Will”, p. 139).

<sup>4</sup>DOORE, G, *op. cit.*, p. 139.

<sup>5</sup>ZINGANO, M.A. *Razão e História em Kant*, p. 47.

natureza como um “tipo” da lei moral, amparando-se na forma comum que ambas leis compartilham, a saber, “a forma da conformidade à lei em geral” (*die Form der Gesetzmässigkeit überhaupt*)<sup>6</sup>. Uma vez que a lei natural serve inclusive ao entendimento mais vulgar, aos juízos ordinários e aos juízos de experiência (Cf. *CRPr*, A 123), torna-se mais fácil a aplicação da lei da liberdade em *in concreto* através da simbolização de ações morais dada pela forma da universalidade que governa os eventos do mundo sensível. Assim sendo, a regra do julgamento moral é:

Interroga-te a ti mesmo se a ação que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade (*Ib.*, A 122).

Antes de passarmos aos quatro exemplos, convém destacar a distinção que Kant deles faz. Os exemplos são enumerados segundo a divisão em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros e em deveres perfeitos e imperfeitos. Um dever perfeito não admite, conforme Kant, “exceção alguma em favor da inclinação” (*FMC*, II, 130). Com isso temos a sugestão de que os deveres imperfeitos podem permitir alguma exceção em favor da inclinação<sup>7</sup>. Pois bem, para Kant, os quatro exemplos, (i) suicídio,

---

<sup>6</sup>KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 124. A tradução para o português usada é a de Artur Morão (Lisboa, Ed. 70, 1986). Doravante *CRPr*.

<sup>7</sup>Mas, se assim fosse, como poder pensar ainda em deveres expressos de forma categórica como requer o imperativo categórico? Tal distinção de deveres é confusa em Kant. Para Paton, “Kant attaches great importance to the distinction between perfect and imperfect duties, but he seems nowhere to define the distinction clearly” (*Op. cit.*, p. 147). Na *Tugendlehre*, Kant sustenta que todos os deveres éticos comportariam uma “obrigação ampla”, sendo eles deveres imperfeitos (cf. *La Metafísica de las Costumbres*, Ak 390), diferentemente dos deveres jurídicos, que são de “obrigação estrita” (Id., Ak 390). A razão disso seria que os deveres éticos abrem uma margem, não propriamente para exceções, mas para a decisão do agente ao qual caberá indicar, pelo seu arbítrio, o como e o quanto da ação com vistas ao cumprimento do seu dever (cf. Id., Ak 390). Mas, se todos os deveres éticos são imperfeitos, como compreender a existência, nos deveres de Kant, de deveres perfeitos? A questão também está em que “todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética” (Id., Ak 219).

(ii) falsa promessa, (iii) desleixo dos dons naturais e (iv) indiferença com a desgraça e a miséria alheia, correspondem respectivamente aos deveres: (i) conservar a vida, (ii) prometer verazmente, (iii) desenvolver os talentos e (iv) ser benevolente. Os deveres (i) e (ii) seriam deveres perfeitos; (iii) e (iv) deveres imperfeitos. Os deveres (i) e (iii) são deveres para conosco mesmos; (ii) e (iv) deveres para com os outros.

### **1.1. O suicídio**

Para Kant, o suicídio é moralmente reprovável porque assenta-se em um princípio, o do amor de si mesmo (*Selbstliebe*), que visa, não a destruição da vida, mas, ao contrário, a conservação da vida. A pretensão da máxima do suicídio de compor uma ordem natural se vê destruída por não se firmar com coerência sob o princípio do amor de si. A máxima do suicídio afirma que, uma vez admitido o princípio do amor de si mesmo,

se a vida, prolongando-se, me ameça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. Mas pergunta-se agora se este princípio do amor de si mesmo se pode tornar em lei universal da natureza. Vê-se então em breve que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza (*FMC*, II, 130 / BA 53-54).

Assim, o suicídio, derivando da tendência à vida (amor de si mesmo), contraditoriamente em relação ao seu princípio, suprime radicalmente esta tendência.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant argumenta que através da máxima do suicídio, em que se põe arbitrariamente fim à sua vida, uma ordem natural durável seria impossível:

(...) a máxima que eu adoto em consideração da livre disposição da minha vida, torna-se imediatamente determinada, ao interrogar-me como ela deveria ser para que uma natureza, segundo uma lei sua, subsistisse. Evidentemente,

numa tal natureza, ninguém poderia arbitrariamente pôr fim à sua vida, pois semelhante disposição não constituiria uma ordem natural permanente (CRPr, A 75).

Deve-se assinalar que o argumento da *Fundamentação* é diferente do apresentado na *Crítica da Razão Prática* em relação à aplicação da fórmula da *lei universal da natureza*. De fato, na *Segunda Crítica* a questão se concentra na impossibilidade de uma ordem natural permanente. Mas isso é um tanto curioso. Se a razão para reprovarmos moralmente uma máxima fosse a sua incapacidade de constituir uma ordem natural permanente, então seria igualmente condenável o celibato com abstinência sexual. Sim, pois, uma vez universalizada a sua máxima, a existência física da humanidade estaria comprometida. Dessa forma, o celibato não pode consistir uma ordem natural, estabelecida pelas leis de uma vontade livre, permanente, já que sua consequência, como lei, seria a anulação progressiva de toda vontade livre.

Por outro lado, na *Fundamentação* o argumento contra o suicídio não deixa de ser também estranho. Quando Kant diz: "... uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza" (FMC, II, 130 / BA 54), ele parece querer dizer que, sendo a lei da natureza uma lei causal sem exceção, segundo a qual a mesma causa produz sempre os mesmos efeitos, a máxima que se candidata a lei da natureza não pode amparar-se sobre uma causa (o princípio do amor de si mesmo) que produz efeitos diferentes (ora produz a conservação da vida, ora produz a sua destruição). Portanto, em sua própria concepção, a máxima do suicídio é autocontraditória, pois ela implode o sentido de uma lei da natureza.

Todavia, como mostra Paton, o caso não deve ser este, já que, se o fosse, teríamos de dizer que há um rompimento da lei da natureza se considerarmos que o alimento, conquanto em geral cause (produza) a vida, pode, em certos casos de doença, causar a

morte<sup>8</sup>. Segundo Paton, a questão não estaria, assim, na compreensão da lei da natureza como lei causal; aquela deve ser compreendida como lei teleológica onde as máximas teriam suas candidaturas avaliadas segundo a harmonia completa dos propósitos do querer humano.

Victor Delbos<sup>9</sup> parece não ter percebido a importância, para a correta leitura da fórmula da *lei universal da natureza*, da compreensão desta como lei teleológica e não como lei causal. Isso se faz notar na tentativa empreendida por Delbos de refutar o argumento de Hegler, autor do texto “Die Psychologie in Kants Ethik”. Hegler toma a *lei universal da natureza* como lei causal e, assim, contesta a conclusão de Kant quanto ao suicídio. Para ele, a contradição lógica assinalada por Kant pode ser evitada uma vez que consideremos o amor de si como uma determinação que não “à conserver la vie pure e simplement, mais à obtenir de la vie le plus de jouissance possible: d’où logiquement, la possibilité de se décider au suicide dès que la vie ne contient pas, au lieu de promesses de bonheur, que des menaces de peines”<sup>10</sup>. Em contraposição diz Delbos:

Kant n’a pas dit que l’amour de soi ait la charge de la conservation de la vie; il a dit qu’en acceptant l’amour de soi comme maxime, et comme maxime qui dans tel cas pouvait porter au suicide, on faisait un usage arbitraire du sentiment qui nous pousse au développement de la vie, si bien qu’un telle maxime ne saurait jamais, sans contradiction, être érigée en loi de cet ordre régulier et durable qu’on appelle une nature<sup>11</sup>.

Ora, se fosse assim, a questão não estaria, como quer Kant, no princípio do amor de si (que só poderia ser coerentemente universalizado como lei da natureza se permanecesse sendo um prin-

---

<sup>8</sup>PATON, H.J, *op. cit.*, p. 148-149 e 154-155.

<sup>9</sup>Cf. DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*.

<sup>10</sup>Cf. HEGLER. “Die Psychologie in Kants Ethik”, apud DELBOS, V, *op. cit.*, p. 292, nota 2.

<sup>11</sup>DELBOS, V. *op. cit.*, p. 292, nota 2.

cípio de conservação da vida). Para Delbos, a questão estaria na arbitrariedade do uso que fazemos desse princípio. Porém, a alternativa de Delbos parece não ser a mesma de Kant na *Fundamentação*. A alternativa de Delbos julga antecipadamente a máxima ao falar em “usage arbitraire”<sup>12</sup>. Mas, se é possível tomar o princípio do amor de si como princípio que não visa “conserver la vie pure e simplement”, então não estaria determinado, com a máxima do suicídio, a extinção da natureza como uma ordem natural e durável. E a razão para isso é simples. A máxima do suicídio tem sua viabilidade consentida pelo princípio do amor de si, pois este visa o maior prazer possível. Assim, esse princípio serve coerentemente para uma máxima que pretende encurtar a vida cujo custo (ameaças de desgraças) e maior que o benefício (promessas de alegrias). Alguém poderia dizer, objetando contra a última frase, que o argumento é utilitarista e, portanto, inválido. Ora, o que é de fato inválido, aqui, é prejudicar e esquecer o modo como Kant quer reprovar a máxima do suicídio.

Contrastando a tentativa de refutação de Delbos do argumento que lê a primeira fórmula no sentido de lei causal com a posição de Paton, percebe-se que este último oferece um argumento aparentemente mais forte. Com efeito, Paton mostra a necessidade de se ir além do próprio texto kantiano, uma vez que Kant não argumenta claramente em que sentido a máxima do suicídio deve ser rejeitada.

Poder-se-ia, ainda, ensaiar a seguinte crítica a Kant. Admitamos que a escolha do celibato com abstinência sexual seja a escolha de um ato absolutamente pessoal, então por que não conceder também ao suicídio um lugar na esfera das opções estritamente privadas do indivíduo? Ora, o suicida, ao querer demitir-se da vida, não precisa também querer que a máxima de sua ação seja testada

---

<sup>12</sup>O problema é que Delbos considera procedimentos argumentativos solidários os da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática* (cf. *Ib.*).



moralmente pelo imperativo categórico<sup>13</sup>. Todavia, isso não significa dizer que o suicídio seja um ato de uma arbitrariedade não racional<sup>14</sup>. Ao contrário, o suicídio pode ser a expressão do autodomínio e do cálculo razoável dos nossos interesses<sup>15</sup>.

Cabe notar, ademais, que a máxima do suicídio pode reivindicar dignidade moral. É possível acontecer a seguinte situação: “Un hombre que sentía ya hidrofobia, como efecto de la mordedura de un perro rabioso, después de tener claro que nunca tuvo noticia de que alguien se hubiera curado de ella, se suicidó, como decía un escrito dejado al morir, para no hacer tambien desdichados a otros hombres con su rabia (cuyo ataque ya sentía)”<sup>16</sup>. O interessante, aqui, não está apenas na descrição de um possível caso em que o suicídio se colocaria como uma opção digna de ser moralmente aprovada, ele se encontra também no fato de ser a passagem de um texto kantiano. Kant faz referência a esse caso dentro das questões casuísticas” (*kasuistische Fragen*), ou seja, dentro de uma região em que problemas morais, como o do suicídio, diante de determinadas circunstâncias, não são passíveis de uma resolução por uma alternativa apenas, mas se impõem à decisão do agente que deverá se orientar, neste caso, mas pela sua *Urteilkraft*<sup>17</sup> do que pela razão pura prática.

## 1.2. A falsa promessa

O exemplo da falsa promessa parece ser de mais fácil compreensão. Uma máxima que determina uma promessa mentirosa, se

---

<sup>13</sup>Para Paton, quando Kant diz não à máxima do suicídio, “it may be conjectured that he gives the answer because he already assumes suicide to be wrong” (*Op. cit.*, p. 154).

<sup>14</sup>A esse respeito veja em HUME, D. “Of suicide”. In: *Essays: Moral, Political and Literary*, p. 578-589. Neste artigo, Hume defende o ponto de vista de que o suicídio pode receber louvor moral. O suicídio, deliberadamente escolhido, não implica em “transgression of our duty, either to God, our neighbour, or ourselves” (p. 588).

<sup>15</sup>Cf. *Ib.*.

<sup>16</sup>KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*, Doctrina de la Virtud, Ak 423-424.

<sup>17</sup>Veja KANT, I. *FMC*, prefácio, p. 105 / BA IX e *La Metafísica de las Costumbres*, Doctrina de la Virtud, Ak 411.

universalizada, já não conseguiria mais produzir os efeitos desejados. Se tenho como lei universal da natureza que todos podem prometer falsamente quando se encontram em dificuldade, neste caso, quando qualquer promessa for feita, se poderá considerá-la falsa. Portanto, não será digna de crédito. Uma vez destruída a confiança recíproca entre as pessoas, eu não poderei mais prometer qualquer coisa, pois as promessas ficariam carentes de significado em tal ordem natural. E isso devido a simples razão de não ter sentido prometer o que não cumprirei a quem também sabe que não cumprirei.

Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. (...) Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessariamente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à idéia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos (*FMC*, II, 130-131 / BA 54-55).

Neste exemplo, portanto, Kant quer mostrar a impossibilidade de uma lei universal da natureza da falsa promessa. Assim sendo, o ponto está na contradição intrínseca da máxima; e é justamente por esta razão que a mesma deve ser reprovada moralmente.

Agora, quando Kant, no final deste exemplo, afirma que, caso universalizada a máxima da falsa promessa, “ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos”, ele desloca a argumentação de reprovação moral da máxima *da* contradição interna *para* a contradição que poderíamos chamar extrínseca. Ou seja, não se trata mais, a rigor, de um argumento *moral* (no sentido kantiano),

mas *prudencial*. Se tomássemos esta afirmação de Kant como base para censurarmos moralmente a máxima em questão, nós teríamos uma justificação que corresponderia aos interesses particulares da pessoa com intenção de fazer uma falsa promessa. Esta pessoa renunciaria ao ato não em virtude da contradição interna de sua máxima (só neste caso a renúncia teria valor moral), mas sim em função das conseqüências nocivas que recairiam sobre si se a máxima fosse universalizada. Trata-se, em suma, do deslocamento dos móveis (princípios subjetivos do desejar - *FMC*, II, 134 / BA 63). No primeiro argumento o móvel é moral; no segundo não, pois aí eu agiria conforme ao dever por intenção egoísta, mas não conforme ao dever por dever (*aus Pflicht*). Parece, portanto, que Kant se engana na última frase do exemplo da falsa promessa (sobre esse ponto voltarei quando tratar do quarto exemplo).

### 1.3. O desleixo dos dons naturais<sup>18</sup>

Uma ... pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dela um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cômodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as felizes disposições”(*FMC*, II, 131 / BA 55). Esta pessoa, perguntando a si mesma se a máxima do desleixo dos dons naturais concorda com o dever, percebe que “na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do Sul) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra - no gozo” (*Ib.*). Todavia, essa mesma pessoa, cuja máxima do desleixo dos dons naturais pode ser, sem contradição intrínseca, tornada uma lei universal da natureza, não pode, segundo Kant, “*querer* que isso se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural.

---

<sup>18</sup>Vale registrar, com Allison, que tanto o terceiro como o quarto exemplos não recebem de Kant a determinação precisa de suas respectivas máximas. “It is worth noting that in other two examples (AP: terceiro e quarto) intended to illustrate the function of the categorical imperative in evaluating maxims, Kant fails to specify any principle that could reasonably construed as a maxim”(*Op. cit.*, p. 262, n. 19).

Pois, como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe serve para toda a sorte de fins possíveis (*Ib.*).

Neste terceiro exemplo ocorre uma mudança crucial em relação aos dois primeiros quanto à viabilidade da máxima tornar-se lei universal da natureza. A máxima do desleixo dos dons naturais, quando transformada em lei universal da natureza segue concordando consigo mesma. Portanto, não há contradição intrínseca da máxima. É possível uma ordem natural de pessoas que empreguem a sua vida apenas no gozo. O que Kant quer mostrar, e nisso há uma novidade relevante em relação aos outros exemplos, é que um *querer racional* se contradiria necessariamente se tomasse como máxima o desleixo dos dons naturais. Por conseguinte, o critério já não é mais a universalidade da máxima, mas sim a sua racionalidade. É devido a sua não racionalidade que a máxima deve ser moralmente reprovada.

Uma vez que Kant afirma que *um ser racional* quer “necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam”, temos então de rejeitar a máxima do desleixo dos dons naturais pela simples razão da mesma não ser compatível com uma ordem natural racionalmente querida. O critério de universalidade das leis naturais já não é suficiente por si mesmo como critério de avaliação da moralidade das máximas<sup>19</sup>.

#### 1.4. A indiferença com a desgraça alheia

Uma pessoa indiferente com a desgraça alheia adota uma máxima que não inviabiliza a subsistência do gênero humano.

Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é contudo possível

---

<sup>19</sup>Isso colide com uma certa compreensão comum, claramente superficial, segundo a qual uma máxima universalizada é uma máxima moral. Retomarei esse ponto na segunda parte do texto.

*querer* que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa pôr-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito descobrir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros e em que ela graças a tal lei natural nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja (FMC, II, 131 / BA 56-57).

Este exemplo é solidário com o exemplo anterior ao tomar como critério fundamental o querer de um ser racional e não simplesmente a universalidade formal da máxima. Neste, e também no terceiro fundamental o querer de um ser racional e não simplesmente a universalidade formal da máxima. Neste, e também no terceiro exemplo, trata-se pelas próprias palavras de Kant, de uma *contradição da vontade consigo mesma*. Podemos certamente conceber uma ordem natural subsistindo sob uma lei da indiferença com a desgraça alheia, sem podermos, contudo, querê-la, como seres racionais, válida universalmente.

Tanto no terceiro como no quarto exemplo poderíamos dizer o seguinte: Ao desejar (*Begehren*) pode convir a universalização possível das máximas do desleixo dos dons naturais e da indiferença em relação à desgraça alheia. Porém, ao querer (*Wollen*), mesmo sendo universalizáveis sem contradição, as referidas máximas não lhe convém, pois para uma vontade racional a ordem natural visada deve ter como lei relações de reciprocidade positivas. Isto significa dizer que uma vontade racional não pode querer uma ordem natural onde os seres humanos fiquem, pelo egoísmo, isolados uns dos outros, se tratando como estranhos.

Cabe assinalar, ainda, que neste exemplo, Kant parece incorrer na mesma dificuldade que se encontra no final do segundo exemplo, qual seja, a dificuldade sobre o *móvel* da ação. Kant argumenta que se poderia descobrir muitos casos em que a pessoa que deseja a universalização da máxima da indiferença “precise do amor e da compaixão dos outros e em que ela graças a tal lei natural nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a es-

perança de auxílio que para si deseja” (*FMC*, II, 131). Ora, uma ação cujo móvel seja o medo das conseqüências não pode ser moralmente aprovada. De fato, isto não estaria de acordo com a idéia de uma vontade racional como Kant propõe, uma vez que esta vontade deve agir por respeito à lei e não devido a um interesse particular (patológico).

