

**NOTAS SOBRE LÓGICA, DEVER, CONSCIÊNCIA
(GEWISSEN) E LIBERDADE, EM KANT**

(2ª PARTE)

Edgard José Jorge Filho
PUC/RJ

Resumo: Por exigências de publicação, este artigo está dividido em duas partes. Na primeira, considerando que a Lógica Geral é, segundo Kant, uma parte do seu sistema filosófico, submetido à obrigação de “ser conseqüente”, procuramos mostrar que a Lógica é, para Kant, uma ciência normativa, e que há uma dependência recíproca dos princípios supremos da Lógica e da Moral kantianas. Isto nos leva à busca de um fundamento extra-discursivo desses princípios. Na segunda parte, encontramos este fundamento no “Fato da Razão”, possibilitado pela consciência moral (*Gewissen*), interpretada como uma faculdade de intuição intelectual. Este fundamento confere à filosofia kantiana o caráter de uma filosofia da liberdade. Com base nessa interpretação, examinamos brevemente algumas posições do ceticismo e de Nietzsche face à questão dos deveres absolutos.

Palavras-chave: Kant, Lógica, Dever, Consciência (*Gewissen*), Intuição Intelectual, Liberdade.

Abstract: Due to publication requirements, this paper is divided into two parts. In the first one, considering that Logic is, in Kant's view, a part of his philosophical system, which falls as a whole under the obligation of “consistency”, we argue that Logic is, according to Kant, a normative science, and that there is a reciprocal dependence between the highest principle of Kant's Logic and the highest one of his Morals. This result leads us to search for an extra-discursive foundation of these principles. In the second part, we find this foundation as being the “Fact of Reason”, whose possibility

lies on the moral consciousness (*Gewissen*), understood as a faculty of intellectual intuition. This foundation gives Kant's philosophy the character of a philosophy of freedom. Relying on this interpretation, we briefly examine some skeptical and nietzschean views on the question of the absolute duties.

Key Words: Kant, Logic, Duty, Conscience (*Gewissen*), Intellectual Intuition, Freedom.

Durch Leiden Freude!
(L. van Beethoven)

V — '*Gewissen*' e intuição intelectual

Em certos momentos, a *Gewissen* kantiana identifica-se com a faculdade de julgar moralmente, capaz de julgar a si mesma. Observe-se esta definição da consciência moral: "Pode-se ainda definir a *Gewissen* assim: ela é a faculdade de julgar moralmente, que julga a si mesma (*die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*)"².

O juízo prático emitido pela *Gewissen* é, porém, diferente do juízo do entendimento, pois este julga objetivamente se uma ação em geral é correta ou não, ou se uma ação particular pode ser subsumida sob uma lei geral, como um caso desta; a *Gewissen*, por sua vez, julga também subjetivamente se a ação que se quer empreender é correta ou não. Aqui, está em jogo não apenas uma avaliação objetiva das ações, mas ainda a certeza subjetiva da retidão da ação pretendida. Na *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*, lê-se:

*"O entendimento, e não a consciência (Gewissen), julga se uma ação em geral é correta ou não (...) Porém, sobre a ação que quero empreender, tenho não somente que julgar e opinar, mas também que estar certo de que ela não seja incorreta, e esta exigência é um postulado da consciência (Gewissen)"*³.

Segundo a *Metafísica dos Costumes Vigilantius*, cabe à *Gewissen* a fiscalização severa dos procedimentos do julgar, a auto-avaliação subjetiva, a exigência de rigor e atenção no exame da retidão das ações visadas. A *Gewissen* pressupõe o exame e a avaliação da ação pelo entendimento, mas ela exige de si a certeza subjetiva do sincero esforço do exame, e nisto consiste a conscienciosidade (*Gewissenhaftigkeit*). Com efeito, "cabe ao entendimento examinar se uma ação é correta

¹ "A alegria pelo sofrimento". Carta de L. van Beethoven à Condessa Erdödy, de 10/X/1815.

² KANT, I., "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in *KgS*, vol. 6, p. 185.

³ *IBIDEM*, p. 185.

ou não; a consciência (*Gewissen*) pressupõe isto, e tem apenas o dever de se proporcionar a consciência (*Bewußtsein*), de que o exame foi promovido com grande reflexão”⁴.