A partir das considerações finais de Kant no segundo e quarto exemplo, poder-se-ia dirigir-se com simpatia à argumentação de Schopenhauer na *Crítica da Filosofia Kantiana*, segundo a qual o desejo de bem-estar é a fonte do princípio ético em Kant. Diz Schopenhauer:

É claro que devo, para descobrir a regra de meu proceder, não só levar em consideração a mim mesmo, mas também ao conjunto de todos os indivíduos. Então o meu fim se torna o bem-estar de todos sem distinção, ao invés de meu próprio bem-estar. Mas permanece, sempre, ainda bem-estar<sup>20</sup>.

Todavia, a interpretação de Schopenhauer parece ser forçada. Quando Kant afirma “temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual julgamos moralmente em geral” (*FMC*, II, 131), o *poder querer* tem sentido contrário às inclinações e interesses fundados em nossa natureza sensível desejante, na qual se funda o princípio do bem-estar e do amor de si mesmo.

## 2. Como ler o imperativo categórico?

---

<sup>20</sup>SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 174. Veja ainda em Schopenhauer: Sobre o fundamento da moral, p. 64-66. Convém lembrar, a respeito desse ponto, do argumento de MILL, J.S. em *L'Utilitarisme*. Segundo Stuart Mill, a tentativa de Kant de deduzir do imperativo categórico dos deveres morais “échoue d’une façon presque grotesque, lorsque’il veut montrer qu’il n’y a aucune impossibilité logique (por ne pas dire physique) à l’adoption de la plus imorale des règles de conduite par des êtres rationnels. Tout ce qu’il montre, c’est que les *conséquences* de cette adoption universelle, seraient telles que personne n’en voudrait essayer” (p. 7).

A partir do terceiro e quarto exemplo podemos dizer que uma máxima não passível de universalização não é moral, mas nem toda máxima passível de universalização é moral. Ralph C. S. Walker, em seu artigo “Kant tem uma filosofia moral?”, atento a esse ponto, afirma, criticando Kant, que:

(...) a idéia de universalização tem apenas um papel menor e inessencial a desempenhar; ela é de fato um subterfúgio, pois todo o peso moral pode ser apreendido pelo conceito de racionalidade. A questão que precisamos responder em cada um dos casos é, simples e diretamente, se a máxima proposta é uma máxima racional?<sup>21</sup>.

A questão crucial, aqui, é saber como ler o imperativo categórico, tanto na sua fórmula geral quanto na fórmula da lei universal da natureza.

O argumento de Kant no terceiro e quarto exemplos, como vimos, mostra que apenas com uma concepção não contraditória da máxima como lei da natureza nós não temos, ainda, um critério *suficiente* para determinar a moralidade de uma regra de ação.

Para William K. Frankena, Kant, com o imperativo categórico, está propondo um princípio que é “necessário e suficiente para determinar quais as máximas ou regras pelas quais devemos pautar nossas vidas”<sup>22</sup>. Partindo dessa leitura, Frankena coloca a seguinte questão:

Ainda admitindo que seu critério [o imperativo categórico] afaste, considerando imorais, certos tipos de ação (por exemplo, a promessa falsa, que não habilita uma pessoa a auxiliar a outra) estaremos em condição de admitir que to-

---

<sup>21</sup>WALKER, R.C.S. “Kant tem uma Filosofia Moral?”. *Filosofia Política*, 5, p. 12. Ao meu ver, a posição de Walker merece duas ressalvas: (i) A universalização, sendo uma condição necessária (negativa) de qualquer máxima moral, não pode ser considerada como portadora de uma papel inessencial. (ii) Embora se conceda à racionalidade o peso moral determinante, nos dois primeiros casos (suicídio e falsa promessa), a idéia da universalização resolve, ou tenta resolver, sozinha o problema.

<sup>22</sup>FRANKENA, W.K. *Ética*, p. 45.

dos os nossos deveres podem ser determinados dessa forma?<sup>23</sup>.

Frankena, ao imaginar a universalização de uma máxima de não ajudar os necessitados - justamente o quarto exemplo de Kant - afirma:

A posição de Kant seria mais defensável se ele simplesmente sustentasse que máximas que *não se pode* desejar ver transformadas em lei universal em lei universal são *imorais*, em vez de afirmar que máximas que se pode desejar ver transformadas em lei universal constituem *deveres*. Em verdade, poderia ter sido essa a sua verdadeira posição. Ainda que o tenha sido, o critério por ele proposto não é suficiente, pois esse critério não afasta todas as máximas imorais<sup>24</sup>.

Bem, o “poderia” será deixado por conta de uma certa distração em relação ao texto kantiano. Com referência a não ser o imperativo categórico um critério suficiente, a questão em compreender, como o fazem, por exemplo, Paton e Beck<sup>25</sup>, a diferença entre um teste da ação moral e sua essência. O imperativo categórico serve como um teste da ação moral. Nos primeiros dois exemplos o teste serve para determinar a não contradição de uma máxima *concebida* como lei universal da natureza. Já os dois últimos exemplos - sem esquecer que o texto de Kant não oferece precisão quanto a suficiência do critério das máximas morais<sup>26</sup> - podem ser interpretadas como estabelecendo um teste que visa verificar a não

---

<sup>23</sup>Id., p. 47.

<sup>24</sup>Id., p.47-48

<sup>25</sup>Cf. PATON, H.J, *op. cit.*, p. 151 e 157 e BECK, L.W. *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 121 e 160.

<sup>26</sup>Não é claro se para Kant, nos dois últimos exemplos, já não estaria dada a condição suficiente para o julgamento de uma máxima moral. Talvez o *poder querer* já contenha mais do que um simples teste da ação moral (isto é, o *poder querer* incluiria a essência da lei moral). O querer racional (isso não deixa de soar redundante) seria a condição suficiente, incluindo o móvel moral, isto é, o respeito pela lei. A suficiência (essência) nós determinaríamos depois de fazer o primeiro teste da ação moral - o critério necessário, ou seja, a universalidade da máxima. Assim, em prejuízo de Paton e Beck, o segundo teste da ação moral (a universalidade querida da máxima) já envolveria a essência da lei moral.



contradição de uma máxima *querida* como lei universal da natureza<sup>27</sup>. Quer dizer, nos primeiros dois exemplos a questão está em saber se máxima *pode* ou não se tornar lei universal da natureza, ao passo que nos dois últimos exemplos o ponto está em saber se a máxima *deve* ou não se tornar lei universal da natureza<sup>28</sup>. Com relação a essência da ação moral, poder-se-ia dizer que esta depende de um *plus*, a saber, o fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) da vontade deve ser a própria lei moral que se tornou tal por ter sido originariamente uma máxima concebida e querida em harmonia com uma legislação universal.

### O dever moral é incondicional?

A filosofia moral de Kant poderia ser, grosso modo, resumida a partir de três teses, a saber:

(i) O critério do julgamento moral das máximas é a racionalidade da universalização da regra. Assim,

sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar como lei; nos tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação (*FMC*, II, 132 / BA 57-58).

---

<sup>27</sup>Cf. PATON, H.J, *op. cit.*, p. 148.

<sup>28</sup>Pode-se afirmar, portanto, que a leitura que Hegel fez do imperativo categórico não procede. Para o “dialético” alemão, o imperativo categórico permitiria “justificar todo o comportamento injusto ou imoral” (*Princípios da Filosofia do Direito*, # 135, p. 132). Diz Hegel: “A mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de facto mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e identidade formal” (*Ib.*). Assim, Hegel lê o imperativo categórico apenas sob o ponto de vista da não contradição da concepção da máxima. Ora, Kant estava atento aos limites do teste moral da concepção e oferece uma alternativa (a máxima deve ser querida) que o crítico imparcial não pode fazer vista grossa.

(ii) O princípio supremo da moralidade no qual se assenta o critério de julgamento é o da “autonomia da vontade” (*Autonomie des Willens*) em que a própria vontade dá a lei para si mesma. Assim, eu somente considero como lei moral aquela lei cuja autoria é minha.

(iii) O dever moral é incondicional. Diz Kant:

Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta (*FMC*, prefácio, 104 / BA VII-I)<sup>29</sup>.

Com o interesse de destacar, nessa conclusão, as dificuldades da tese da incondicionalidade do dever (terceira tese)<sup>30</sup>, faço referência ao artigo de Kant *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*, o qual será útil neste sentido. Neste artigo, Kant responde as objeções de Benjamin Constant acerca da incondicionalidade do dever de *dizer a verdade*. Kant assume, em oposição a Benjamin Constant, que seria moralmente injustificável a “mentira dita a um assassino que nos perguntasse se um amigo nosso e por ele perseguido não se refugiou na nossa casa”<sup>31</sup>.

Benjamin Constant concorda com Kant que dizer a verdade é um dever, com a ressalva de que:

o conceito de dever é inseparável do conceito de direito. Um dever é o que num ser corresponde aos direitos de outro. Onde nenhum direito existe também não há deveres. Por conseguinte, dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação aquele que tem direito à verdade. Nenhum ho-

---

<sup>29</sup>Ainda em *FMC*, II, 132 / BA 59: “O dever deve ser a necessidade prática incondicionada da ação”.

<sup>30</sup>É esta a tese que ao meu ver apresenta maiores dificuldades. Cumpre lembrar que, na discussão feita no item 1.1. sobre o suicídio e a questão da casuística, pôde-se perceber que há em Kant uma certa vacilação quanto à incondicionalidade do dever. Farei, no final deste artigo, mais uma referência a esse respeito.

<sup>31</sup>I. KANT. “Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade”, A 302 (transcrição de CONSTANT, B. “A França no ano de 1797, Sexta parte, no. 1: “Das Reacções Políticas”, p. 123)

mem, porém tem o direito a uma verdade que prejudica outro<sup>32</sup>.

Kant não pode concordar com isso por coerência à sua tese da incondicionalidade do dever, pois a mesma não concede sentido à expressão *ter direito à verdade*. Diz Kant: “a verdade não constitui uma propriedade sobre a qual um indivíduo se pudesse conceder e a outro recusar o direito”<sup>33</sup>. Assim não podemos (não devemos) nos esquivar do dever de dizer a verdade, ainda que do cumprimento deste dever resultem danos a nós ou a terceiros, e isso pela razão singela de que o dever à veracidade é absoluto, não comporta exceções.

Para Kant, sendo a mentira uma “declaração intencionalmente não verdadeira feita a outro homem”<sup>34</sup>, ela sempre prejudica outrem, mesmo se não um homem determinado, mas sim a humanidade em geral ao inutilizar a fonte do direito”<sup>35</sup>. Kant está pensando, aqui, na ‘perda total de força e abolição dos direitos fundados em contratos.

É interessante ver como Kant imagina a situação proposta por Benjamin Constant. Kant conjectura:

É, pois, possível que após teres honestamente respondido com um sim à pergunta do assassino, sobre a presença em tua casa da pessoa por ele perseguida, esta se tenha ido embora sem ser notada, furtando-se assim ao golpe do assassinato e que, portanto, o crime não tenha ocorrido; mas se tivesses mentido e dito que ela não estava em casa e tivesse realmente saído (embora sem teu conhecimento) e, em seguida, o assassino a encontrasse a fugir e levasse a cabo a sua ação, com razão poderias ser acusado como autor de sua morte, pois se tivesses dito a verdade, tal como bem a conhecias, talvez o assassino ao procurar em casa o

---

<sup>32</sup>“A França no ano de 1797”, p. 124, apud: KANT, I. Id., A 303.

<sup>33</sup>KANT, I. Id., A 310.

<sup>34</sup>Id., A 305

<sup>35</sup>Ib.

seu inimigo fosse preso pelos vizinhos que acorreram e ter-se-ia impedido o crime<sup>36</sup>.

Fértil imaginação: digo a verdade a um assassino que quer matar meu amigo e fico parado torcendo para que os vizinhos acorram e impeçam o crime, pois se eu mentisse poderia acontecer que meu amigo tivesse saído da casa e se deparasse com o assassino, fato que determinaria a minha culpa na sua morte.

Segundo Karl-Oto Apel, em seu artigo “La Ética del Discurso como Ética de la Responsabilidad: Una Transformación Posmetafísica de la Ética de Kant”, o problema não se colocaria se Kant, coerente na argumentação da impossibilidade de uma lei universal da mentira, limitasse o princípio da incondicionalidade do dever às condições de uma comunidade comunicativa ideal - que segundo Apel Kant pensou como “Reino dos Fins” (*Reiche der Zwecke*), isto é, a união “sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”, onde todos se tratam “sempre e simultaneamente com fins em si” (*FMC*, II, 139 / BA 74). Todavia, afirma Apel, com razão, que

Kant estaba dispuesto a sacar todas las consecuencias de este punto, incluso en una situación real en la que, supuestamente, se han tergiversado desde un principio las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, como por ejemplo en el caso de que se le pregunte a un presunto asesino por el paradero de sua inocente víctima<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup>Id., A 306-307. Segundo Pierre Aubenque (“La Prudence chez Kant”), “cet argument n’a, à vrai dire, jamais convaincu personne, car la probabilité de la conséquence est fort inégale dans les deux cas et, après tout, il faut bien que, dans une situation limite, le sujet moral prenne quelques risques, y compris celui de l’erreur dans la prévision, dès lors qu’il assume la responsabilité ... S’agissant de morale individuelle comme de morale politique, Kant a exclu de façon conséquente la possibilité de conflits de devoirs; mais rien ne le dispensait d’envisager les cas où l’accomplissement inconditionnel de mon devoir risque, par ses conséquences, de léser autrui, le cas donc où la maladresse et l’imprudence peuvent être coupables” (p. 179, n.).

<sup>37</sup>APEL, K-O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, p. 177. Na sequência da citação acima, Apel destaca a correspondência dessa concepção com o

Para Apel, é necessário pensar nas *condições de aplicabilidade*, pois não se pode exigir moralmente de um indivíduo que “sin una ponderación responsable de los resultados y subconsecuencias previsibles de su accion, deba comportarse segun un principio moral incondicionalmente válido”<sup>38</sup>. As dificuldades em torno disso crescem ainda mais se lembrarmos, com Apel, que a moral kantiana tem unicamente sentido para um ser finito como o homem, que não é nem puramente racional, nem puramente sensível<sup>39</sup>.

Eu proponho a possibilidade de se manter o princípio da autonomia da vontade, a partir do qual se levanta o critério da universalização racionalmente querida das máximas, se o comprometimento com a idéia de deveres incondicionais do tipo “Deve-se dizer sempre a verdade”<sup>40</sup>. Poder-se-ia formular, como sugere Jules Vuillemin, o seguinte princípio:

Age de tal forma que a máxima da tua vontade possa sempre ao mesmo tempo preteender-se boa como uma lei universal tomando o cuidado para que a vontade dos outros não possa usar a tua máxima para a violação de outra lei<sup>41</sup>.

---

princípio que Kant afirma em *À Paz Perpétua* como solução para o problema da política moral: “Fiat justitia, pereat mundis” (Ak 378).

<sup>38</sup>APEL, K-O, *op. cit.*, p. 172.

<sup>39</sup>É claro que se pode alegar que a moral kantiana, conforme se lê no prefácio da *Fundamentação*, não se refere apenas ao homem (ponto que não se discute). Deve-se, portanto, entender a consideração acima no sentido de uma moralidade que reclama, como é o caso quando referida aos homens, um imperativo categórico, que só tem sentido para vontades imperfeitas. Diferente é o caso com relação a uma vontade perfeita que dispensa a noção de obrigação, agindo objetiva e subjetivamente segundo a lei moral (cf. *FMC*, II, / BA 36-39)

<sup>40</sup>Seria interessante considerar a alternativa de uma casuística neste caso, a exemplo da que Kant pensou na *Tugendlehre*. Embora, no caso da mentira, a casuística da *Tugendlehre* seja excessivamente tímida - a mentira que cairia na casuística seria a da cortesia. Convém, registrar, *en passant*, que parece ter sido da casuística da *Tugendlehre* que Benjamin Constant, modificando o exemplo de Kant, critica, no artigo já referido, a incondicionalidade do dever de dizer a verdade (cf. ZINGANO, M.A. *Razão e História em Kant*, p. 46, nota 15).

<sup>41</sup>VUILLEMIN, J. “On lying: Kant and Benjamin Constant”. In: *Kant-Studien*, 73 (4), 1982, p. 424: “Act so that the maxim of thy will can always at the same time hold

A máxima de dizer sempre a verdade não toma o cuidado em relação a vontade do outro (um assassino) que usará minha máxima para violar uma lei (não matar, conservar a vida).

Convém ter presente que o próprio de Kant, nas *Lições de Ética*, defendia curiosamente uma posição muito próxima a de Benjamin Constant:

(...) também posso incorrer em uma afirmação falsa (*falsiloquium*) quando alimento o propósito de ocultar minhas intenções a outro que pode suspeitar que esse é meu propósito, sendo que ele mesmo deseja fazer mal uso de minha verdade; deste modo, se um inimigo me agarra pelo pescoço e me pergunta onde guardo o dinheiro, em tal caso posso encubrir meus pensamentos, já que ele pretende fazer um mal uso da verdade. Isto não chega a ser uma mentira (*mendacium*), pois o outro sabe que dissimularei meus pensamentos e que tampouco tem direito algum de exigir-me a verdade<sup>42</sup>.

Também poder-se-ia recorrer às palavras do professor de Antropologia de C. C. Mrongovius. Este professor, numa época próxima a da publicação da *Fundamentação*, sustentava que:

En tanto que los hombres no se hallen plenamente moralizados, es preefrible que no sean del todo sinceros. Los prejuicios que podrían derivarse del uso improprio y malintencionado de esa sinceridade serían innumerables<sup>43</sup>.

---

good as a universal law and thou beware lest another's will should use thine maxim in violation of another law".

<sup>42</sup>*Lecciones de Etica*, Ak 447, p. 273. Não se deve deixar de mencionar que Kant pondera não se tratar do não cometimento de uma injustiça apenas (a pessoa enganada não pode queixar-se), pois moralmente deve-se considerar o *falsiloquium* como uma mentira porque é o "direito de toda a humanidade" que é atingido.

<sup>43</sup>KANT, I. *Antropología Práctica* (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785). Edição preparada por Roberto R. Aramayo, p. 81. Segundo Roberto R. Aramayo, o manuscrito de Mrongovius dos apontamentos das aulas de Kant sobre Antropologia, datado de 01 de agosto de 1785, foi elaborado provavelmente com base no curso que Kant deu no semestre de inversno de 1784-1785 ("Kant ante la Razón Pragmática"- Estudio preliminar. In: KANT, I. *Antropología Práctica*, p. XIV e XV).

A afirmação acima reforça a impressão de que o pensamento de Kant, em que pese a imagem oficial da incondicionalidade do dever, não está isento dos problemas concernentes ao julgamento moral das ações - hesitação sobre o dever incondicional que atesta menos contradições e inconsistências do que as dificuldades da busca de um princípio de avaliação das ações humanas nem sempre atento às circunstâncias de sua aplicação.

## Bibliografia

- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- APEL, Karl-Oto. "La Ética del Discurso como Ética de la Responsabilidad. Una Transformación Posmetafísica de la Ética de Kant". In: *Teoria de la Verdad y Ética del Discurso*. Paidós,
- ARAMAYO, Roberto Rodriguez. "Kant ante la Razón Pragmática"- Estudio preliminar. In: KANT, Immanuel. *Antropología Práctica*. (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado em 1785). Edição preparada por Roberto Rodriguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1990.
- AUBENQUE, Pierre. "La Prudence chez Kant". In: *Revue de Métaphysique et Morale*, 80, 156-182, 1975.
- BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- DELBOS, Victor. "Introduction". In: KANT, I. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*. Trad. De Victor Delbos. Paris: Delagrave, 1920.
- DELBOS, Victor. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- DOORE, Gary. "Contradiction in the Will". In: *Kant-Studien*, 76 (2):138-151, 1985.
- FRANKENA, W. K. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- HEGEL, G. W. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. De Orlando Vitorino. Lisboa: Guimaraes, 1990.
- HUME, David. "Of suicide". In: *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Classics, 1985, p. 578-589.
- KANT, Immanuel. *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.
- KANT, Immanuel. *Antropología Práctica*. (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado em 1785). Edição preparada por Roberto Rodriguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1990.



- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Praktischen Vernunft*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- KANT, Immanuel. “Sobre a Expressão Corrente: Isto Pode ser Correcto na Teoria, mas Nada Vale na Prática. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 57-102.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1994.
- KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- KANT, Immanuel. “Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade”. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson, 1970.
- SCHOPENHAUER, Artur. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. De Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).
- SCHOPENHAUER, Artur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- STUART MILL, John. *L'Utilitarisme*. Trad. De P. L. Le Monnier. Paris: Félix Alcan, 1911, 7a. ed.
- WALKER, Ralph C. S. “Kant tem uma Filosofia Moral?”. In: *Filosofia Política*, 5, 7-22. Porto Alegre: L& PM, 1989.

VUILLEMIN, Jules. "On lying: Kant and Benjamin Constant". In: *Kant-Studien*, 73 (4): 413-424, 1982.

ZINGANO, Marco A. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

# DECLARAÇÃO ACERCA DA DOCTRINA-DA-CIÊNCIA DE FICHTE, de Immanuel Kant\*

Joãosinho Beckenkamp\*\*  
Universidade Federal de Pelotas

## 1. Introdução

Ao longo da última década do séc. XVIII, foram se delineando vários programas de superação da filosofia crítica kantiana. Vários leitores de Kant entenderam que a filosofia transcendental, apresentada sobretudo na *Crítica da razão pura*, ainda não estaria apoiada em fundamentos sólidos, deixando uma lacuna a ser preenchida. Propondo-se a sanar tal deficiência nos fundamentos, foram surgindo obras como *Sobre o fundamento da filosofia elementar* (1790), de Reinhold, *Fundamento de toda a doutrina-da-ciência* (1794), de Fichte, *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794) e *Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano* (1795), de Schelling. Estas tentativas dos pós-kantianos de fornecer finalmente o fundamento último da filosofia transcendental desconhecem o que é talvez a característica mais elementar do programa kantiano, seu esforço de chegar a um fundamento finito dos empreendimentos teóricos e práticos do homem. Ora, um fundamento finito jamais é um fundamento último, o que tende a deixar insatisfeitos todos aqueles que esperam uma fundamentação última.

Em um de seus últimos escritos, a “Declaração acerca da doutrina-da-ciência de Fichte” (1799), Kant deu uma resposta a estes supostos desenvolvimentos de sua filosofia, provocando a imediata reação dos que se sentiram atingidos, particularmente Schelling e Fichte. Em sua declaração, Kant recusa o desenvolvimento realizado por Fichte sobre o pensamento transcendental e reafirma o caráter acabado da filosofia transcendental, tal como

---

\* Introdução, tradução e notas de Joãosinho Beckenkamp.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

proposta por ele mesmo. Trata-se, pois, da defesa de um programa filosófico contra apropriações deturpadoras. Com relação a isto, pode-se talvez afirmar que Kant tem razão em reclamar para sua própria obra uma leitura que respeite o texto e se proponha a pensar o que ali é defendido. Os primeiros leitores de Kant são conhecidamente desrespeitosos para com seu texto, não se dispondo a pensar em suas últimas conseqüências aquilo que é o cerne do mesmo, a delimitação e a crítica da razão humana. Isto pode servir para desculpar o patético da defesa de Kant, que não estava mais em condições de acompanhar os novos rumos do pensamento filosófico alemão neste fim do séc. XVIII, sobretudo aquele tomado pelos jovens românticos no fim dos anos 90. Deste lado, então, também não se fez esperar a resposta.

*Apresenta-se aqui a tradução da declaração de Kant sobre a filosofia de Fichte, junto com a correspondência de Fichte e de Schelling a propósito da mesma, sendo que a primeira carta de Fichte foi publicada por Schelling como resposta pública do círculo dos românticos de Jena à declaração de Kant. As notas acrescentadas darão os esclarecimentos necessários.*

## **2. “Declaração Acerca da Doutrina-da-Ciência de Fichte”, por Immanuel Kant<sup>1</sup>**

Através deste esclareço, em resposta ao pedido dirigido a mim solenemente e em nome do público pelo resenhista do *Entwurf der Transcendental-Philosophie* de Buhle, no n. 8 da revista literária de Erlangen, do dia 11 de janeiro de 1799: que eu considere a *doutrina-da-ciência de Fichte* um sistema de todo insustentável. Pois pura doutrina-da-ciência não é mais nem menos do que simples *lógica*, a qual não se eleva com seus princípios ao material do conhecimento, mas abstrai do conteúdo do mesmo como *lógica*

---

<sup>1</sup> A declaração de Kant, com data de 7 de agosto de 1799, foi publicada no n. 109, dia 28 de agosto de 1799, na *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena. Na grande edição da Academia, o texto se encontra nas páginas 396 e 397 do volume XII, dedicado à correspondência de Kant.

*pura*, da qual seria trabalho inútil e por isto nunca tentado extrair um objeto real, e, quando se trata da filosofia transcendental, deve-se passar primeiro para a metafísica. No que, no entanto, diz respeito à metafísica de acordo com os princípios de Fichte, estou tão pouco disposto a tomar parte na mesma que, em uma resposta, eu o aconselhei a cultivar seu talento de uma boa exposição, como se pode empregar com proveito na crítica da razão pura, no lugar das sutilezas (*apices*) infrutíferas, mas fui gentilmente recusado por ele com a declaração de que “ele não perderia de vista o escolástico”. Portanto, a questão, se eu considero o espírito da filosofia fichtiana autêntico criticismo, foi respondida por ele mesmo, sem que eu tenha necessidade de me expressar sobre seu valor ou falta de valor; uma vez que aqui não se trata de um objeto julgado, mas do sujeito judicante, no que basta declarar-me longe de toda participação naquela filosofia.

Tenho de observar aqui ainda que a pretensão de me atribuir a intenção de apresentar tão somente uma *propedêutica* à filosofia transcendental, não o *sistema* desta filosofia, é-me incompreensível. Uma tal intenção não poderia ter-me ocorrido jamais, uma vez que eu mesmo considerei o todo completo da filosofia pura na Crítica da Razão Pura como a melhor nota característica da verdade da mesma. Dado, enfim, que o resenhista é de opinião que a crítica, em vista daquilo que ela ensina expressamente acerca da sensibilidade, não deveria ser tomada *ao pé da letra*, mas que cada qual deveria assumir antes o devido *ponto-de-vista* (o de Beck ou o de Fichte), porque a letra *kantiana* tanto quanto a aristotélica mataria o espírito, declaro aqui mais uma vez que a Crítica deve, sim, ser entendida conforme a letra e considerada somente do ponto-de-vista do entendimento comum, apenas suficientemente cultivado para tais investigações abstratas.

Um provérbio italiano diz: “Deus nos salve de nossos amigos, de nossos inimigos por certo cuidaremos nós mesmos”. A saber, há amigos generosos, que nos querem bem e que, no entanto, procedem de forma incorreta (atrapalhados) na escolha dos meios de promover nossas intenções, mas há por vezes também assim

chamados amigos, enganosos, falsos, que nos querem pôr a perder e, no entanto, dizem querer nosso bem (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*), dos quais e de suas armadilhas não se pode estar suficientemente desconfiado. Apesar disto a filosofia crítica, por sua irresistível tendência à satisfação da razão tanto na perspectiva teórica quanto na prática-moral, deve estar convencida de que ela não encontrará pela frente uma mudança das opiniões nem melhorias ou uma doutrina construída de outra forma, mas que o sistema da crítica, repousando sobre uma base inteiramente assegurada, está firme para sempre, sendo ainda indispensável em todos os tempos futuros para os mais altos objetivos da humanidade.

### 3. Correspondência entre Fichte e Schelling a propósito da declaração de Kant<sup>2</sup>

#### 3.1. Carta de Fichte a Schelling

10 de setembro de 1799<sup>3</sup>

O que eu digo da declaração de Kant sobre meu sistema?<sup>4</sup> - Mandei procurar nos meus papéis que ainda se encontram em Jena<sup>5</sup> o escrito de Kant, mencionado por esta declaração: ali o senhor lerá no contexto o seguinte: - “a fraqueza de minha idade, que me permite apenas ainda dar notícia de minha existência através do canal da *Berliner Monatsschrift*, no que acredito ser aconselhável para mim dedicar-me quase exclusivamente à parte *prática* e deixar a sutileza da especulação *teórica* de preferência a *outros*”. E adian-

---

<sup>2</sup> Esta correspondência foi publicada em: SCHELLING, F. W. J. *Briefe und Dokumente*. Edição de Horst Fuhrmans. Bonn, Bouvier, 1973. As cartas traduzidas aqui encontram-se no volume II, da página 185 à 193.

<sup>3</sup> O original da carta se perdeu, mas Schelling publicou uma parte da mesma, aqui traduzida, na *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena, n. 122, do dia 28 de setembro de 1799.

<sup>4</sup> Semelhante questão foi provavelmente colocada por Schelling em uma carta escrita no fim de agosto ou início de setembro de 1799, a qual se perdeu.

<sup>5</sup> Acusado de ateísmo, Fichte fora obrigado a deixar Jena em 1799 e se mudara para Berlim, deixando papéis seus com a esposa, que permaneceu em Jena.

te: “sobretudo uma vez que vejo em seus últimos textos” - (este foi a segunda introdução à doutrina-da-ciência no jornal filosófico, cadernos 4 e 5 do ano de 1797) - “desenvolvendo-se seu talento de uma exposição viva e dotada de popularidade, depois de o senhor ter finalmente atravessado os caminhos espinhosos da escolástica e não achar mais necessário agora voltar aos mesmos!” -

Junto ao senhor certamente não se faz necessária uma desculpa por eu ter sido tão ousado de não assumir particularmente o bom conselho de Kant, de “cultivar um talento de exposição como se deixa empregar com proveito na crítica da razão pura”: - um bom conselho, que de qualquer modo eu não teria ousado entender da forma como Kant o interpreta agora. - Eu não o tomei por gozação, mas por certo pude tomá-lo a sério, que Kant se considerasse incapaz de penetrar em especulações completamente novas após uma vida cheia de trabalhos. - O honorável homem deu-me há 8 anos um outro conselho, ao qual me senti mais inclinado a seguir, a saber: sempre parar sobre meus próprios pés.

Não o remeto, portanto, àquele escrito publicamente mencionado pelo próprio Kant com o intuito de me desculpar, mas para ressaltar com ainda maior determinação o que o próprio Kant diz com amável candura naquela declaração: que ele não estaria disposto a participar das novas investigações, que ele apenas se diz livre de toda participação em seus resultados e que aqui em geral não se trataria de um objeto julgado, mas apenas de um sujeito judicante.

Na verdade a declaração começa com algo que muitos deverão ver como uma demonstração a partir de razões objetivas: a doutrina-da-ciência não seria mais nem menos do que simples lógica, a qual, como lógica pura, abstrairia de todo conteúdo do conhecimento. Sobre isto estou, como se entende, inteiramente de acordo com Kant, só que, de acordo com minha terminologia, a palavra doutrina-da-ciência não designa a lógica, mas a filosofia transcendental ou a própria metafísica. Nossa disputa seria, assim, tão somente uma disputa de palavras. Qual de nós dois estaria então u-

sando esta palavra em seu sentido correto, que tipo de afecção seja propriamente esta que, após passar por uma série de sublimações, finalmente se expressa na palavra doutrina-da-ciência, sobre isto tanto Kant quanto eu devemos aprender com Herder.

Está em ordem, caro Schelling, que, não tendo os defensores da metafísica pré-kantiana ainda parado de dizer a Kant que ele se dedicaria a sutilezas infrutíferas, Kant nos diga o mesmo; em ordem que, enquanto aqueles garantem contra Kant que sua metafísica ainda se encontra aí imune, acabada e imutável pela eternidade, Kant assegure o mesmo da sua contra nós. Quem sabe onde já agora anda trabalhando a cabeça jovem e fogosa que procurará ir para além dos princípios da doutrina-da-ciência e mostrar à mesma incorreções e imperfeição. Conceda-nos então o céu sua graça para que não paremos na asserção de que isto são sutilezas infrutíferas e de que nós certamente não nos meteremos nisto, mas que um de nós ou, caso isto não nos seja mais possível, em nosso lugar se encontre alguém formado em nossa escola que demonstre a nulidade destas novas descobertas ou, caso não o consiga, as assuma em nosso nome com gratidão!

### 3.2. Carta de Schelling a Fichte

Jena, 12 de setembro de 1799

Eu quis apenas aguardar o fim das aulas para lhe escrever.<sup>6</sup>

Schlegel<sup>7</sup> me diz para decidir se o senhor deveria ler a declaração de Kant; *ler* precisamente não, quer me parecer, se o senhor não tivesse de *responder*. Mas isto me parece em todos os sentidos necessário. Apenas basta que o senhor *queira*, para expor toda a declaração em uma nudez de dar dó. Deveria o senhor pou-

---

<sup>6</sup> Pela carta de Schelling, depreende-se que ele ainda não recebera a de Fichte do dia 10 de setembro.

<sup>7</sup> Friedrich Schlegel deixara Berlim, chegando em Jena no dia 5 de setembro, com o pedido, da parte de Fichte, de se dirigir a Schelling e saber dele o que deveria ser feito a propósito da declaração de Kant.



par, uma vez que este homem, em toda sua completa cegueira sobre aquilo que o senhor é e o que a própria época se tornou pelo senhor, fala em tom arrogante do senhor e de sua filosofia e agora ainda tem a desfaçatez de repetir perante todo o público a ingenuidade que ele cometeu por escrito contra o senhor, como se um homem como o senhor não pudesse fazer nada maior do que comentar a *Crítica*? De fato, nada mais oportuno para sua filosofia poderia ter acontecido do que esta declaração, a qual foi feita de tal forma que até ao mais simplório dos homens podem se tornar claras sua falta de gosto e estreiteza. Está em tempo de o senhor abandonar a relação ambígua com Kant, a qual talvez terá prejudicado ao senhor mais do que a outros - bastante oportuno que o próprio Kant a dissolva. Que ele doravante arraste atrás de si as máscaras mortuárias de sua crítica; ele não mais merece ser interpretado de forma tão transcendental, como se ele tivesse dito sem consciência aquilo que, como todos nós bem sabíamos, ele certamente nunca disse com consciência e nem era capaz de dizer. Como está claro: 1) que ele conhece de sua doutrina-da-ciência tão só o título (com exceção daquilo que seus amigos lhe mandaram, particularmente o resenhista de Göttingen, do qual ele aprendeu sem dúvida que o senhor deriva a metafísica da lógica), portanto, que ele se manifesta sobre algo que ele sequer entende e conhece; 2) que ele vive na feliz ilusão de que o tempo ainda se encontra lá onde se encontrava há justos 10 anos, a saber, na adoração da *Crítica*, o que ele exige com poucas palavras; 3) que ele acredita ter a *Crítica* erguido as colunas do pensamento não só para agora, mas para todos os tempos vindouros, - sendo assim, ele visivelmente se aniquilou a si mesmo, e o senhor mais não precisa fazer do que reconhecer este auto-aniquilamento e aceitá-lo na prática. Uma vez que o senhor deve estar convencido (eu o sei não só de suas declarações, mas também da evidência com que eu estou disto convencido) de que a filosofia de Kant ou é em si mesma nula e contraditória ou tem de afirmar precisamente o mesmo que a sua afirma, assim o afastamento de Kant do sentido de sua filosofia é a mais patente declaração de que para ele já chegou o *mundo póstumo*, que (como ele mesmo

diz certa feita de Platão) o compreende melhor do que ele próprio se compreende; e, como cada qual só tem o que dizer para sua própria época, cujos limites ele não pode superar de qualquer modo, assim ele perdeu todo o direito de dar sua opinião e está filosoficamente morto. Ele está com toda razão, (quando pensa) que para *ele* não existe nada além da Crítica. Mas como isto que ultrapassa a Crítica não apenas é possível, mas já é real, não podendo, portanto, existir mais dúvida sobre a possibilidade, assim é claro que existe algo que se encontra completamente fora de seu horizonte, algo que para ele já pertence ao mundo póstumo, sobre o que ele não tem mais nada a dizer.

Tenho ainda de dizer algo. A única coisa que poderia nos dispor a nos deixar de mãos atadas é o respeito que se deve à idade e ao alto mérito - mas eu lhe peço considerar o seguinte. Kant se declara, como ele diz, em resposta ao pedido de um obscuro resenhista na revista literária de Erlangen. Este pedido foi feito em janeiro. Mas Kant espera até que comece a gritaria sobre seu ateísmo. Mesmo aí ele silencia, ele aguarda até o senhor deixar seu cargo, não o suficiente, ele aguarda até o senhor estar em Berlim. *Jam proximus arsit Ucalegon*. O senhor estava em Berlim no início de julho e a declaração foi escrita no fim de agosto. Que máscara desprezível, agora, quando ele se preocupa apenas com a tranquilidade *dele*, provavelmente porque de Berlim lhe incutiram o medo de ser posto numa categoria com o senhor e de ter de arcar com a sua culpa - citar o espírito de uma resenha já há muito esquecida, publicada há 8 meses, apenas para não parecer demasiado lamentável ao público com sua declaração e para poder apresentar uma motivação melhor do que aquela que ele efetivamente tinha. Toda esta história é um novo aspecto do tipo do conhecido “*como fiel súdito de Vossa Majestade*” em *Streit der Facultäten*.

Eu espero que estas razões o convençam sobretudo de que é interesse não de sua pessoa, mas da *causa*, responder e então naturalmente também ler a declaração. Quanto mais cedo, melhor. E agora ainda de alguns outros assuntos.

Ouvi dizer que eu talvez venha a vê-lo.<sup>8</sup> Peça-lhe escrever-me isto em detalhe, porque em caso contrário eu me juntarei ao senhor durante as férias. Meu plano foi bem sucedido. Sem ajuda de estranhos, estou em posição de passar o verão em Bamberg. Röschlaub pede que dê lições privadas por lá, e isto é do meu agrado, como o senhor pode facilmente imaginar. O ano seguinte quero passar em Viena. O resto se mostrará em seu devido tempo. Portanto espero estar completamente pronto em um ano e meio até dois anos, e até lá me parece ser necessário de qualquer modo protelar este plano.<sup>9</sup>

Ficará o senhor então em Berlim, e não seria possível que convivêssemos pelo menos no próximo verão?

Como prova de quão vergonhosamente se viola a correspondência em Berlim, mando-lhe o anexo.

Viva bem, caríssimo amigo, e responda em breve a seu

Schelling.

### **3.3. Carta de Schelling a Fichte<sup>10</sup>**

Jena, 16 de setembro de 1799

---

<sup>8</sup> Fichte tinha planos de voltar a Jena, como se vê em sua próxima carta, e efetivamente passou lá de fins de 1799 até março de 1800. Nesta ocasião, encontraram-se os principais representantes do círculo dos primeiros românticos: além de Fichte, Schelling, Friedrich e August Wilhelm Schegel, Ludwig Tieck, Ritter; Novalis, então em Weissenfels, também vinha até Jena, juntar-se ao círculo.