A *Gewissen* foi apresentada como a faculdade de julgar prática (*praktische Beurtheilungsvermögen*). Ora, considerando a autonomia da razão pura prática, sua autolegislação, fica-se com a impressão de haver aqui duas faculdades distintas. Contudo, o julgamento da própria atenção e cuidado ao julgar, atribuição da *Gewissen*, é também conferido à razão, induzindo a pensar na diluição daquela diferença. O trecho seguinte, aponta nesta direção: “A consciência (*Gewissen*) não julga (*richtet*) as ações como ‘Casus’, que estão sob a lei (...), mas aqui a razão (*Vernunft*) julga (*richtet*) a si própria, quanto a ela ter-se também comprometido de fato com o julgamento das ações (se elas são corretas ou não) com todo o cuidado”⁵. A razão e a *Gewissen* parecem, ambas, capazes desse auto-julgamento.

Persiste a questão da diferença entre a *Gewissen* e a razão prática, uma vez que a autolegislação parece privilégio da última. Contudo, em várias passagens, Kant vê a *Gewissen* como um poder também legislador, além de executor e judicial. Na *Filosofia Prática Powalski* lê-se: “A consciência tem, portanto, lei moral, força executória interna (*Das Gewissen hat also legem moralem, interne vim executoriam*)”⁶. Isso fica mais claro ainda nesta passagem da *Metafísica dos Costumes Vigilantius*:

*“O dever da consciência (Gewissen) antes pressupõe que uma ação concorde com a lei; vê-se nesta idéia a consciência (Gewissen) como um poder judicial (potestatem judiciariam), assim como é chamada também poder legislador e executor (potestatem legislativam und executoriam), porquanto de fato serve de base a esta idéia [do dever da consciência — E. J. J. F.] a determinação da legitimidade em si, o julgamento do fato (des facti) segundo as leis do dever, e a decretação dos efeitos determinados e aplicados por lei (der effectuum a lege determinatorum et applicatorum); e a consciência (Gewissen) toma em consideração uma imputação válida de nossas ações: pois tudo isso pertence à razão prática (zur praktischen Vernunft)”*⁷.

Vê-se aqui a *Gewissen* como legisladora, determinante da legitimidade em si, característica precípua da razão pura prática. Ganha fôlego, pois, a interpretação que identifica a *Gewissen* com a razão prática, ou pelo menos com a razão prática natural. Novo reforço vem deste

⁴ IDEM, “Metaphysik der Sitten Vigilantius”, in KgS, vol., 27.2.1, p. 619.

⁵ KANT, I. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, in KgS, vol. 6, p. 185.

⁶ IDEM, “Praktische Philosophie Powalski”, in KgS, vol. 27.1, p. 197.

⁷ IDEM, “Metaphysik der Sitten Vigilantius”, in KgS, vol. 27.2.1, p. 616.

trecho da *Doutrina da Virtude*, da *Metafísica dos Costumes*: “A consciência (*Gewissen*) é a razão prática (*praktische Vernunft*), apresentando ao homem o seu dever para inocentá-lo ou condená-lo em cada um dos casos em que se aplica a lei”⁸.

Enquanto que essa identificação com a razão prática põe em relevo o poder legislador e, conseqüentemente, a atividade da *Gewissen*, há, por outro lado, a caracterização desta como uma disposição receptiva, intelectual-estética. Isso torna complexa a caracterização da *Gewissen* e faz emergir a hipótese, de difícil assimilação pelo sistema kantiano, de algo assemelhado a uma capacidade de intuição intelectual. Por outro lado, tal hipótese parece abrir uma janela para a solução do problema do fundamento da Lógica e da Moral, uma vez que os acroamas que lhes servem de base, o Princípio de Não Contradição (P. N. C) e o Imperativo Categórico (I. C.), são proposições tais que cada uma por si não é imediatamente certa. A *Gewissen* parece fornecer um fundamento extraproposicional, intelectual-ativo-receptivo-imediato, aos princípios daquelas ciências. Mas, as considerações aqui adiantadas devem ser expostas mais analítica e gradualmente.

Retomando a caracterização da *Gewissen* como uma disposição intelectual-estética, convém citar a *Doutrina da Virtude*:

“(...) o sentimento moral, a consciência (Gewissen), o amor ao próximo, (...) são porém disposições d’alma naturais (praedispositio) (natürliche Gemüthsanlagen) de serem afetadas por conceitos do dever (durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden), em seu conjunto estéticas (ästhetisch) e precedentes; ter tais disposições não pode ser visto como um dever, mas cada homem as tem, e em virtude disso pode ser obrigado; — A consciência (Bewubtsein) dessas disposições não é de origem empírica, mas só pode resultar da consciência de uma lei moral (Bewubtsein eines moralischen Gesetzes), como efeito da mesma sobre a alma”⁹.

A consciência (*Gewissen*) é uma disposição d’alma a ser afetada, não empírica ou sensivelmente, mas sim a priori, intelectual ou racionalmente, por conceitos do dever. É verdade que tal disposição parece de natureza mais prática do que teórica, na medida em que figura, juntamente com o sentimento moral e o amor ao próximo, no conjunto das “pré-noções estéticas da receptividade da alma aos conceitos do dever em geral”¹⁰. Ou seja, a *Gewissen* parece mais da natureza do sentimento do que da intuição. Todavia, se a *Gewissen* é também representação do dever, e não apenas efeito prático desta representação (sobre a receptividade da alma), então se poderia vê-la ainda como uma receptividade de caráter mais teórico, afim à intuição (não

⁸ IDEM, “Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 6, p. 400.

⁹ KANT, I., “Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 6, p. 399.

¹⁰ IBIDEM, p. 399.

sensível). Com efeito, Kant assim fala: “Esta disposição originariamente intelectual e moral (pois é representação do dever (*Pflichtvorstellung*), chamada consciência (*Gewissen*)”¹¹.

A mesma *Gewissen*, considerada como uma disposição estética, de nossa receptividade, uma susceptibilidade de ser afetada por conceitos do dever, é tomada como uma disposição intelectual, ativa-legisladora. Aqui haveria uma disposição ao mesmo tempo intelectual e receptiva, estética e racional. Insinua-se a hipótese da existência de uma forma de intuição intelectual, conquanto isto pareça repugnante ao sistema kantiano. Para dar maior respaldo a esta hipótese, convém apontar à imediatidade da *Gewissen*, mais uma característica da intuição.

Em diferentes textos, Kant se refere à *Gewissen* de três maneiras distintas: como instinto, faculdade ou disposição. Fazendo eco a Rousseau, vemos o filósofo de Königsberg tomar a *Gewissen* como um instinto, conforme aparece na *Filosofia Moral Collins* e na *Filosofia Prática Powalski*. No primeiro texto, lê-se: “A consciência (*Gewissen*) é um instinto (*Instinkt*) de julgar-se a si mesmo, segundo leis morais”¹². Uma vez que esta concepção surpreende, cabe citar o último texto: “A consciência (*Gewissen*) é um instinto (*Instinct*) de julgar-se moralmente (...). Aquela não é uma faculdade (*Vermögen*), mas um instinto (*Instinct*) (...)”¹³. Esse instinto não deve ser entendido como um impulso sensível, pois não é condicionado sensivelmente; antes, é um instinto intelectual. O que se põe em relevo nessa concepção é o caráter natural, não-adquirido, imediato, da *Gewissen*; ela não é fruto da educação nem da cultura, mas pré-existe a toda aquisição: “Alguns afirmaram que ela [a consciência] provém da educação, porém isto é falso, pois ela já está naturalmente em nós”¹⁴. O que pode e deve ser adquirido é a atenção maior às suas sentenças: “A consciência (*Gewissen*) é natural, porém a atenção às suas sentenças tem que ser adquirida”¹⁵.

Já a *Crítica da Razão Prática* apresenta a *Gewissen* como uma faculdade, não propriamente acionável pelo livre-arbítrio, mas cuja atenção às próprias sentenças pode ser voluntariamente intensificada. Nessa obra, Kant louva a *Gewissen* como uma “faculdade admirável”, e na *Metafísica dos Costumes Vigilantius* a define assim: “Uma consciência (*Gewissen*) consiste na faculdade (*Vermögen*) de imputar a si seu próprio feito (*factum*), mediante a lei mesma”¹⁶. Enquanto faculdade, seu

¹¹ IBIDEM, p. 438-9.

¹² KANT, I., “Moralphilosophie Collins”, in *KgS*, vol. 27.1, p. 351.

¹³ IDEM, “Praktische Philosophie Powalski”, in *KgS*, vol. 27.1, p. 196.

¹⁴ IBIDEM, p. 196.