<sup>9</sup> O editor Cotta tinha sugerido a Schelling, na Páscoa de 1798, que o círculo de Jena (Fichte, Schelling, os irmãos Schlegel, Tieck, Novalis) criasse uma revista de crítica.

<sup>10</sup> Esta carta responde à de Fichte do dia 10 de setembro de 1799.

O conhecido entregarei amanhã na revista.<sup>11</sup> Alegro-me com a participação que sua amizade me confere nisto, mas muito mais o modo como o senhor procede em todo este assunto. Após várias tentativas, concluí que eu não poderia acrescentar nada sem repetir o senhor ou sem destruir a bela impressão de sua carta. O original das cartas de Kant, com as quais complementei a sua, mostra da forma mais clara que Kant, o autor da declaração, é bem outro que Kant, o autor da carta. Eu presumo total falta de memória. Apresentar esta duplicidade de outro modo, tão cuidadoso como o senhor o fez, teria sido impiedade. Eu acrescentei o seguinte: “Publico aqui a carta que precede, porque, por razões que o leitor mesmo verá, com o respeito devido a Kant não é possível nenhuma resposta a sua declaração que seja mais compatível - exatamente como ela foi escrita, compreende-se, depois de ter obtido para tanto a aprovação de meu amigo. Cada um forme seu próprio juízo.”

Escreva-me logo se o senhor aprova isto.

Tenho de concluir para não perder o correio. Minha carta o senhor terá recebido.

Todo o seu

Schelling.

### 3.4. Carta de Fichte a Schelling

Berlim, 20 de setembro de 1799

Nossas cartas, meu caro amigo, cruzaram-se. O senhor terá recebido entretanto a minha sobre o anúncio de Kant.

---

<sup>11</sup> A declaração de Fichte contra Kant foi publicada na *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena, n. 122, do dia 28 de setembro de 1799, com o título “De um escrito privado de Fichte referente à declaração de Kant na A. L. Z. deste ano, n. 109”. Schelling só acrescentou à declaração de Fichte: “Publico aqui o escrito precedente a mim dirigido, em lugar de qualquer resposta à declaração de Kant - *exatamente como foi escrito*, compreende-se, depois de ter obtido para tanto a aprovação de meu amigo. - Jena, 19 de setembro de 1799. F. W. J. Schelling.”

O senhor toma a coisa como ela por certo tem de ser tomada, mas como *eu* não posso tomar a mesma. Eu estou de qualquer modo inteiramente convencido de que a filosofia kantiana, se não tiver de ser entendida como nós a entendemos, é um descabido total. Mas eu penso, em desculpa a Kant, que ele mesmo se prejudica, que ele atualmente não sabe mais nem entende sua própria filosofia, que ele nunca teve particularmente fluente; e da minha - ele com certeza não sabe nada senão o que apanhou às pressas de resenhas parciais.

Eu não quero agora fazer mais do que aquilo que eu ultimamente lhe entreguei. Mas se o senhor quiser fazer algo, se o senhor quiser apresentar ao público sua opinião, então isto me quer parecer bastante bom. O senhor aparece menos como tomando partido; o senhor tem um público que o honra; é a extrema prova da correção da doutrina-da-ciência que uma cabeça como a sua se tenha apropriado da mesma e ela em suas mãos se torne tão frutífera; uma prova que as pessoas às vezes esquecem.

No que diz respeito ao último ponto de sua carta, serve como desculpa de Kant que em Königsberg, como ainda sei de minha estadia por lá, eles recebem as novidades literárias seguidamente com atraso, que a revista literária de Erlangen talvez nem chegue até lá; que Kant pode ter recebido aquele pedido apenas através de um de seus correspondentes, etc. Assim pelo menos se *poderia* dizer: apesar da coisa também poder ter sido diferente e assim como o senhor diz. Pois temeroso e suficientemente sofista o velho é: e que ele foi bastante marcado junto ao rei, - inteiramente independente e antes de minha causa - eu sei de fonte segura. Talvez ele tenha tido conhecimento disto.

Por minha causa o senhor não virá certamente para cá nas férias. Custa-lhe uma soma considerável, que o senhor pode empregar melhor em seus planos. Eu penso ir a Jena no inverno: *mas isto entre nós!* Os piores de seu lugar seriam capazes de tentar evitá-lo, se o soubessem de antemão.

Nosso grande plano *tem de* ser protelado *até lá?* Não estou inteiramente satisfeito com isto. As pessoas se tornam demasiado selvagens enquanto isto. - No entanto, tudo isto se acertará. Desde que ele não seja abandonado.

Com profunda estima e amizade, o seu

Fichte.

O senhor comete uma injustiça com o correio de Berlim. Fui eu que selei assim, ao voltar a abrir o envelope, no qual eu tinha esquecido de colocar algo. O que estava em cima é um sinete, com o qual eu selo de vez em quando.

## IMAGINAÇÃO E HIPÓTESE EM KANT\*

*Carlos Alberto Miraglia\*\**

Universidade Federal de Pelotas

Poucos duvidariam que a produção artística é, por excelência, o espaço da criatividade humana. Entretanto, no tocante à atividade científica, pensada também como produto de nossa inteligência, não observamos essa mesma forma de consenso. Prova disso encontramos dentro da história da filosofia e no debate epistemológico contemporâneo que pode acomodar com a mesma veemência concepções conflitantes a respeito da origem das teorias científicas. Sem entrar nos vários matizes em que esta discussão pode ser estendida, abreviaremos a questão segundo a abordagem de duas posições contrastantes. Uma que compreende o progresso da ciência como um ato de descoberta e outra que supõe nesse ato um caráter inventivo. Levando isso em conta, o objetivo desse trabalho será o de fazer uma breve apreciação de parte da obra kantiana que se aproxima ao que hoje se chama filosofia da ciência. Nos ocuparemos com a formulação que Kant faz da origem das teorias com relação a estrutura das faculdades mentais. Mais precisamente, pretendemos indicar que o quadro teórico contido na concepção estética de Kant permite uma aproximação proveitosa com o aparato epistemológico apresentado na *Crítica da Razão Pura* (CRP). Interessa-nos, principalmente, provar que a noção de *Gênio* (através de reformulações não essenciais) apresentada na *Crítica da Faculdade de Julgar* (CFJ) encontra, de modo consistente com o sistema kantiano, lugar na construção do saber empírico. Insistiremos nesse ponto, apesar da reserva explícita de Kant em associar diretamente a atividade do *Gênio* na construção do conhecimento.

Assim, inspirados por uma certa curiosidade anacrônica podemos perguntar como o idealismo transcendental se colocaria

---

\*Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na 8ª Jornada de Epistemologia e História da Ciência na cidade de Córdoba - Argentina, em dezembro de 1997.

\*\*Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

dentro da dicotomia descoberta-invenção, acima mencionada, e como justificaria a sua posição. Ora, o espaço da obra de Kant onde se concentra a caracterização da atividade científica (se ela incorpora uma noção de criatividade ou não) encontra-se na *CFJ*. Caberá, portanto, para nossos propósitos, mostrar como Kant faz essa caracterização, com que pressupostos ela esta comprometida e se, de fato, ela é coerente com as principais teses do seu sistema.

O principal desiderato que guia a *CFJ*, como muitas vezes ressalta Kant, é a tentativa de conciliar os resultados conflitantes da primeira e da segunda crítica expressos no problema do sujeito que deve exercer sua liberdade, de forma racional, num mundo determinado. No esforço de resolver esta lacuna deixada entre a razão teórica e a razão prática, Kant enfatiza uma diferença formal no nosso modo de pensar que qualifica um novo escopo do programa crítico, no caso: a busca de uma base transcendental para a faculdade de julgar. Dessa investigação emerge uma distinção capital entre juízos reflexivos e juízos determinantes. Todo juízo estabelece uma relação do particular com o geral. Contudo tal relação pode se dar de duas maneiras: ou se obtém o particular como resultante da aplicação de um princípio universal, o que caracterizaria um juízo como “esta maçã é vermelha” ou, ao contrario, temos o particular e queremos encontrar o princípio que o legitime como quando queremos assegurar a verdade de um juízo como “esta maçã é bela”. Para Kant o que autoriza a distinção acima citada é o equivalente subjetivo da relação de algumas faculdades mentais, a saber: imaginação e entendimento. Enquanto que nos juízos determinantes o entendimento ordena a imaginação, nos juízos reflexivos (e os juízos estéticos seriam um caso particular deles) ambas faculdades mantêm uma relação livre. Kant pretende daí explicar, entre outras coisas, porque mesmo sendo um ato pessoal a apreciação estética pretende um certa forma de universalidade.

Dentro ainda da elucidação dos juízos estéticos encontramos o conceito de *Gênio*, designando a mais uma das capacidades mentais de um ser racional finito. A principal tarefa do *Gênio* na terceira crítica é acrescentar, além de nossa disposição para



sermos afetados pela beleza, uma justificação da possibilidade de se "construir" o belo no mundo sensível de forma espontânea. Contudo Kant, ao empreender a análise desse conceito, não apenas qualifica as operações pertinentes a esta faculdade como também a opõe a outra atividade cognitiva que poderia, em princípio, ser associada ao talento inventivo. Na visão de Kant a empresa científica não constitui seus resultados de forma criativa, da maneira como ocorre na arte. Ainda que o *Gênio* indiretamente aja sobre as faculdades do conhecimento aumentando, por assim dizer, suas interações, e assim, estimulando a sua expansão, existe um abismo intransponível entre o trabalho artístico e o trabalho científico no que refere as suas origens subjetivas.

### O conceito de Gênio na CFJ

No § 46 da *CFJ*, a noção de *Gênio* é introduzida de forma detalhada. Sua função é a de apresentar as razões subjetivas que diferenciam a beleza da natureza da beleza artística. Razões que simultaneamente discriminam o ato de apreensão de um objeto estético do ato de constituição do mesmo. A faculdade do *Gênio* aparece, então, para se opor ao aspecto assimilativo da faculdade do gosto. Sua primeira definição é a que se segue:

*Gênio* é o talento (dom natural) que dá regra a arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim: *Gênio* é a inata disposição do ânimo (ingenium) pela qual a natureza dá regra a arte<sup>1</sup>.

Se o gosto reflete a beleza no sentimento produzido pela relação entre imaginação e entendimento na apreensão de um objeto, o *Gênio* é como um talento inato para produzir objetos (ou representações de objetos) que engendrem, em outros ajuizamentos, sentimentos similares à produção natural. A regra, neste caso, não pode ser de caráter conceitual já que dessa forma os juízos sobre o

---

<sup>1</sup>KANT, I. *CFJ*, p.153.

seu produto seriam, conseqüentemente, constitutivos e não reflexivos. Em outras palavras, isto quer dizer que as regras postas pelo *Gênio* são indeterminadas.

Kant apresenta três propriedades fundamentais próprias ao *Gênio*: 1) é um talento para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada, e não uma disposição de habilidade para o que possa ser aprendido segundo qualquer regra; conseqüentemente, originalidade tem de ser sua primeira propriedade. 2) que, visto que também pode haver uma extravagância original, seus produtos têm que ser ao mesmo tempo modelos, isto é, exemplares, por conseguinte, eles próprios não surgiram por imitação e, pois, têm de servir a outros como padrão de medida ou regra de juízo; 3) que ele próprio não pode descrever ou indicar cientificamente como ele realiza a sua produção, mas que ela como natureza fornece a regra<sup>2</sup>.

As características acima citadas - originalidade, exemplaridade e espontaneidade - estão bastante próximas ao que nós tomamos vulgarmente como inerentes ao talento criador. Afirmamos, por exemplo, que Pablo Picasso foi um pintor genial, porque suas produções inovaram o cenário artístico e formaram escola. Ora, se a criação artística é valorizada a partir de sua originalidade exemplar, ambas as qualificações não podem ser mantidas se for possível descrevê-las conceitualmente, pois dar a regra para se produzir alguma coisa acarreta na possibilidade de reprodução de outras coisas similares. Isto, é claro, não implica que a descrição de uma obra de arte nos seja inacessível. Sobre um quadro, podemos falar da textura das cores, do vigor ou delicadeza das pinceladas, do uso de certas citações iconográficas e assim por diante. Não podemos, isto sim, (e nem o próprio responsável pela obra) explicar como o produto foi engendrado no espírito de seu criador. Caso contrário, dissiparíamos tal talento no mero controle de uma fórmula. Procedimento que, de fato, será atribuído ao ato científico. Fazer ciência, segundo essa concepção, é dominar um conjunto de leis aplicadas

---

<sup>2</sup>CFJ, p.153.

aos fenômenos, interligando-os por um expediente dedutivo. Uma atividade dessa ordem requer, certamente, uma grande habilidade mental. Contudo, não devemos confundir o brilho de uma mente científica com a performance do que Kant chama de *Gênio* artístico. Todo o resultado de uma ciência pode ser formulado por regras. Portanto, pode ser repetido por qualquer um. Na verdade, faz parte dos objetivos da ciência a capacidade de universalizar para toda a mente suas descobertas.

No § 47 Kant define como "grandes cérebros" os homens que extraem da natureza propriedades e leis, para opô-los aos *Gênios* propriamente ditos. Mesmo as descobertas obtidas por alguém do porte de um Newton podem ser aprendidas e imitadas: "a razão é que Newton poderia mostrar, não somente a si próprio mas a qualquer outro, de modo totalmente intuitivo e determinado para a sua sucessão, todos os passos que ele deveria dar desde os primeiros elementos da geometria até suas grandes e profundas descobertas"<sup>3</sup>. Por outro lado, mesmo que nos seja informado o valor e avanços de uma obra artística, confrontando-a com outros modelos, descrevendo suas intenções e méritos, não dispomos de nenhuma forma de reconstruí-la em nossas mentes, chegando a resultados iguais ao original. Acrescente-se ainda o fato que tal peculiaridade vale tanto para a faculdade do *Gênio* como para a faculdade do gosto. Além de não podermos reconstruí-la, só podemos perceber o seu teor estético quando deparamo-nos com ela diretamente e não segundo descrições.

Sendo assim, a marca característica que distingue o *Gênio* de uma mente sagaz é a originalidade em oposição ao espírito da imitação:

No campo científico, portanto, o maior descobridor não se distingue do mais laborioso imitador e aprendiz senão por uma diferença de grau, contrariamente se distingue especificamente daquele que a natureza dotou para a arte bela<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>CFJ, p.154.

<sup>4</sup>CFJ p. 155.

O que discrimina o gosto estético da ação do *Gênio* é o papel diferenciado da imaginação. Com relação a apreciação estética, as representações são oriundas diretamente de nossa receptividade sensível. Mesmo que possamos ter liberdade para associar livremente, por exemplo, um conjunto de linhas e cores de uma pintura (portanto não coagidas por um conceito determinado), sempre nos submetemos no juízo de gosto à presença de um objeto sensível (ou sua representação). A matéria é dada. Mas em relação ao *Gênio*, vislumbramos na imaginação um poder para reorganizar a matéria sensível. A faculdade da imaginação (enquanto faculdade conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá<sup>5</sup>.

Kant chama de Idéia estética a representação da faculdade da Imaginação que "dá muito a que pensar sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é conceito, possa ser-lhe adequado." Como, pela idéia estética, o vínculo entre a representação da faculdade da imaginação e o conceito dado é livre, não há como inscrevê-los em um juízo determinante. Entretanto, em razão do espaço deixado por esta indeterminação conceitual, somos induzidos a produzir outros pensamentos na tentativa de reduzir a percepção estética a uma representação objetiva. Esta "irradiação" de pensamentos permitidos pela idéia estética intensifica a relação subjetiva das faculdades do ânimo. Quanto mais fecunda for a relação entre imaginação e entendimento maior será o conjunto de associações possíveis.

Se todas as faculdades do ânimo são mobilizadas pelo *Gênio*, então, também as faculdades do conhecimento serão ativadas. Mas apesar do estímulo do *Gênio* sobre as faculdades do conhecimento, as interações só se deixam ajuizar ao nível reflexivo. Nenhuma verdade sobre a natureza pode ser retirada da adequação subjetiva das faculdades mentais.

---

<sup>5</sup>CFJ, p.159.

O conhecimento deve sempre provir de uma relação determinada entre imaginação e entendimento. O caráter necessário dessa relação estabelece uma homogeneidade (quanto ao conteúdo da representação) que garante entre seres racionais finitos resultados idênticos sob as mesmas condições intuitivas. Enquanto cientistas, supondo a plena funcionalidade de nossas faculdades mentais, de fato, devemos encontrar os mesmos resultados. Tal intersubjetividade só é possível porque a delimitação imposta à imaginação pelo entendimento se dá por regras fixas e necessárias. O que um investigador da natureza deve fazer para estabelecer a verdade de sua descoberta é proporcionar todos os meios que levem aos demais interessados a reproduzir sua representação. Como a liberdade da imaginação em relação às normas do entendimento somente é vista de forma marcante na atividade artística, a ciência, seguindo o pensamento de Kant, ao que tudo indica, parece não envolver o *Gênio* na construção de suas representações.

Podemos nos deter agora nessa posição destoante em contraste com o modo como se concebe as realizações dos homens de ciência. Naturalmente falamos de sua genialidade, mas é claro, isso poderia indicar somente a usurpação de uma palavra. O ponto é ver onde podemos situar alguma espécie de originalidade no fazer científico seguindo a própria epistemologia kantiana.

Uma lenda muito popular na história da física conta que a teoria da gravitação universal foi elaborada em razão de um acontecimento fortuito. Newton, surpreendido com a queda de uma maçã da árvore sob a qual repousava, questiona-se, até então de maneira original, se a força que fez com que a fruta se dirigisse ao solo não seria a mesma que explicaria o movimento da Lua em torno da Terra ou mesmo o dos planetas em torno do Sol. O resultado final da inquietação de Newton culminou num dos mais espetaculares modelos de explicação do mundo. Mesmo levando em conta o aspecto folclórico desta narração, ela nos interessa porque focaliza dramaticamente, e de forma didática, um processo de associação entre elementos (completamente heterogêneos) a partir de um ato inovador. Como explicar esta correspondência criada entre

objetos tão distintos quanto corpos celestes e coisas prosaicas como uma maçã? Nossa sugestão é que combinadas à *CFJ*, certas teses expostas na *Lógica* sobre tipos de inferências e nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, podemos criar um quadro coerente com o pensamento kantiano que dá espaço à invenção na ciência.

### Imaginação e Ciência

Na *Lógica*, Kant define a inferência como: "a função do pensamento pela qual um juízo é derivado de outro. Uma inferência em geral é, pois, a derivação de um juízo a partir de outro"<sup>6</sup>. A lógica apresenta três modos irreduzíveis de se estabelecer inferências cada um deles coordenados ou pela razão ou pelo entendimento ou pela faculdade de julgar. Razão e entendimento conduzem inferências necessárias. Sobram as inferências da faculdade de julgar. Estas, de fato, apresentam algumas características promissoras. Em primeiro lugar, lhes convém o método reflexivo, isto é, o avanço de juízos particulares para juízos universais de experiência, portanto, não se submetem à necessidade lógica. Como Kant assinala, a relação nesse caso entre os juízos se dá por "presunção lógica" ou inferência empírica.