¹⁵ IBIDEM, p. 198.

¹⁶ IDEM, “Metaphysik der Sitten Vigilantius”, in *KgS*, vol. 27.2.1, p. 575; Cf. IDEM, “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, p. 98, A175.

uso perfeito dependeria do entendimento, e, mais ainda, de sua própria resolução de ficar atenta aos seus próprios julgamentos.

A dependência da *Gewissen*, relativamente ao uso do entendimento, ao pensamento discursivo, parece contrariar nossa interpretação, onde sustentamos a imediatidade da consciência da lei moral. Com efeito, na *Crítica da Razão Prática*, pode-se ler: “Princípios devem ser construídos a partir de conceitos (*Begriffe*); sobre qualquer outro fundamento (*Grundlage*) só pode haver veleidades, que não podem dar à pessoa nenhum valor moral, sequer a confiança em si mesma, sem o quê não pode haver o bem supremo no homem, a consciência (*Bewubtsein*) de sua disposição e de um tal caráter”¹⁷. Isto parece sugerir que, sem o cultivo do entendimento, a *Gewissen* não atua e é impossível a consciência da lei moral (o *Factum der Vernunft*). Mas, embora se possa cultivar a consciência, ela é uma faculdade natural originariamente atuante, e a consciência da lei moral seria tão imediata quanto a da nossa própria existência. Aliás, na *Filosofia Moral Collins*, diz-se que “as leis morais naturais não podem ser desconhecidas de ninguém, enquanto estão em toda razão”¹⁸.

Mesmo na *Crítica da Razão Prática*, na célebre abertura da Conclusão, afirma-se a imediatidade da consciência da lei moral, inseparável da consciência da própria existência:

*“Duas coisas enchem a alma de admiração e respeito sempre novos e crescentes, quanto mais freqüente e continuamente nelas penso: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. Não posso procurá-las e simplesmente supô-las como veladas na obscuridade, ou, em exaltação, como estando além do meu horizonte; vejo-as diante de mim e as ligo imediatamente à consciência (Bewubtsein) de minha existência”*¹⁹.

Portanto, ainda que entendida como uma faculdade cultivável, a *Gewissen* seria eternamente atuante, tão irrecusável e imediata quanto a consciência da própria existência. De fato, o cultivo dessa faculdade consiste em ela aperfeiçoar livremente a sua atenção aos seus próprios julgamentos, sendo imputável por isto. Um tanto ambiguamente, a *Filosofia Moral Collins* atribui à *Gewissen* a imputabilidade pelo erro moral, conferindo-lhe uma liberdade como a do livre-arbítrio, isto é, uma espontaneidade na escolha das máximas. “A consciência (*Gewissen*) em erro não é uma falta (*Fehler*) da consciência, mas do entendimento, ou do homem (...). O erro da consciência (*Der Irrthum des Gewibens*) vem muito raramente do entendimento apenas, mas

¹⁷ KANT, I., “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, p. 157, A281.

¹⁸ IDEM, “Moralphilosophie Collins”, in *KgS*, vol. 27.1, p. 355.

¹⁹ IDEM, “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, p. 161, A288-9.

vem também da consciência (*Gewissen*), de suas máximas ruins e da moralidade pervertida”²⁰.

Da caracterização da *Gewissen* como faculdade, sobressaem dois traços: a consciência da lei moral é tão imediata quanto a da própria existência, e a *Gewissen* é livre enquanto responsável pela espontânea atenção na avaliação de suas máximas.

Finalmente, na *Doutrina da Virtude*, a *Gewissen* é apresentada como uma disposição (*Anlage*) natural, não-adquirida: “Esta disposição originariamente intelectual e (porquanto é representação do dever) moral chamada consciência (*Gewissen*)” (...). Assim a consciência não é algo adquirido; (...) todo homem (...) a tem originariamente em si”²¹. Ela não é acionada pelo livre-arbítrio, mas atua de per si, de forma inevitável e inapelável, condenando ou inocentando: “Todo homem tem consciência (*Gewissen*) (...), e este poder, que nele zela pela lei, não é algo que ele faça arbitrariamente, mas está incorporado no seu ser”²². Este fato incontornável — “a consciência (*Gewissen*) é (...), pois, um fato inevitável, não uma obrigação e dever—” é onipresente na existência humana, o que, aliás, transparece na idéia de que “ela representa o tribunal de Deus em nós, (...) segue o homem como sua sombra (...); ele não pode evitar ouvi-la”²³.