São duas as espécies de inferências da faculdade de julgar: a indução e a analogia. Na indução concluímos a universalidade de algo a partir de um conjunto de casos particulares. Enfim, restam as inferências analógicas. Enquanto as inferências indutivas generalizam de "alguns" para "todos", as inferências analógicas fazem, segundo o conhecimento de um conjunto finito de propriedades similares entre dois objetos, uma correspondência global entre as propriedades conhecidas de um objeto para as ainda não conhecidas de outro. Enquanto os resultados da indução nunca permitem corroborações empíricas definitivas, a analogia é capaz de antecipar com sucesso representações plenamente satisfeitas na experiência. As hipóteses analógicas, todavia (mesmo aceitando confirma-

---

<sup>6</sup>*Lógica*, A 178.

ções completas), por mais promissoras que sejam não garantem de forma a priori a verdade do que enunciam. O mérito do método analógico está em postular uma realidade possível (dentro dos limites da experiência), sobre a qual nós podemos guiar nossos meios de corroboração empírica, criando uma expectativa sobre as propriedades e comportamentos das coisas que num dado momento fogem ao alcance de uma explicação segundo princípios necessários (toma-se de empréstimo princípios que funcionam em outras áreas).

A história da ciência está repleta de casos em que o método analógico foi empregado com sucesso na geração de modelos explicativos. A ótica de Huygens que transfere para luz um comportamento ondulatório similar ao encontrado em sistemas mecânicos (passo semelhante feito por Maxwell, posteriormente, ao associar sob um mesmo domínio fenômenos óticos e fenômenos eletromagnéticos); o primeiro modelo atômico de Niels Bohr, que vê no átomo uma analogia com o comportamento do sistema solar; a mecânica estatística que assume uma analogia dinâmica entre partículas microscópicas e objetos macroscópicos, são alguns dos exemplos bem sucedidos na aplicação dessa inferência.

Kant reconhece o valor heurístico da analogia: "...são úteis e indispensáveis para a ampliação de nosso conhecimento por experiência"<sup>7</sup>. Insiste, porém, devido a sua mera certeza "empírica" na prudência de seu uso. Todo o que é "projetado" por este tipo de inferência não pode ser garantido de forma a priori. O ponto de partida da inferência funda-se sempre em alguma aparente similaridade estrutural (onde muitas vezes se revela mais do que uma sugestão atraente, sendo corroborada empiricamente pelas propriedades que antecipa) que nem sempre é confirmada. Redunda em erro, por exemplo, inferir da similaridade hidrodinâmica entre golfinhos e tubarões que os primeiros são alguma espécie de peixe. De fato, muitos dos sucessos do método analógico se deram por puro acaso.

---

<sup>7</sup>*Lógica*, A 208.

Nas inferências analógicas igualmente podemos pensar num movimento da imaginação em organizar livremente a matéria cedida pela sensibilidade. Imaginamos uma realidade inexistente e a usamos como modelo para incorporar os dados pré-estabelecidos. Newton estava a par das equações galileanas que explicavam o movimento de queda livre dos corpos. Também conhecia as concepções astronômicas de Kepler segundo a qual os planetas orbitam o Sol seguindo a trajetória de elipses. Estava ciente das confirmações observacionais, embora ainda insatisfeito com o modelo matemático que até então vigorava. Então surge o "insight": imaginar para a Lua um movimento de queda livre equivalente ao da maçã. Com esta associação o modelo parcial de Kepler passaria a incorporar-se a uma teoria mecânica onde o movimento não se registraria somente como uma mudança de posição segundo leis geométricas, mas estaria subordinado a atuação de forças dinâmicas universais. Mesmo levando em conta a existência prévia dos elementos sintetizados pela Imaginação não há como negar, também neste caso, um poder criativo. A associação analógica é livre.

Assim, podemos estipular para o *Gênio* (pensando a criação de modelos teóricos) uma função similar à encontrada na imaginação artística. Sabemos que o talento para criar idéias estéticas não pode ser reproduzido. Afirmamos que a capacidade para elaborar hipóteses explicativas diante de evidências empíricas incompletas é igualmente original e irreproduzível. Vamos tomar o exemplo de Kant. É claro que munidos dos resultados efetivos de uma teoria científica podemos reconstruir os passos de sua descoberta. Pode-se, de fato, conduzir um aprendiz a seguir um caminho que já provou êxito. Porém, isso só se dá de maneira a posteriori. Newton não saberia explicar a origem da representação que elegeu como uma forma de associação aceitável em detrimento de outras possíveis. Não teria como passar a um discípulo seu talento natural para criar "mundos novos" a partir da experiência conhecida.

Frente a um objeto ou sistema que apresente poucos elementos para ser admitido como alvo de uma ciência determinada, somos livres para compará-lo a qualquer coisa já enquadrada em



um eficiente modelo explicativo. Sendo a diversidade das coisas (e leis a que se submetem) potencialmente infinita, a quantidade de relações que podem exibir um possível isomorfismo é indeterminável. A originalidade está em encontrar nos objetos (ou sistemas) as relações mais inusitadas. Ver o que ninguém nunca viu, mesmo naquilo que é cotidianamente presente a todos. Ora, um talento assim não pode ser aprendido. O alcance da inferência analógica depende, certamente, da posse de muitos conhecimentos para fornecer matéria de comparação (quanto maior o número, maior a quantidade de relações possíveis), mas, além disso, é necessário a existência de operações que permitam a ligação dessa matéria. A imaginação tem aqui um papel central. As propriedades ainda não conhecidas de uma coisa são literalmente *imaginadas* em analogia com as propriedades conhecidas de uma outra coisa. O poder de conexão, portanto, não depende só da extensão do conhecimento mas, além disso, da intensidade da capacidade associativa. Queremos dizer com isto que certas pessoas tem um talento inato para promover esta espécie de atividade da imaginação, e este talento não pode ser transmitido a outrem.

Queremos, enfim, esclarecer que o objetivo desse trabalho não é estabelecer uma identidade entre arte e ciência. Certamente o *Gênio*, enquanto um conceito técnico em Kant, particulariza (segundo outras noções próprias) o pensamento estético. Pretendemos sublinhar que uma das propriedades fundamentais dessa faculdade, originalidade não reprodutível por ação da imaginação, tem lugar no processo científico de modo compatível com o sistema kantiano.

## Bibliografia

- ARENDRT, HANNAH. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. (Lições Sobre Filosofia Política de Kant. trad André Duarte Macedo). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993
- BRITTAN, GORDON G., Jr. *Kant's Theory of Science*. Princenton: Princenton University Press, 1978.
- CRAWFORD, W. DONALD. *Kant's Aesthetic Theory*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1974
- \_\_\_\_\_. "Kant's Theory of Creative Imagination". In: *Essays in Kant's Aesthetics*. Chicago: Ted Cohen & Paul Guyer ed/University of Chicago Press, 1982.
- DELEUZE, GILLES. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- ECO, UMBERTO. "A Abdução em Uqbar". In: *Sobre os Espelhos e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- GUYER, PAUL. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- GOMBRICH, E.H. *Art and Illusion - A Study in the Psychology of Pictorial Representation. The Trustees of the National Gallery of Art*. Washington D.C., 1959.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica da Faculdade do Juízo* (Trad. Valerio Rohden). Forensen Universitária. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura* (Trad. de Valerio Rohden). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KUHN, THOMAS S. "Comentários Sobre las Relaciones de la Ciencia con el Arte". In: *La Tension Esencial*. México: Fondo de Cultura Economica, 1987.
- KULENKAMPFF, JENS. "Do Gosto Como Uma Espécie de *Sensus Communis* ou Sobre as Condições da Comunicação Estética". In: *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant* (Coord Valério Rohden). Porto Alegre: Editora da Universidade, 1992.

MARQUES, ANTÓNIO. *Organismo e Sistema em Kant: Ensaio sobre o Sistema Crítico Kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

SAVILE, ANTHONY. Beauty: “A Neo-Kantian Account”. In: *Essays in Kant's Aesthetics*. Chicago: Ted Cohen & Paul Guyer ed/University of Chicago Press, 1982







## O CONCEITO DE LIBERDADE NA *CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO*\*

*Carlos Adriano Ferraz*\*\*  
Universidade Federal de Pelotas

O presente ensaio constituir-se-á por uma tentativa de demonstrar-se um dos pontos pelos quais podemos inserir o conceito de liberdade, outrora objeto de uma crítica da razão em seu uso prático, na derradeira crítica kantiana, a saber: na *Crítica da Faculdade do Juízo - CFJ* (Kritik der Urteilskraft, 1790). Para tanto, far-se-á necessária uma breve elucidação de alguns conceitos fundamentais da terceira *Crítica*, os quais nos permitirão uma melhor compreensão do tema proposto. Desta feita, tais conceitos caracterizarão a divisão programática do texto que se segue. Assim, num primeiro momento importa-nos salientar, como elemento primordial de nossa discussão, a definição de Kant concernente ao *juízo*, bem como seu posterior desdobramento, uma vez que após desenvolver o conceito de *juízo* na *Crítica da Razão Prática - CRP* (Kritik der Reinen Vernunft, 1781), eis que no fechamento da tríade crítica nos deparemos com um conceito novo e basilar a todo o conjunto crítico. Ora, nos referimos aqui ao conceito de *juízo reflexionante*, pois como dirá Kant, “o poder de julgar é duplo: o determinante e o reflexionante”<sup>1</sup>. Em seguida, cumpre-nos apontar para uma ulterior divisão do *juízo reflexionante*, qual seja, em uma faculdade do julgar reflexionante estética e uma faculdade do julgar reflexionante teleológica, divisão esta que marcará a própria divisão da crítica da faculdade do *juízo*. Finalmente, em um momento conclusivo trataremos da distinção entre uma teleologia e um mero mecanismo, distinção esta assinalada justamente pelo conceito de

---

\*Palestra proferida no *Colóquio Kant: Filosofia Prática*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em novembro de 97.

\*\* Professor substituto do Departamento de Filosofia do ICH/UFPeL.

<sup>1</sup>KANT, I. *Lógica*, A 205, p. 150.

finalidade, o qual nos permitirá perceber o conceito de liberdade percorrendo, por assim dizer, a última *Crítica*.

\* \* \*

Como acabamos de ver, faz-se necessário, a título de prêmio, estabelecermos primeiramente o conceito de juízo propriamente dito, bem com vale a pena também apontarmos onde exatamente ele surge no contexto da *CRP*. Pois bem, quanto à definição de juízo, encontramos-la originalmente na *CRP*, em uma primeira formulação que o define como sendo “a capacidade de subsumir à regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*)”<sup>2</sup>. Não obstante, Kant reformula o conceito de juízo na última *Crítica*, onde o encontramos enunciado da seguinte maneira: “a faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal”<sup>3</sup>. Mas, dadas tais definições, vemos que não entram elas em atrito, de tal forma que podemos constatar que a concepção acerca do conceito de juízo não varia do Kant da primeira *Crítica* para o da terceira. Então, podemos perguntar: o que muda no que diz respeito ao juízo nessa transição entre as duas críticas? Ora, inicialmente, dado o escopo do Kant da primeira *Crítica*, apenas a definição supracitada bastava. Contudo, mostrou-se ela demasiado genérica, isto é, compreende tanto um juízo determinante quanto um juízo reflexionante, pelo que faz-se imperioso decompor o conceito de juízo em suas duas faces distintas. Assim, dada a necessidade de subsumirmos o particular como contido no universal (o que se dá em ambos os juízos), isto poderá ocorrer de duas maneiras: procurarmos o particular a partir do universal, ou procuramos o universal a partir do particular. Em suma, a faculdade de julgar é sempre a faculdade de pensar o particular como contido no universal, sendo que

---

<sup>2</sup>KANT, I. *CRP*, A 132, B 171, p. 177.

<sup>3</sup>KANT, I. *CFJ*, XXIV, p. 60.



no caso deste (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo que nele subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica a priori as condições de acordo com as quais o universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva<sup>4</sup>.

Dito de outra forma, existem dois possíveis modos de julgar; um pelo qual vamos do conceito (universal) ao contingente (empírico), e outro pelo qual vamos do caso empírico ao conceito (ou, pelo menos, em busca deste).

Desta feita, em ambos os casos persiste a necessidade externada por Kant de subsumir o particular no universal, o que talvez seja justificado pelo fato de que sem um universal que abarcasse o particular, certamente “vaguearíamos às escuras entre a multiplicidade indefinida das formas particulares da natureza”<sup>5</sup>. Portanto, fica manifesta a necessidade de conceitualizarmos o contingente.

Sem embargo, a exposição referente ao juízo determinante dentro da *CRP* surge especificamente na “analítica dos princípios”<sup>6</sup>, onde o encontramos ligado ao conceito de esquema, isto é, de uma “condição formal e pura da sensibilidade”<sup>7</sup>, na qual figuram “subsumções de um objeto num conceito”(…) (o que, aliás, caracteriza um juízo determinante).

Entrementes, a necessidade de uma doutrina transcendental do juízo (aqui ainda referindo-se a um juízo determinante) surge pelo fato de que devemos “aplicar aos fenômenos em geral os con-

---

<sup>4</sup>KANT, I. *CFJ*, XXVI, p. 60.

<sup>5</sup>MARQUES, A. *Organismo e Sistema em Kant*, p. 279.

<sup>6</sup>“A analítica dos princípios será portanto apenas cânone para a faculdade de julgar, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento, que contém as condições das regras a priori. Por este motivo, ao tratar do tema dos autênticos princípios do entendimento, servir-me-ei da denominação de Doutrina da Faculdade de Julgar, designando assim mais rigorosamente esta tarefa” (*CRP*, B 171, p. 176).

<sup>7</sup>KANT, I. *CRP*, B 179, p. 183.

ceitos puros do entendimento”. Daí vir estrategicamente após a “analítica dos conceitos”, onde Kant já havia realizado a dedução dos conceitos puros do entendimento (categorias), os quais, como dirá o próprio Kant, “não tem outro uso para o conhecimento das coisa que não seja a sua aplicação a objetos da experiência”<sup>8</sup>.

Assim, dados os conceitos elencados na analítica dos conceitos, fica a tarefa do juízo determinante de buscar os casos particulares aos quais aplicá-los.

\* \* \*

Entretanto, o problema reside no fato de que o juízo determinante não subsume (leia-se não determina) uma considerável parte da natureza, ou seja, a maior parte desta permanece indeterminada pelas leis universais. Mas, para Kant, faz-se mister que tal parte seja também regida por leis, ainda que tais leis sejam empíricas. Aliás, é necessário que elas sejam consideradas

segundo uma tal unidade como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares<sup>9</sup>.

Sendo assim, pelo que nos é facultado perceber, enquanto que no âmbito da *CRP*, o interesse estava centrado no universal (nos dados a priori), na *CFJ* o objeto central (o ponto de partida) é justamente o particular, ainda que com vistas ao universal, haja vista o fato de que “o particular está sempre inextrincavelmente ligado à idéia de contingente, ou daquilo que deve sua possibilidade a algo que está fora de sua circunscrição de particular”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup>KANT, I. *CRP*, B 176, p. 181.

<sup>9</sup>KANT, I. *CFJ*, XXVIII, p. 63.

<sup>10</sup>MARQUES, A, *op. cit.*, p. 278.

Além disso, Antônio Marques menciona que tal insuficiência (do juízo determinante) causará uma espécie de “insuficiência ontológica do particular”, sendo o resultado de tal insuficiência aclarado na terceira *Crítica*, onde Kant busca para as formas particulares uma forma geral (como nos demonstra a própria função do juízo reflexionante); ou seja, há ainda em Kant a intenção de subsumir o particular no universal, ainda que se faça necessário percorrer um caminho inverso ao exposto na “analítica dos princípios”.

Assim, a elevação do particular a um gênero superior será realizado pelo juízo reflexionante, por intermédio de um princípio transcendental que lhe é próprio. Com efeito, ele surge da necessidade de se “realizar uma experiência articulada a partir de percepções dadas de uma natureza contendo uma multiplicidade eventualmente infinita de leis empíricas”<sup>11</sup>, ou seja, da necessidade de unificarmos a aparente contingência do particular, pois o entendimento

necessita também de uma certa ordem da natureza nas leis particulares da mesma, as quais para ele só empiricamente podem ser conhecidas e que em relação às suas são contingentes<sup>12</sup>.

Com efeito, quanto a tais regras, “tem o entendimento que pensá-las como leis (isto é, como necessárias), pois doutro modo não constituiriam qualquer ordem da natureza, ainda que ele não conheça a necessidade ou jamais pudesse descortinar”<sup>13</sup>.

Em resumo, para termos um fio condutor na investigação da natureza precisamos pressupor uma “concordância da natureza com a nossa faculdade de conhecimento” (conformidade a fins transcendentais, ou seja, não encontrada na natureza) em prol desta.

---

<sup>11</sup>KANT, I. *CFJ*, XXXIV, p. 68.

<sup>12</sup>*Op.cit.*, XXXV, p. 68.

<sup>13</sup>*Op. cit.*, XXXV, p. 68.

Agora, antes de entrarmos no princípio transcendental da faculdade de julgar reflexionante, pretendemos tecer umas breves considerações no que diz respeito àquela divisão do juízo reflexionante em juízos estéticos teleológicos. Quanto a eles, podemos afirmar sem restrições, atuam ambos em caminhos distintos. Por conseguinte, é função do juízo estético (juízo esse concernente a um objeto belo) tratar da conformidade a fins sem a pressuposição de um fim específico, ou seja, em tais juízos a conformidade a fins não está subsumida à idéia de uma causa final. Aliás, a própria definição de beleza concebida por Kant torna clara tal idéia. Dirá ele: “beelza é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem a representação de um fim”<sup>14</sup>.

Quanto ao juízo teleológico o caso é bem outro, visto que cabe a ele examinar os fins sem atentar para uma conformidade a fins. Em termos kantianos, ele está ligado ao conceito de fim natural. Nas palavras de Kant,

o conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva para orientar a investigação sobre objetos desta espécie, segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais para o conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins<sup>15</sup>.

O que acima mencionamos é uma exposição brevíssima dos conceitos de juízo de reflexão estético e teleológico. Tal brevidade é justificada pelo fato de serem elas apenas elementos secundários ao que este escrito inicialmente anunciou como sendo seu escopo precípuo. Assim, o que aqui nos importa é aquele princípio trans-

---

<sup>14</sup>*Op. cit.*, A 61, p. 127.

<sup>15</sup>*Op. cit.*, A 294, p. 293.

cidental que o juízo reflexionante aplica a si mesmo em sua respectiva reflexão; ora, eis que então chegamos a um outro conceito sobremaneira valioso ao conjunto deste terceiro momento da filosofia transcendental, o qual, aliás, subjaz ao que vem sendo exposto. Com efeito, estamos nos referindo ao conceito de *finalidade*, que é justamente o princípio transcendental dado pelo juízo reflexionante a si próprio, almejando uma unidade na natureza, visto que para Kant não há na natureza (em seus produtos) algo tal qual uma finalidade; ou seja, ela não é um princípio constitutivo, mas regulativo, não tendo portanto um campo próprio de atuação. É, enfim, uma espécie de princípio heurístico, que nada acrescenta ao nosso conhecimento, mas que este utiliza como “fio condutor” em sua investigação. Segundo Lebrun, por exemplo, é este o ponto fraco de nossa faculdade de julgar reflexionante, quer dizer, ela não acrescenta absolutamente nada ao nosso conhecimento<sup>16</sup>.