²⁰ KANT, I., “Moralphilosophie Collins”, in *KgS*, vol. 27.1, p. 203. Há um certo paralelo entre a concepção da fonte do erro do juízo teórico e a da fonte do erro do juízo prático. A ambigüidade permeia as duas concepções. O entendimento é apontado, ambigüamente, como o autor do erro teórico; imputa-se à *Gewissen*, ambigüamente, o erro do juízo prático.

²¹ IDEM, “Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 6, pp. 438 e 430.

²² IBIDEM, p. 438.

²³ IDEM, “Moralphilosophie Collins”, in *KgS*, vol. 27.1, p. 355; IDEM, “Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 6, p. 438. Já vimos o suficiente em Kant para traçarmos um inevitável paralelo com Rousseau. A *Gewissen*, que Kant chega a conceber como um instinto (*Instinct*), faz eco da “Conscience”, cuja bela apologia devemos a Rousseau: “Consciência, consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que tornas o homem semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais senão o triste privilégio de me extraviar de erro em erro, com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio” (ROUSSEAU, J. J. “Émile” in *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1969, pp. 600-1). Sem contermos a admiração pela eloqüência e concisão de Rousseau, podemos destacar, analiticamente, alguns aspectos. A *Conscience* reúne em si um poder autolegisador do homem comum (guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre), um poder judiciário (juiz infalível do bem e do mal) e um poder executivo (és tu que fazes a moralidade de suas ações), tal como a *Gewissen* kantiana. Ademais, à *Conscience* se devem as regras do entendimento e os princípios da razão, cuja livre obediência afasta o erro; assim também, à *Gewissen* se deve o fundamento (o *Factum der Vernunft*) dos princípios (enquanto fórmulas proposicionais) do entendimento e da razão, inclusive os preceitos da Lógica e da Moral científicas, cuja livre obediência evita o erro.

Em parcial desacordo com a *Filosofia Moral Collins*, a *Doutrina da Virtude* considera absurda a idéia de uma consciência em erro, embora admita a possibilidade da falta de atenção aos julgamentos da *Gewissen*, pelo que ela seria imputável²⁴. Apesar de vermos certa ambigüidade nesta concepção, percebemos a liberdade da *Gewissen* para cultivar-se, isto é, para cultivar a conscienciosidade (*Gewissenhaftigkeit*), definida como a atenção às exigências do exame dos atos, visando à sua certeza plena²⁵. Se lhe atribuímos esta liberdade é que a vemos obrigada a cultivar-se, para desenvolver a atenção a si mesma: “Aqui o dever é apenas o de cultivar a sua consciência (*Gewissen*), de aguçar a atenção à voz do juiz (*Richter*) interior e de aplicar todos os meios (portanto apenas dever indireto) para lhe dar ouvidos”²⁶. Na *Metafísica dos Costumes Vigilantius* fica mais nítido que é sobre a *Gewissen* que recai esse dever: “a consciência (*Gewissen*) (...) tem sobre si apenas o dever de proporcionar a consciência (*Bewubtsein*) de que se tenha promovido o exame com grande reflexão”²⁷.

Ora, na *Metafísica dos Costumes*, o dever é definido como uma espécie de coerção da lei sobre o livre-arbítrio (*freie Willkür*)²⁸. Portanto, se a *Gewissen* está sob o dever da conscienciosidade, é porque ela tem uma liberdade como a do livre-arbítrio, isto é, uma espontaneidade. Assim, são-lhe próprias tanto a liberdade como autonomia (enquanto é legisladora — *potestas legislatória*) quanto a liberdade como espontaneidade.

Esse apanhado sobre a *Gewissen*, da *Doutrina da Virtude*, identifica-a assim: ela é uma disposição intelectual, natural, onipresente, cultivável e livre. As três primeiras características implicam na imediatidade dessa disposição, pelo menos numa imediatidade inseparável da imediatidade da consciência da própria existência.