Cabe-nos, assim, distinguir, como já advertira Kant, entre uma aplicação regulativa de uma aplicação constitutiva. Dessa maneira, quanto ao uso regulador das idéias da razão, encontramos uma esclarecedora passagem na *CRP*, mais especificamente em uma das seções das antinomias da razão, intitulada Princípio Regulador da Razão Pura com Respeito às Idéias Cosmológicas, onde o princípio regulador aparece numa espécie de conceito negativo, pois dirá Kant que ele

não é, assim, um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objetos dos sentidos e, por conseguinte, não é um princípio do entendimento<sup>17</sup>,

ao passo que um princípio constitutivo seria aquele que tem por função ampliar o conhecimento do mundo sensível. Vemos, pois, que o conceito de princípio regulador coaduna-se ao conceito de finalidade, ou ainda, que esse último pode ser abarcado por aquele primeiro.

---

<sup>16</sup>Quanto a este particular, remetemos o leitor ao artigo “A Razão Prática na Crítica do Juízo”. In: *Sobre Kant*, p. 93.

<sup>17</sup>KANT, I. *CRP*, B 537, p. 448.

Agora, somos exortados a voltar mais detidamente ao conceito de finalidade<sup>18</sup>, que será precisamente aquele conceito responsável por nos apontar onde, dentro de uma crítica da faculdade de julgar reflexionante teleológica, podemos encontrar o conceito de liberdade (aliás, somente a título de curiosidade, é possível dizer que o conceito de liberdade será comum a ambos os desdobramentos de um juízo reflexionante anteriormente aventados, muito embora aqui nos interesse especialmente o teleológico).

Pois bem, visto isto, cabe-nos perguntar: por que Antonio Marques em seu prefácio à edição portuguesa da *CFJ* concluirá que “o fato é que o julgamento reflexivo é um juízo de liberdade por oposição ao juízo determinante, onde nada mais há a fazer do que aplicar a categoria”<sup>19</sup>?

Ora, a resposta a esta questão insinua-se no seguinte excerto:

no primeiro momento, o homem é um objeto entre outros no mecanismo da natureza (mundo fenomenal); no segundo, é sujeito moral fora da natureza (ordem numenal), e no terceiro momento, síntese dos dois primeiros, ele como que volta à natureza, mas para dar-lhe o sentido teleológico que a ciência não lhe poderia reconhecer, integrando-a, finalmente, na concepção moral do universo<sup>20</sup>.

Dessa forma, é nessa oposição entre mecanismo e teleologia que vemos a distinção entre necessidade e liberdade. Ou ainda, podemos dizer que na *CRP* tratava-se de uma espécie de “metafísica mecanicista”, visto que nela “o mundo fenomênico permanece sob os princípios sintéticos a priori do entendimento, que são constitutivos do mundo empírico”<sup>21</sup>. Porém, na *CFJ* haveria não uma

---

<sup>18</sup>A propósito, quanto a este conceito, se nos impõe como interessante observar que Lebrun o denominará como sendo uma nova “grade interpretativa”, ou seja, em ambos esses exemplos por nós aduzidos, percebe-se o caráter inédito do conceito de finalidade na análise da natureza.

<sup>19</sup>MARQUES, A. *CFJ*, prefácio, p. 22.

<sup>20</sup>SANTOS, J.H. “O Lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na Filosofia de Kant”, p. 81.

<sup>21</sup>KÖRNER, S. *Kant*, p. 190.

metafísica mecanicista, mas sim uma “física teleológica”, pois esta, “ao contrário mostra que os princípios teleológicos não são constitutivos do mundo empírico, haja visto poderem apenas ser regulativos de nossa reflexão sobre o mundo empírico”<sup>22</sup>.

Inobstante, a partir destas informações podemos nos remeter à Doutrina do Método da Faculdade do Juízo Teleológica<sup>23</sup> e nos perguntar com Kant pelo lugar que deverá ser ocupado pela teleologia. Com efeito, poderíamos pensar que a teleologia (bem como o conceito de finalidade) corresponde a uma teologia. Contudo, à teologia ela certamente não cabe, uma vez que, como Kant demonstra na *CFJ*, um julgamento teleológico dos objetos da natureza não deve ser confundido “com o estudo de Deus e por isso com uma dedução teológica”. Assim, afirmar que há na natureza uma finalidade, que em última instância implicaria na existência de um Deus guiando-a, é um uso indevido do conceito de finalidade. Como já foi dito, este é um princípio transcendental, logo não pode ser encontrado na natureza, sendo apenas um fio condutor na investigação desta. Tudo funciona, então *como se* (als ob) houvesse uma finalidade na natureza. A teleologia pertence ao âmbito da crítica, apontando o método que deve ser observado em um julgamento da natureza referente aos princípios das causas finais. Dito de outra forma, mostra-se ela imprescindível numa busca da conformidade a fins da natureza, uma vez que apenas o princípio mecânico não nos daria esta mesma conformidade, de tal forma que este deve estar sempre subsumido ao teleológico.

Em resumo, a mera noção de uma causa mecanicista conformando a natureza a fins mostra-se insuficiente em uma pesquisa acerca desta última, uma vez que deixa sem resposta (ou melhor, nem sequer coloca a pergunta) a seguinte questão: “para que existem as coisas no mundo?”

Dessa forma, visto que tomamos a idéia consoante a que há uma causa atuando intencionalmente na natureza, cabe-nos buscar

---

<sup>22</sup>KÖRNER, S. *Kant*, p. 190.

<sup>23</sup>KANT, I. *CFJ*, A 364, p. 343.

pelo fim terminal (único fim incondicional) que condiciona todos os demais fins, sendo estes simplesmente relativos.

Ora, como dirá Kant, há na natureza

uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como noumenon<sup>24</sup>.

Dessa forma, em nossa busca pelo fim terminal, esbarramos naquela que é a única criatura racional na natureza, na qual jaz o mais elevado fim, ou seja, a lei moral, que é exatamente o que torna o homem um “fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada”<sup>25</sup>.

Vemos então uma aproximação do teórico e do prático na arquitetônica filosófica crítica de Kant, onde pelo juízo de reflexão teleológico podemos perceber a liberdade aproximando as duas primeiras críticas, ou ainda, a moralidade atuando na natureza. Assim, por pensarmos os seres naturais como fins, somos levados a considerar o objetivo final (efeito de todo o ato livre) como realizável na natureza, ou, nas palavras de Lebrun, “do fato de devermos pensar a natureza, em certos casos, à luz da finalidade, decorreria a segurança de uma convivência entre natureza e liberdade”<sup>26</sup>.

Agora, voltando ao prefácio da terceira *Crítica*, parece-nos valiosa a seguinte passagem, onde dirá Antonio Marques que

este é um aspecto decisivo que coloca aquilo que na terceira *Crítica* se entende por reflexão como um sensível reforço do perfil do sujeito, ao permitir-lhe, como já acima foi referido, escolher outros pontos de vista que não só os cor-

---

<sup>24</sup>KANT, I. *CFJ*, A 398, p. 365.

<sup>25</sup>KANT, I. *CFJ*, A 399, p. 365.

<sup>26</sup>*Sobre Kant*, p. 96.



respondentes às categorias supremas do entendimento. Se pensarmos que em toda a relação possível com a natureza e toda forma de compreensão que aí pretendêssemos introduzir poderia ser formulado através das categorias do entendimento, torna-se ainda mais claro que novos pontos de vista, para lá da explicação categorial, só podem resultar de uma autonomia do sujeito, de uma seleção dentro dos seus interesses<sup>27</sup>.

Após tudo o que foi dito, podemos então ressaltar, à guisa de conclusão, que a tomada de um “novo ponto de vista” que não o categorial (necessidade), é o que nos permite a passagem através do conceito de finalidade para aquela autonomia mencionada por Marques; ou seja, esse novo ponto de vista é justamente aquele que foge de toda e qualquer necessidade apriorística (como no caso do juízo determinante), dando-nos a liberdade de escolha pela reflexão mesma, ou seja, saímos da passividade (neutralidade) para escolhermos um novo ponto de vista, o que denota o caráter ativo da reflexão.

---

<sup>27</sup>MARQUES, A. *CFJ*, prefácio, pp. 22-23.

## Bibliografia

- KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (trad. Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade de Julgar* (trad. Antônio Marques e Valério Rohden). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992
- \_\_\_\_\_. *Lógica* (trad. Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KÖRNER, S. *Kant*. Madrid: Alianza, 1987.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- MARQUES, A. *Organismo e Sistema em Kant*. Lisboa: Presença, 1987.
- SANTOS, J.H. “O Lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na Filosofia de Kant”. In: *Kriterion*, XXXVIII, 95. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

**UM ENSAIO SOBRE O SIGNIFICADO  
DA LIBERDADE NA  
*CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA DE KANT\****

*Raquél Rodrigues*

A tentativa de encontrar dispositivos de justificação para a liberdade do homem é anterior à segunda *Crítica*<sup>1</sup>, e já está presente no prefácio da segunda edição da primeira *Crítica*<sup>2</sup>. Kant, ao salientar o motivo de elaboração de uma crítica da razão especulativa, observa que ela contém um caráter constrangedor, negativo, porém ressalta nele o seu lado positivo ao afirmar "[...] uma restrição do uso da nossa razão na medida em que realmente ameaça estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente, ameaçando, assim, anular o uso puro (prático) da razão" (*C.R.P.* XXIV-XXV). Essa restrição estabelece uma limitação por circunscrever o domínio efetivo do que pode ser conhecido, isto é, situa a razão especulativa num domínio próprio. A delimitação desse subdomínio, o da experiência possível, onde a razão teórica pode conhecer seus objetos, assegura à razão pura, ao nível prático, também a mesma possibilidade. A doutrina transcendental do método afirma que o fim último de uma crítica da razão e o objetivo final da razão pura é a possibilidade de encontrar para esta um "uso prático" (B 832). A preocupação kantiana é dar à

---

\*Este ensaio foi realizado através de uma bolsa de aperfeiçoamento em pesquisa, com o apoio do CNPq e com a orientação do professor Valério Rohden, a quem sou grata por ter contado com o privilégio de suas críticas e sugestões. Devo estender também meus agradecimentos aos professores Delamar Volpato Dutra, Marco Zingano e Thadeu Weber, com os quais tive a oportunidade de discutir as questões aqui tratadas.

<sup>1</sup>KANT, I. *Crítica da Razão Prática* (tradução de Valério Rohden, em fase de revisão).

<sup>2</sup>KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (tradução Valério Rohden e Udo Moosburger). 3ªed. São Paulo: Nova-Cultural, 1987-88.

conduta humana um método para esta também poder atingir o "status" de ciência, a ciência do bem agir ou da ação boa<sup>3</sup>.

A *Crítica da Razão Prática* é a resposta para a segunda das três perguntas que, segundo Kant, na primeira *Crítica* abrangem "todo o interesse da minha razão". A questão é: "Que devo fazer?" (B 833) A resposta será dada através da demonstração do caráter efetivo da razão prática, isto é, o sujeito no uso prático da razão pura segue neste nível os princípios característicos de seu uso e assim determina a vontade para a ação. Por esse expediente o sujeito, no uso da razão enquanto racionalidade de um ser racional finito, tem a capacidade de ser prático.

Kant define o sujeito prático, isto é, o possível portador de regras para uma ação moral, como 'ser racional finito'. No decorrer da segunda *Crítica* ele utiliza exaustivamente esta expressão, que parece a primeira vista, dona de uma trivialidade peculiar. A ausência dessa peculiaridade mostra que esta trivialidade é um engodo. A primeira *Crítica* adverte "pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas" (B 75), isto é, o homem precisa tanto ao nível prático como teórico, do que o estrutura como tal, entendimento e sensibilidade. E é esse sujeito transcendental que se candidata a determinar o agir<sup>4</sup>. A partir desse fato a expressão 'ser racional finito' pode ser compreendida através da análise dos componentes que definem o sujeito prático: A racionalidade é a capacidade desse sujeito operar simbolicamente segundo regras universais e necessárias como o princípio de não contradição  $\neg(p \wedge \neg p)$ , que tem sua sede no entendimento. Finito porque está

---

<sup>3</sup>"Além da filosofia transcendental, há ainda duas ciências puras da razão, possuindo uma delas conteúdo meramente especulativo e outra conteúdo prático: matemática pura e moral pura." *C.R. P.*, B-508.

<sup>4</sup>Marco Zingano o define neste termos: "Kant explicitará o sentido da lei moral para um ser racional e para um ser racional dotado de sensibilidade" (*Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.107).

submetido às condições espaço-temporais da percepção e, sem dúvida, porque tem uma duração limitada no tempo. O ser, o sujeito da ação moral, é finito e esta fatalidade imposta pela sua natureza interfere na sua conduta, isto é, sua natureza finita<sup>5</sup> não lhe permite alcançar o não finito no conhecimento, ele está preso à experiência possível, e para além da experiência ele só postula. Esta é, como tentaremos mostrar, a consequência mais atenuante da segunda *Crítica*, isto é, a de deslocar o homem para um universo onde ele dita as regras.

### **1. A dedução do conceito de liberdade**

O sujeito no uso da razão prática pura não busca legislar sobre todos os atos humanos e sim sobre aquele ato que é originário do uso puro da razão. Este caráter 'puro'<sup>6</sup> da razão prática tem que ser compartilhado por todos os sujeitos, a ação tem que alcançar a possibilidade de aceitação geral por cada sujeito. Se este caráter for determinado, ele concede à razão prática pura a condição de gerir a conduta humana<sup>7</sup>, e com isso não precisa varrer todo o mundo empírico<sup>8</sup> para encontrar nele a sua legitimidade.

O axioma [geral] da demonstração do caráter puro da razão prática é: "O sujeito no uso prático da razão pura através da lei determina a ação." Para que essa demonstração seja cumprida

---

<sup>5</sup>Zeljko Loparic argumenta que a resposta ao "*Que devo fazer?*" tenta dar uma resposta a esta fatalidade humana, a sua finitude. E nisto que se baseia "O infinitismo das éticas tradicionais, assim como todas as ontologias, é centrado no princípio de fundamento" (*Ética e Finitude*. São Paulo: Educ, 1995, p. 17). Sobre o princípio de fundamento em Kant ver mais precisamente pp. 31-43.

<sup>6</sup>Sobre o caráter puro da razão prática ver o texto de Valério Rohden "Razão Prática Pura". In: *Dissertatio*, 6. Pelotas: UFPEL, 1998, pp. 69-98.

<sup>7</sup>"A possibilidade de demonstrar que a razão é prática depende da demonstração de que a liberdade possa ser atribuída efetivamente à vontade humana" (ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 31).

<sup>8</sup>É neste sentido que Kant se expressa quando afirma que uma crítica da razão prática "deve meramente demonstrar <dartun> que há uma razão prática pura e neste sentido crítica a sua inteira faculdade prática" (C. R. Pr. A3).

da, duas tarefas têm que ser executadas. A primeira tarefa surge da suposição que a forma da máxima possa ser o único fundamento de determinação da vontade, cabendo assim encontrar a natureza dessa vontade. A segunda tarefa parte do pressuposto que a primeira foi atingida com êxito. Então, se a vontade é livre, trata-se de encontrar a lei que a determine necessariamente. Estas duas tarefas têm o auxílio de uma definição e três teses. Nisto consiste o cerne do que aqui é denominado *dedução<sup>9</sup> transcendental da liberdade*.

O sujeito no uso prático da razão tem por objetivo determinar a vontade, o querer humano, fonte e motivação da ação. Sendo assim, a pergunta "Que devo fazer?" ou que atitudes devo tomar, é uma pergunta geral que percorre tanto as ações ao nível privado como as ações derivadas do interesse comum dos membros de uma sociedade, mas que vai incidir só sobre a última, se a razão prática é pura. Na maioria das vezes há uma desarmonia no confronto direto dessas duas esferas do agir. Isto ocorre porque ambas têm sua causalidade determinada por instâncias diferentes: querer e razão. Kant, ao propor esta pergunta à razão pura, isto é, ao tentar encontrar dispositivos que a autorize a fazer incursões sobre a prática humana, está procurando, dentro desse universo, uma regra que possa servir de fio condutor.

Os homens conduzem suas ações, na grande maioria das vezes, para obter aquilo que é ditado pela sua vontade. Tendo em vista esta forma de conduta humana, a investigação kantiana vai recair sobre a vontade (humana). Assim, a pergunta feita acima será reformulada por Kant nos seguintes termos "Como é possível para a razão pura determinar a vontade?" A vontade humana pode ser determinada por dois tipos de princípios práticos, "princípios práticos são proposições que contêm uma determinação universal

---

<sup>9</sup>Uma dedução transcendental, para Kant, tem um sentido jurídico. Portanto a dedução da liberdade transcendental deve justificar a objetividade prática referente a sua

da vontade, cuja determinação possui sob si diferentes regras práticas. Elas são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito somente como válida para a vontade dele; objetivas porém, ou leis práticas, se aquela for conhecida objetivamente, isto é, válida para vontade de todo ente racional." (A 35)

As teses I e II fazem uma análise do querer humano. Descrevem regras subjetivas que constituem-se em " princípios gerais do amor próprio e da própria felicidade" (A 40). Estes princípios têm por finalidade organizar a vida íntima de cada sujeito na busca do que para ele é agradável. Por serem subjetivos, se apoiam na sensibilidade. O sujeito no uso da sua sensibilidade imediatiza o objeto desse sentimento, "todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento de determinação da vontade, são em conjunto empíricos," (A 38). Em decorrência desse pressuposto, os princípios materiais práticos, por terem seu fundamento de determinação no objeto material da vontade, não podem fornecer leis para determinar o agir. Desses princípios decorrem máximas heterogêneas. "A máxima, porém, que desse modo jamais pode conter forma universal legislante, não só não institui com isso nenhuma obrigação, mas contraria ela mesma o princípio de uma razão prática pura e com isso, portanto, também a postura moral (...). Toda matéria de regras práticas assenta sobre condições subjetivas, que não lhes<sup>10</sup> proporcionam nenhuma universalidade para seres racionais, (...) e que giram globalmente em torno do princípio da própria felicidade", (A 58-59) ligadas à vontade particular de cada um. Conseqüentemente, regras dessa natureza, que colocam a determinação do agir no obje-

---

origem: a relação da razão com uma vontade que não é pura, ou uma vontade que se move dentro do mundo sensível.

<sup>10</sup>Na edição original A conta *lhe*, alterada para *lhes* por Natorpe e edição da Academia.

to do querer, pertencem à razão prática empírica<sup>11</sup> e não têm a objetividade que requer uma lei.

Kant acreditava que no âmbito prático também fosse possível elaborar uma ciência; ele, como Aristóteles<sup>12</sup>, não vislumbrava uma ciência do particular. Para uma atividade humana constituir-se numa ciência, as regras que a compõem precisam ser universais e necessárias, isto é, objetivas. Os princípios práticos materiais carecem desse requisito, pois eles têm que determinar o objeto da satisfação pessoal que depende sempre da existência do objeto material. São contingentes e sujeitos à determinação da satisfação pessoal<sup>13</sup>. Este objeto material não pode ser o pressuposto para a determinação da vontade pela razão. Os princípios que têm sua natureza no objeto material pertencem à faculdade de apetição inferior do sujeito, isto é, princípios materiais práticos giram em torno do amor próprio e da própria felicidade.

Para uma regra prática ser tomada como lei, ela tem que ter "em todos os casos e para todos os entes racionais o mesmo fundamento de determinação" (A 40). A vontade precisa determinar a ação por um fundamento determinado. Esse fundamento não pode ser, como vimos acima, o objeto do querer, cuja natureza é material; falta-lhe a objetividade que dá a possibilidade de ser compartilhada por cada um. Então o fundamento de determinação dessa vontade será "a simples forma da regra prática" (A 45). A regra prática subjetiva fornece à vontade a forma do objeto material e

---

<sup>11</sup>Sobre uma análise detalhada dos conceitos componentes da razão prática empírica, tais como: desejo, prazer, felicidade, egoísmo, e heteronomia, ver BECK, L. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. p.75-108.

<sup>12</sup>ARISTOTLE. "Posterior Analytics". In: *The Works of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. 1971. 71<sup>a</sup> 25-30.

<sup>13</sup>Kant diz que, mesmo que os homens concordem sempre sobre o que desejam, mesmo assim este tipo de regra seria sempre um princípio do amor próprio, porque lhe falta necessidade que é sempre a priori. (C.R.Pr., A 47).



esta será capaz de instituir-se como lei. A vontade será assim determinada imediatamente. O que é então a forma da máxima ou a forma de um objeto material da vontade? A forma da máxima é uma representação da razão. "Logo uma vontade à qual unicamente a simples forma legislante da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre" (A 51). A forma da vontade é produzida por uma causalidade racional<sup>14</sup>, esta é adquirida pelo trabalho executado pelo sujeito no uso da razão pura ao abstrair da vontade toda a matéria do objeto. Através dessa restrição da vontade por uma causalidade racional, a vontade adquire a possibilidade de ser compartilhada, isto é, poder ser objeto de uma legislação universal da razão no seu uso prático.

A vontade livre tem sua natureza determinada por uma causalidade racional, isto é, uma causalidade isenta de qualquer influência empírica ou das leis da natureza. A vontade livre expressa a autonomia da vontade<sup>15</sup>, isto é, a liberdade estrita. Assim na vontade livre - na razão prática - através de seu caráter puro, a liberdade institui-se como autônoma, pela lei moral, definida por Kant da seguinte forma: "Age de modo a que a máxima de tua vontade sempre possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (A 54). A razão prática pura determina-se por uma lei, que ela mesma produz. A lei moral determina que o sujeito no

---

<sup>14</sup>É neste sentido que podemos dizer que a razão prática pura causa os seus objetos por representação, o bem e o mal. "Os conceitos a priori utilizados na legislação da razão prática não são úteis na busca do seu conhecimento. Embora não sirvam para fins epistemológicos, eles possuem, entretanto, um 'valor objetivo' e uma 'realidade objetiva' no sentido prático, isto é, no contexto da ação. Por essa razão, é permitido dizer, sustenta Kant, que os conceitos da razão prática 'têm objetos', (A 243)". LOPARIC, Zeljko. "A finitude da razão: Observações sobre o Logocentrismo Kantiano). In: *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant* (ed. Valério Rohden). Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992. p.50.

<sup>15</sup>Segundo Bernard Carnois: "a descoberta da autonomia da vontade, em 1785, marca uma mudança decisiva de direção no desenvolvimento do pensamento de Kant. A presente idéia ocupa um lugar, na filosofia prática, análogo ao lugar que ocupa a

uso da razão prática pura pode intervir na prática humana, isto é, no domínio prático nós somos racionais<sup>16</sup>.

A lei moral é para o sujeito no uso da razão prática ,segundo Kant, um fato da razão: "Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um fato da razão<sup>17</sup> <*Faktum der Vernunft*> por que não se pode inferi-la sutilmente de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade, mas porque ela por si própria se impõe a nós como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica" (A 55). Aqui cabe fazer uma distinção entre proposição e juízo. Uma proposição não representa uma efetividade no mundo e sim uma possibilidade. A lei moral sendo uma proposição sintética a priori constitui-se numa possibilidade de ações humanas, no mundo, serem conformes a ela, ou seja, de a vontade recair sobre os elementos da razão, universalidade e necessidade. Ela é para as ações de um ser racional finito um ponto no horizonte a ser seguido. Desta maneira, ter consciência ou conhecimento da lei moral, isto é, do fato da razão, não se segue a sua efetividade, porque mesmo o entendimento mais comum ou vulgar pode saber como

---

revolução Copernicana na filosofia teórica" (*The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Chicago: Chicago University Press, 1987. p. 45).

<sup>16</sup>“Portanto a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é a liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas" ou "a lei prática (...) a lei da vontade livre, (...), a necessidade que ela expressa, (...), tem que consistir pois meramente em condições formais da possibilidade de uma lei em geral" (*C.R.Pr.*, A 59).

<sup>17</sup>Beck, L. afirma que a "lei moral é para Kant uma criação da razão", ele interpreta a lei moral o fato da razão como um genitivo objetivo, com a finalidade de abster da moral Kantiana o toque intuicionista. "Somente uma lei dada pela própria razão pode ser conhecida a priori por meio da razão. (...) Isto é, expressa que a razão prática pura é legisladora. Por isso a lei moral é o único fato para a razão, pois expressa somente o único fato da razão. (...) Nós descobrimos a lei não como ordem dada de um deus ou como a essência de um reino de valores subsistente por si - que teria que ser dado intuitivamente. Não, nós descobrimos a lei dentro do querer em cada estado de vontade" (BECK, L. "O Fato da Razão: sobre a Problemática da Justificação da Ética" (tr. por César Sousa de Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik der Ethik). In: *Kant-Studien*, Band, 52, Heft 3, 1960-61. p. 279.

seria agir moralmente, porém disso não decorre que esse siga seus ditames ou que ele conheça os procedimentos que constituem uma vontade livre.

O fato da razão é um juízo sintético a priori, um juízo do sujeito no uso da razão prática pura quando esse efetiva-se conforme a lei, isto é, é um imperativo categórico. A efetividade da lei moral através do imperativo categórico é possível porque o homem torna-se consciente da liberdade, isto é, que sua vontade é autônoma. O princípio da autonomia da vontade é que me proporciona saber que posso escolher agir segundo uma lei racional. E este procedimento é um procedimento livre, pelo qual o sujeito pode escolher o fundamento de sua ação. A escolha pela lei moral é a prova efetiva da realidade objetiva<sup>18</sup> da liberdade. A justificação da obrigatoriedade da lei implica a dedução da liberdade. A liberdade é assim condição necessária e suficiente para o agir racional. Portanto, lei moral, razão prática pura, liberdade, são intersubstituíveis, embora não cumpram a mesma função<sup>19</sup>. A realidade objetiva de

---

<sup>18</sup>Vleeschauwer explica a realidade objetiva da liberdade ou liberdade positiva num contraste com o seu conceito na *C.R.P.* " A liberdade, conceito limitativo aos olhos da razão teórica porque não tendo função determinável na ordem da experiência sensível, é um conceito positivo na ordem prática, porque esta ordem lhe concede uma função própria na determinação imediata da vontade por idéias da razão. Este uso de idéias racionais não é transcendental. A razão teórica condena este uso na ordem da experiência, mas a razão prática permite que se faça um uso imanente, quer dizer, faz entrever como a razão exerce, por estas idéias, uma causalidade no próprio campo da experiência . (...) Esta razão admite que a liberdade resulte analiticamente do conceito da razão pura, mas que a razão pura ela mesma é incapaz de determinar o objeto de uma tal causalidade livre por falta de uma matéria intuitiva" (*La Déduction Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*. New York: Garland, 1976, vol.3, pp. 324-325.

<sup>19</sup>A dedução da liberdade não é, para Kant, uma dedução linear " e, se a lei moral serve como fundamento para a dedução da liberdade, o conceito de liberdade serve como a credencial da lei moral. A liberdade assume tal credencial porque é um conceito com autoridade independente. E é essa autoridade independente que possibilita Kant romper com a circularidade do uso da liberdade para estabelecer a lei moral e da lei moral para estabelecer a liberdade. A autoridade independente da lei moral, que é a *ratio cognoscendi* da liberdade, é o fato da razão pura. A autoridade independente do conceito de liberdade, a *ratio essendi* da lei" (BECK, L., *A Commentary on Kant's*

uma garante a realidade objetiva da outra<sup>20</sup>. "Graças à liberdade a vontade humana é imediatamente determinável pela razão" (A 67).

Na parte final deste ensaio eu pretendo apenas indicar, em linhas gerais, que a instituição do caráter *puro* da razão prática – a liberdade - autoriza a atualidade ao pensamento filosófico kantiano, que as suas obras posteriores *Crítica da Faculdade de Julgar, Metafísica dos Costumes e a Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* desenvolvem, mas que fogem ao escopo do nosso propósito neste momento.

### 1.1 Sobre o significado da liberdade

O sujeito, ao interrogar-se por um dispositivo racional para intervir na ação, encontra para a pergunta prática "Que devo fazer?" a seguinte resposta em Kant: o que deves fazer, o faz no uso da liberdade. O mais interessante na trajetória demonstrativa do caráter 'puro' da razão prática é a possibilidade de a liberdade não se identificar com uma restrição, isto é, Kant, na sua *Crítica da Razão Prática*, permite a coexistência, num mesmo sujeito, tanto da felicidade empírica<sup>21</sup> como da felicidade moral (resultante da

---

*Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, pp. 173-4.

<sup>20</sup>Guido Almeida, comenta esta interconexão recíproca: "O fato de que agimos em vista da lei moral só pode ser estabelecido a partir do fato que agimos racionalmente", isto é, que agimos através do uso da razão prática pura, "e este só pode ser estabelecido por sua vez a partir do fato de que temos consciência do agir", somos conscientes da liberdade. ALMEIDA, G. "Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana". In: *Racionalidade e Ação* (ed. por Valério Rohden). Porto Alegre: UFRGS, 1992. p. 103.

<sup>21</sup>Na Elucidação Crítica da Analítica Razão Prática Pura, Kant, esclarece: "A razão prática pura não quer que se *abandonem* as pretensões à felicidade, mas somente que tão logo se trate do dever, ela *não* seja absolutamente tomada *em consideração*. Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte (ao que pertencem habilidade, saúde, riqueza) porque *ela contém* meios para o cumprimento do seu dever, em parte porque sua falta (por exemplo, pobreza) contém tentações à transgressão".

moral), determinando um equilíbrio de fronteiras entre o material e o formal. Queremos dizer com isto que este dois domínios da ação humana em Kant não são incompatíveis, se suas fronteiras forem respeitadas.

A grande virtude kantiana, ou o seu grande achado, é colocar a razão como interesse primeiro para o acesso à moral, ao demonstrar que esta possui um caráter 'puro' no domínio da ação.

Kant, ao conferir à realidade objetiva a liberdade transcendental como sustentáculo da razão prática pura, propunha pensá-la 'apenas' como não contraditória, isto é, por meio dela fornece somente condições formais e metodológicas mínimas para os homens, como 'seres racionais finitos', poderem conviver numa prática efetiva. Com o apoio de uma metáfora podemos descrever este procedimento nestes termos: Kant, com o auxílio de um guindaste, içou o homem do escorregadio lodo das inclinações, a que está submetido pela sua natureza sensível e sua animalidade natural, coloca-o no mundo moral, elevando-o a um mundo supra-sensível.

(...) entre as três idéias puras da razão, *Deus, liberdade e imortalidade*, a da liberdade é o único conceito do supra-sensível que demonstra a sua realidade objetiva (mediante a causalidade que nele é pensada) na natureza, através do possível efeito na mesma e precisamente desse modo torna possível a conexão das duas outras com a natureza, no entanto das três entre si para uma religião. Notável é também que por isso temos em nós um princípio que é capaz de determinar a idéia do supra-sensível em nós, porém desse modo também a idéia do mesmo fora de nós para um conhecimento possível, se bem somente numa intenção prática, (...). Em consequência o conceito de liberdade (como

---

são de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo dever" (*C.R.Pr.*, A 166-67). Allison discute esta questão de compatibilidade entre razão prática pura, isto é, a ação de um agente livre e a razão prática empírica, ação por inclinações (*Kant's Theory of Freedom: "The Fact da Reason and the Deduction of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 230-49).

conceito fundamental de todas as leis práticas incondicionadas) é capaz de ampliar a razão para além daqueles limites, no interior dos quais todo o conceito da natureza (teórico) teria que permanecer sem esperança limitado<sup>22</sup>.

A moralidade é, assim, o passaporte do sujeito racional prático para um mundo inteligível, governado pelas leis da razão prática. Este mundo inteligível<sup>23</sup> - mundo onde o entendimento tem a palavra<sup>24</sup> - ameniza a existência finita do homem. Concede ao sujeito moral ser senhor, gestador e provedor de sua existência. Mais do que isso, garante a ele a felicidade. Nesse caso a felicidade moral, ao agir através de leis práticas, isto é, ao agir por dever, que é fim último do sujeito no uso da razão.

A análise da teoria moral é realizada por Kant em ligação com uma investigação da constituição do homem como tal, da sua natureza, razão e sensibilidade. A investigação da sua natureza é intermediada pelo 'eu quero' e o 'eu posso', onde o 'eu devo' é o

---

<sup>22</sup>KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo* (Tradução Valério Rohden e António Marques). 2ª ed. Edit. Forense Universitária, 1995. A 468. Genova argumenta em favor da dedução da lei moral através de dois pontos de vista. Estes pontos de vista, da dedução, não seriam análogos ao da primeira *Crítica*: primeiro ponto de vista assume a nossa experiência do fenómeno moral da obrigação, isto é, o sujeito age conforme a lei por imperativos categóricos, instituindo-se como agente livre. O segundo ponto, afirma a possibilidade do agente moral ser transladado para um sistema supra-sensíveis de fins, que é a perspectiva da terceira *Crítica*, mais precisamente na sua Segunda parte, a saber, *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico* (como nos faz ver Valério Rohden no seu artigo “Razão Prática Pura”). Estes dois pontos de vista estariam garantidos pelo conceito de liberdade que é o elo entre o mundo inteligível de uma vontade boa (mundo esse onde o conceito de lei moral é analítico, já que para uma vontade boa ou santa –Deus– o conceito de ação seria inerente ao de lei, porque esta vontade não contém inclinações, ela é uma vontade puramente racional onde o conceito de liberdade é uma intuição intelectual) e uma vontade universalmente legislante. GENOVA A. C. “Kant’s Transcendental Deduction of the Moral Law”. In: *Kant-Studien*, Band 69, Helf 3, 1978, pp. 300-13.

<sup>23</sup>“a liberdade, se ela nos é atribuída, translada-nos a uma ordem inteligível das coisas” (*C.R.Pr.*, A 72).

<sup>24</sup>“o entendimento possui também uma relação com a faculdade de apetição, que por isso se chama vontade, e vontade pura na medida em que o entendimento puro (*que em tal caso chama-se razão*) é pratico mediante a simples representação de uma lei (KANT, I, *op. cit.*, A 96)

vencedor, se no caso o sujeito pretender efetivar o uso prático da razão pura. A conjunção desses elementos prova que o homem, o sujeito que tem como seu único interesse e fim último determinar a ação, não é intrinsecamente social, mas porém socializável pela razão prática<sup>25</sup>. Sendo assim, a lei moral é capaz de instituir uma vontade comum dos sujeitos ao produzir os seus objetos<sup>26</sup>, que ao nível social estão em virtual acordo com a autonomia da vontade dos membros dessa sociedade e com sua evolução intelectual, industrial, tecnológica, etc. Do mesmo modo a vontade livre permite a formação de organizações onde seus membros sejam sujeitos portadores de crenças, raças, estados políticos diversos, como, p. ex. a Organização das Nações Unidas (ONU); isto é a vontade co-

---

<sup>25</sup> A razão prática também será base para as instituições jurídicas, já que ele como a própria razão prática institui-se "como forma de uma vontade comum. Deste ponto de vista o conceito de direito coincide com o de autonomia, como princípio de uma vontade de agir segundo leis que ela própria se dá" (ROHDEN, V. "Razão Prática e Direito". In: *Racionalidade e Ação* (ed. Valério Rohden). Poto Alegre: Ed. UFRGS, 1992, pp. 124-144. Num outro artigo do mesmo autor, "Sociabilidade Legal: uma Ligação entre Direito e Humanidade na 3ª Crítica de Kant". In: *Analytica*, (1) 2, 1994, pp. 94-106, a razão prática é vista também como base para sociabilidade do juízo de gosto, da seguinte forma: a autonomia da vontade e o conceito de humanidade são pontos coligativos como tais. E sendo a humanidade conceito fundador do juízo de gosto este "é no fundo uma faculdade de ajuizamento de significação de idéias morais" (*Crítica da Faculdade do Juízo*, § 60).

<sup>26</sup> "Entendo pelo conceito de um objeto da razão prática a representação de um objeto como um possível efeito mediante liberdade" (*C.R.Pr.*, A 101), de acordo com a modificação de Vorleänder.

num, em Kant, iguala os desiguais. A lei (em especial a jurídica) é a decorrência da autonomia das vontades livres que constituem um povo.

Já que a liberdade é causa da lei moral e a lei moral a possibilidade de o sujeito no uso da razão prática pura determinar a vontade, a liberdade é condição de possibilidade para a razão prática. E como tal, a liberdade é possibilidade da sociedade. (\*)

---

(\*) N.E.: por problemas técnicos insolúveis, foi impossível corrigir a paginação deste artigo no cabeçalho. A paginação correta é pp. 171-183.



# Artigo-Resenha







# JUSTIÇA E VIRTUDE<sup>1</sup>

*Darlei Dall'Agnol\**

Universidade Federal de Santa Catarina

## 1 - Reconstrução do argumento

O objetivo central de O'Neil é questionar a suposta rivalidade entre aqueles que defendem princípios abstractos e universais de justiça e aqueles que insistem nas peculiaridades da vida virtuosa. Ela quer "mostrar que justiça e virtude não precisam ser rivais" e oferecer uma abordagem do raciocínio prático capaz de suportar sua tese.

O argumento ao longo dos sete capítulos. O primeiro procura mostrar que a rivalidade entre justiça e virtude é historicamente anômala e sem substância. As fontes de tal antagonismo assentam sobre pressuposições questionáveis da ação e da razão. Todavia, a maior parte dos escritos contemporâneos sobre ética e política tomam uma perspectiva diferente: eles frequentemente vêem a justiça como incompatível com preocupações sérias com relação à virtude humana e são geralmente agnósticos sobre a boa vida e o bem para o homem. Assim, O'Neil discute algumas histórias que são comumente contadas para explicar o desentendimento entre enfoques universalistas da justiça (kantianos como Rawls e Habermas) e enfoques particularistas da virtude (aristotélicos como MacIntyre e Williams e wittgensteinianos como Winch e Phillips). Os particularistas apelam para as práticas concretas, as tradições, os padrões de julgamento de comunidades particulares, as raízes dos julgamentos de indivíduos em situações particulares. Os universalistas orientam seus argumentos apelando para princípios universais que seriam válidos para todas as vidas em todas as situações. Todavia, os particularistas acusam os universalistas de defen-

---

<sup>1</sup>Artigo-resenha sobre O'NEIL, O. *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account on Practical Reasoning*. Cambridge: University Press, 1996.

\*Professor do Departamento de Filosofia do CFH/UFSC.

derem teorias que têm desastrosas consequências práticas: elas prescrevem tratamento uniforme ou ações sem atender às especificidades dos agentes e das circunstâncias. Além disso, apresentam uma visão inadequada (atomista) do agente humano. Por sua vez, os universalistas acusam os particularistas de reforçar práticas e tradições más e repletas de vícios. Acusam também os particularistas de falharem em eferecer uma abordagem da justiça adequada ao mundo contemporâneo. A questão que precisa, então, ser respondida é: como nasceu esta divergência? O'Neil sustenta que (*pace* MacIntyre) nem a crise intelectual de fundações nem as mudanças sociais do início da modernidade podem explicar a atual oposição entre justiça e virtude. A explicação é que justiça e virtude sofreram uma gradual erosão das fundações metafísicas e que as reações à esta crise são diferentes porque ambas não possuem sólidos fundamentos. Ela sugere então que estas estórias não convencem e que não existem boas razões para supor que o pensamento sobre justiça deva ser universalista e, sobre virtude, particularista.

O capítulo 2 inicia uma abordagem *construtiva da razão prática* capaz de superar a crise de fundações. O'Neil discute as contribuições que a abstração e uma abordagem construtiva podem dar para realizar tal tarefa. Segundo ela, a abstração é um procedimento de pôr entre parênteses, mas não de negar os predicados que seriam verdadeiros. A abstração é teórica e praticamente inevitável. Todavia, ela deve ser distinguida da idealização. O raciocínio que abstrai de certos predicados não depende de se sustentar ou não a verdade destes predicados. Assim, ela nunca conduz de uma verdade para uma falsidade. Agora, a idealização pode facilmente conduzir à falsidade. Deste modo, quando os particularistas criticam os universalistas por assumirem ideais (racionalidade, desinteresse mútuo, imparcialidade, autonomia, etc...) eles não mostram que a abstração falha em estabelecer princípios éticos. O tipo de construtivismo que O'Neil advoga difere do modelo rawlsiano exatamente nisto: ele não assume uma abordagem ideal do agente e das condições da ação, mas somente sua abstração. Além disso, ele procura

articular e fazer valer uma concepção de raciocínio prático sem apelar para ideais, mas para princípios.

O capítulo seguinte procura mostrar que princípios de ação são o *foco* primário da razão prática. O'Neil exige uma condição simples: inteligibilidade. Tanto particularistas quanto universalistas devem concordar que a inteligibilidade é um requerimento básico do raciocínio prático. A ética das virtudes focaliza as fontes das ações, isto é, ela olha para o caráter dos agentes, o *ethos* das instituições e as tradições das comunidades, mas ela não mostra que a preocupação ética deve focar prioritariamente estes elementos da vida moral. Abordagens universais da justiça correm o risco do rigorismo e da uniformidade. Mas, propriamente entendidos, princípios universais prescrevem ou proscvem, recomendam ou rejeitam somente o *tipo* de ato.

O capítulo 4 precisa concentrar-se no *escopo* do raciocínio prático, isto é, nos sujeitos e agentes. O problema é encontrar um critério que defina quem é a pessoa moral. Em outros termos, quem tem consideração ética ou que merece tal consideração. Aqui novamente particularistas e universalistas possuem respostas diferentes. O status de agente moral tem sido negado ou diminuído para bárbaros, estrangeiros, pagãos e heréticos, escravos, servos, para aqueles de diferentes raças ou culturas, mulheres, crianças e dependentess, animais e pessoas artificiais. Para construir um critério de personalidade, deve-se olhar para as atividades, isto é, cobrir os atos individuais, os sentimentos e atitudes, suportes para políticas ou programas de ação, participações em práticas. É por isso que ela analisa as presuposições de todas as atividades: a) pluralidade (reconhecimento de que há outros); b) conexão (a presuposição de que o agente e os outros estão conectados); c) finitude (reconhecimento de que os outros possuem poderes limitados). Assim, O'Neil defende um escopo mais-ou-menos cosmopolita da preocupação ética capaz de incluir não somente pessoas reais, mas futuras gerações e estrangeiros.

Tendo determinado o foco e o escopo do raciocínio prático, O'Neil precisa agora apresentar uma abordagem da *estrutura* e dos *conteúdos* dos princípios éticos. A estrutura é analisada no capítulo 5 e os conteúdos nos dois últimos. Segundo ela, a estrutura do raciocínio prático é composto por obrigações e direitos. As obrigações possuem prioridade sobre os direitos. Procura assim mostrar que a justiça é composta por obrigações e direitos enquanto que as virtudes são compostas por obrigações sem direitos. O'Neil rejeita a primazia dos direitos. Os filósofos liberais, que defendem que somente as liberdades são direitos universais (segundo eles existe uma simetria perfeita entre direitos e obrigações somente neste tipo de direitos), estão, segundo ela, errados. Os defensores de direitos sócio-econômicos, que argumentam que mesmo os direitos de liberdades são assimétricos, pois requerem institucionalização para garanti-los e que direitos do bem-estar podem ser reivindicados com obrigações distribuídas administradas por instituições tais como o estado, também estão errados. O problema é que ambos são perspectivas sobre agentes que não apresentam abordagens equivalentes daquilo que comumente são pensadas como questões de justiça. Portanto, o ponto de partida deve ser outro. Tem que se começar com obrigações. As vantagens deste enfoque é que ele é mais realista, claro e honesto: somente quando obrigações são estabelecidas, os direitos correspondentes podem ser apresentados. O mesmo aplica-se às virtudes, isto é, obrigações são o elemento primeiro, mas não existem direitos correspondentes. Assim, a diferença entre virtude e justiça não é que a última é baseada em princípios e a primeira não, mas que justiça é sempre e virtude nunca uma questão de requimento. A justiça não é somente requerida, mas devida, reclamável, enquanto que a ação virtuosa, mesmo que requerida, não é devida nem reclamável. A justiça é questão de obrigação perfeita; a virtude, de obrigação imperfeita. Em qualquer caso, obrigações devem ser tratadas como a categoria fundamental e devem ser levadas a sério.

Os próximos capítulos apresentam os *conteúdos* do raciocínio prático. Eles estabelecem princípios tanto para a justiça quanto



para a virtude. Assim, o capítulo 6 reivindica princípios de justiça para todos que não estão baseados nem na liberdade nem na igualdade como elementos primeiros. Seu princípio de justiça é antes o da rejeição universal da injúria. Assim, instituições justas são aquelas que estão comprometidas com a rejeição da injúria direta ou indireta. Injúria direta pode ser infligida através da morte ou destruição, dos ferimentos, da ameaça ou coerção, do trabalho forçado, da intimidação ou temor, da detenção ou deportação, da fome, etc... A sociedade justa é aquela que trabalha para rejeitar estas formas de injúria direta. Todavia, ela deve ter mecanismos para rejeitar também injúria indireta, por exemplo, a injustiça do enganar os outros. Não somente princípios de justiça são necessários, mas também de virtude.

O último capítulo prescreve princípios de virtude para todos. A virtude é uma questão de obrigação imperfeita, isto é, sem correspondentes direitos. Todavia, um agente sem caráter torna a ação instável e errática. É basicamente por esta razão que a justiça não é suficiente e as virtudes são requeridas. O Neil distingue cinco tipos de virtudes dentre as quais algumas são requeridas, outras são opcionais. As virtudes *requeridas* são: a) virtudes da justiça (por exemplo, a própria justiça, a equidade, a tolerância, o respeito pelos outros, a fidelidade e a probidade, a veracidade e a honestidade); b) virtudes executivas (por exemplo, o autorespeito, o autocontrole, a paciência, a coragem, a resolução, a autonomia, o autoconhecimento, a eficiência, etc...); c) virtudes sociais (tais como, o altruísmo, a simpatia, a benifência, o cuidado, o afeto, a solidariedade). Além das requeridas, há as virtudes *opcionais*: d) virtudes de santos e heróis; e) algumas excelências específicas de certas fases ou funções da vida (por exemplo, as qualidades de um bom pai). O princípio básico embasando estas virtudes é o princípio da rejeição da indiferença ou da negligência. Assim, O'Neil constrói uma abordagem do raciocínio prático que predende ser capaz de estabelecer as bases da justiça e da virtude, a saber, os princípios de rejeição da injúria e da indiferença, respectivamente.

## 2 - Análise do argumento

Antes de mais nada, quero dizer que simpatizo com a intenção geral do livro, isto é, com a idéia que justiça e virtude não são elementos rivais de uma moralidade. Também concordo com a estratégica básica da autora: mostrar que justiça e virtude são ambos baseados em princípios. Além disso, acredito que o livro de O'Neil é um dos trabalhos recentes mais importantes da ética. Todavia, o número dos contras é maior do que o dos prós. Eles incluem discordâncias terminológicas, metodológicas, hermenêuticas e, principalmente, de conteúdo tanto da justiça quanto da virtude.

Vou começar afirmando que O'Neil comete dois erros. Primeiro, ela está muito impressionada com a suposta rivalidade entre justiça e virtude. Acredito que este antagonismo é somente a ponta de um *iceberg*. Na verdade, o ponto controvertido é filosoficamente irreconciliável. O que a maior parte dos eticistas que defendem teorias da virtude estão preocupados em fazer é negar certos valores básicos da modernidade, por exemplo, a autonomia, a secularização, a liberdade, a democracia, os direitos humanos, etc.. O exemplo deste conservadorismo moral é MacIntyre. Ele não é particularista quanto trata da virtude. Seu livro *Whose Justice? Which Rationality?*<sup>2</sup> (ao qual O'Neil não dá a devida atenção) é uma abordagem particularista também da justiça. Por outro lado, alguns filósofos modernos, por exemplo, Kant, estão no lado oposto: são universalistas com relação à justiça e às virtudes. O Imperativo Categórico é um princípio capaz de testar ambas: regras de ação e modos de ser, isto é, virtudes.

Se isto é verdadeiro, então o problema filosófico relevante não é o da rivalidade entre justiça e virtude, mas entre universalismo e particularismo. E aqui é o lugar certo para fazer uma observação terminológica. Expressões como "mais-ou-menos cosmopolita",

---

<sup>2</sup>MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.

"menos-que universal", "menos-que global", etc. são abundantes no livro de O'Neil e comprometem a qualidade filosófica do trabalho devido à falta de clareza e à ambiguidade. Para que expressões como "menos-que universal"? Não acredito que um projeto filosófico tão importante como o que O'Neil pretende defender possa ser feito usando uma base conceitual tão vaga ou, para usar suas metáforas preferidas, com tijolos tão inadequados para a construção.

O outro erro de O'Neil é o de aceitar certos argumentos ditos aristotélicos ou wittgensteinianos. "Aristotélicos" tais como MacIntyre, Sandel, Taylor, Williams, etc. não possuem evidências indiscutíveis que Aristóteles concordaria com o tipo de particularismo moral que eles pretendem sustentar. Pelo contrário, a interpretação que mais se sustenta é a que procura mostrar que Aristóteles é universalista tanto em termos da justiça quanto da virtude. Assim, tomar estes comentadores como especialistas da ética aristotélica é cometer injustiça para com aqueles que vem trabalhando seriamente na tradição aristotélica. Estes, por exemplo, Gauthier e Jolif<sup>3</sup>, poderiam mostrar que tanto a virtude quanto a justiça são baseadas por Aristóteles em princípios que não são nem platônicos, ou seja, num universalismo vazio, mas tampouco são sofistas, isto é, particularistas. Gostaria de dar uma simples evidência tirada da *Ética Nicomachea* de que os particularistas contemporâneos estão errados em suas leituras de Aristóteles: "Da justiça política, parte é natural e parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; (...)"<sup>4</sup>. Portanto, se é que a ética aristotélica necessita de reformulações para adequar-se ao mundo contemporâneo e fazer frente às demandas morais atuais, elas devem ser outras que aquelas defendidas pelos "aristotélicos" que O'Neil leva a sério.

O mesmo argumento vale para a outra fonte do suposto particularismo moral contemporâneo. Alguns "wittgensteinianos" atu-

---

<sup>3</sup>*L'éthique à Nicomaque* (introdução, tradução e comentários de R. A.Gauthier e Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970. 4 Vol.

<sup>4</sup>EN V 10 1134b 18-20

almente tomam as considerações sobre “seguir uma regra” para sustentar variadas formas de relativismo moral senão de ceticismo moral. Todavia, acredito que devemos ser cuidadosos ao fazer transposições das considerações de Wittgenstein sobre como seguir uma regra, que parecem aplicar-se prioritariamente aos problemas de fundamentação da matemática e/ou da lógica, para outros domínios filosóficos sem salientar as devidas diferenças. Além disso, o conceito de forma de vida (*Lebensform*), nas *Investigações Filosóficas*<sup>5</sup>, parece não ter sido usado para defender o tipo de particularismo moral que alguns "wittgensteinianos" querem sustentar. Ao menos eles deveriam esclarecer o que entendem por particularismo moral. Wittgenstein nunca usa na primeira parte das *Investigações*, mais especificamente, nos três parágrafos 19, 23 e 241 (sabemos que a segunda foi escrita como "revisão" da primeira e é questionável se ela deveria ter sido publicada desta forma) a expressão "formaS de vida" e parece referir-se a uma única forma de vida, a humana. E mesmo se existirem outras, com linguagens diversas: "O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.", escreveu Wittgenstein (§ 206). Além disso, a alegada indeterminação de como seguir uma regra e as inconsequentes conclusões que alguns querem tirar sobre relativismo moral ou mesmo ceticismo são contra as evidências textuais. Wittgenstein escreveu: "Com isto mostramos que existe uma forma de apreensão de uma regra que *não é uma interpretação* e se manifesta em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de 'seguir uma regra' e 'ir contra ela'" (*op. cit.*, § 201). Portanto, as duas fontes do particularismo moral contemporâneo não fornecem senão fortes indicações que ele é filosoficamente falso.

Além disso, a alternativa entre dois "ismos", a saber, universalismo ou particularismo também é enganadora. O'Neil não percebe isto, mas a estrutura do raciocínio prático é uma conjunção de elementos universais e particulares. E aqui ela perdeu uma boa

---

<sup>5</sup>WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. 8 Vol. 194

oportunidade para fazer uma apreciação da importância da considerações de Aristóteles sobre o silogismo prático. A premissa maior pode ser uma regra universal de ação; a premissa menor, um juízo sobre as circunstâncias da ação; a conclusão, uma aplicação da regra às circunstâncias e uma determinação ao agir. Por exemplo, considere a seguinte premissa maior: Todo ato de temperança deve ser praticado; e, a premissa menor, Este ato (comer moderadamente aqui e agora) é um ato de temperança. A conclusão é esta: Este ato - comer moderadamente - deve ser praticado aqui e agora. Portanto, um raciocínio prático consiste na aplicação de uma regra universal à uma circunstância particular e não na sua subversão. Que as circunstâncias de um ato possuem variáveis que devem ser levadas em consideração ninguém nega. O comer moderadamente depende de quem come, quando, que tipo de comida, etc.. Mas a complexidade da aplicação da regra do ser moderado e, portanto, temperante, não subverte a regra universal como alguns particularistas pós-modernos querem nos fazer crer.

O enfoque metodológico utilizado por O'Neil também é problemático. Certamente, o neo-kantismo dela aqui encontra fortes limitações. Para Kant, o "conhecimento" filosófico não se faz a partir da *construção* de conceitos, mas a partir de uma elucidação analítica dos mesmos. Isto é claro quando Kant contrasta conhecimento matemático e método filosófico. Assim, quero sugerir que ao invés de usar metáforas e abordagens construtivistas, o melhor método para realizar o projeto que O'Neil elabora é o analítico. É a análise dos usos de "bom" que pode mostrar que ele é utilizado para qualificar agentes morais como virtuosos; é a análise da natureza dos juízos valorativos que mostra as interconexões entre virtude e justiça; é o método analítico que descobre os princípios que embasam tanto regras de ação quanto modos de ser.

É necessário agora fazer algumas considerações sobre os conteúdos da virtude e da justiça. Quero discutir primeiro a tese de O'Neil de que obrigações são primárias e direitos, se existirem, derivam delas. Ela parece argumentar contra os filósofos morais que tomam o conceito de direitos como prioritários, mas ela não

distingue entre aqueles que atribuem direitos individuais como propriedades inalienáveis de agentes morais, tais como Rawls e Nozick, daqueles que não priorizam direitos individuais acima de interesses públicos ou da "comunidade global". Além disso, a questão da origem das obrigações também é problemática se procuramos uma ética independente de fundações metafísicas. Por conseguinte, ela parece fazer coro com Kant sobre a inexplicabilidade do dever, mas estar sempre pronta a utilizar os padrões de uma moralidade específica. Por conseguinte, não existem boas razões para dar prioridade às obrigações, pois as mesmas dificuldades aparecem. A melhor saída é conceber um agente moral como portador de direitos e obrigações. E não existe nenhuma razão *a priori* para que eles sejam sempre e necessariamente simétricos. Certos agentes morais, por exemplo, deficientes físicos, podem possuir direitos que outros agentes não possuem e nenhuma obrigação correspondente dadas as suas especificidades do caso. Assim, liberais cometem dois erros filosóficos ao priorizar direitos individuais: a) equivocadamente argumentam que a palavra "direitos" possui um único significado; b) exigem simetria entre direitos e obrigações sem levar em consideração a complexidade das interconexões entre estes elementos. Portanto, não se resolve o conflito entre liberais com suas liberdades e defensores de direitos do bem-estar (sócio-econômicos), priorizando obrigações. A solução é outra: mostrar que um dos lados sustenta falsas crenças e o outro verdadeiras.

O mesmo problema aparece na teoria da justiça defendida por O'Neil. Seu princípio básico, isto é, evitar injúria direta e/ou indireta sucumbe às críticas que ela faz às outras teorias de justiça, a saber, não dá conta da complexidade da idéia de justiça. Ela parece assumir o argumento de John Stuart Mill de que a única justificação possível para interferir na vida dos outros é prevenir o dano, mas na verdade ela possui uma concepção mais estreita de justiça, pois a injúria é apenas uma instanciação do dano. Assim, ela é incapaz de, por exemplo, explicar a justiça retificatória. Prevenir injustiças é um nobre objetivo, mas o que acontece se ela é cometida? Por exemplo, como re-estabelecer a igualdade que uma ação

injusta pode quebrar? Em que bases? Fica difícil ver como O'Neil pretende abrir mão da noção de igualdade e ainda assim construir uma teoria da justiça. Além disso, ser omissos em relação a um sistema econômico cujo modo de produção aumenta a desigualdade e, portanto, fere as pessoas na medida que priva algumas das condições mínimas de uma vida digna, é ou não causar injúrias a elas? Parece evidente que a justiça tem mais a ver com igualdade do que com prevenção de injúrias e que os argumentos liberais que procuram descartar a igualdade em nome de uma maximização de liberdades servem somente para tentar justificar a manutenção e a perpetuação de uma sociedade injusta. Portanto, uma teoria igualitária da justiça parece ser o substitutivo natural para os estreitos princípios defendidos por O'Neil.

Finalmente, gostaria de sugerir que O'Neil poderia ter feito uma análise melhor da justiça enquanto virtude. Ela somente elenca a justiça como uma das virtudes. Mas a justiça é mais do que isso: ela parece ser a própria virtude, argumentava Aristóteles. Assim, a crise de fundações não proporciona nenhuma explicação porque esta idéia está errada ou porque a justiça não pode ser vista como um modo de ser mais do que um conjunto de regras. Tomando Aristóteles em consideração, é possível mostrar que é necessário ver a justiça enquanto virtude justamente porque regras de ação não esgotam a vida moral. Portanto, justiça e virtude não apenas não são rivais: são dois lados da mesma moeda.