Isso está em harmonia com as caracterizações da *Gewissen* como instinto ou faculdade, pois estas apontam para a sua imediatidade. E a consciência da lei moral (*Bewubtsein des sittlichen Gesetzes*), o *Factum der Vernunft*, que está no bojo da *Gewissen*, compartilha dessa imediatidade, perpassando a autoconsciência, a apercepção. Essa comunhão da consciência da lei moral e da apercepção fica patente na seguinte passagem da *Metafísica dos Costumes Vigilantius*:

“A doutrina da consciência (*Gewissen*) é da maior importância na Moral.
A consciência (conscientia) em geral é a consciência (*Bewubtsein*) de si

²⁴ Cf. KANT, I., “Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 6, p. 401.

²⁵ Cf. IDEM, “Metaphysik der Sitten Vigilantius”, in *KgS*, vol. 27.2,1, pp. 614-20.

²⁶ IDEM, “Metaphysik der Sitten” in *KgS*, vol. 6, p. 401.

²⁷ IDEM, “Metaphysik der Sitten Vigilantius”, in *KgS*, vol. 27.2,1, p. 619.

²⁸ Cf. IDEM, “Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 6, p. 379.

*mesmo, igual à apercepção (apperceptio); na espécie (in specie), ela envolve a consciência (Bewubtsein) de minha vontade, de minha intenção, de fazer o que é correto, ou de que a ação seja correta, portanto uma consciência (Bewubtsein) do que para si mesma é o dever*²⁹.

Sendo a *Gewissen* a representação da nossa atividade livre (legislatória, executória e judiciária), isto é, de uma atividade não mediada por qualquer afecção sensível, portanto não-fenômenica, sua natureza é a da apercepção: “Fenômenos (*Erscheinungen*) são representações, enquanto somos afetados. A representação de nossa livre auto-atividade (freie Selbsttätigkeit) é tal que não somos afetados, por conseguinte não é fenômeno, mas apercepção (*Apperzeption*)”³⁰. Isso confere à *Gewissen* um caráter de imediatidade, como pode-se ver mais uma vez.

A imediatidade da *Gewissen*, e *ipso facto* da consciência da lei moral (*Factum der Vernunft*), parece conferir a esta uma forma não-discursiva, mas intuitiva. Isto pela seguinte razão: se a *Gewissen*, que faculta o Fato da Razão é onipresente em todo homem ou ser racional finito em geral, e se a fórmula universal da lei moral, o I. C. (expresso numa linguagem), surge apenas com Kant, então a consciência da lei moral, se é imediata, o é de modo não-proposicional. As fórmulas da lei moral anteriores a Kant, como a célebre “Não faças a outrem o que não queres que façam a ti,” não têm a universalidade exigida para a compreensão adequada do princípio formal da ação correta³¹. Uma vez que a consciência da lei moral se dá no homem mais comum, independentemente das fórmulas proposicionais dessa lei, parece razoável supor que o *Factum der Vernunft* tem um caráter intuitivo.

Mas, a caracterização da *Gewissen* como uma disposição intelectual-ativa-receptiva-imediata faz emergir o problema da possibilidade de uma intuição intelectual, em princípio negada pelo Kant do período crítico. Se o homem só é capaz de intuição sensível, como admitir que a *Gewissen*, disposição intelectual, seja intuitiva? Haveria aqui uma séria dificuldade ou mesmo uma contradição implícita no pensamento de Kant?

Seja como for, a *Gewissen*, enquanto disposição intelectual-intuitiva, poderia talvez fornecer o fundamento para a Lógica e a Moral, uma vez que os princípios normativos supremos destas ciências, o P. N. C.

²⁹ KANT, I., “Metaphysik der Sitten Vigilantius”, in *KgS*, vol. 27.2.1, pp. 613-4.

³⁰ BITTNER, R., CRAMER, K.(eds.), *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, p. 39.

³¹ A célebre fórmula citada, presente nos Evangelhos e adotada por Hobbes como expressão da lei de natureza, não tem, segundo Kant, a universalidade exigida da lei moral, por conter apenas a súpula dos deveres para com outrem, não compreendendo os deveres para consigo mesmo. Somente a fórmula kantiana do I. C. daria conta também dos últimos.

e o I. C., não são, cada um por si, proposições imediatamente certas, e carecem de um fundamento extra-discursivo.

Se parece implausível a interpretação da *Gewissen* como disposição intelectual-intuitiva e do Fato da Razão como intuição intelectual, é digno de nota que um intérprete como L. W. Beck admite que Kant, no fundo, rende-se à idéia de uma intuição da lei moral. Referindo-se ao Fato da Razão, Beck afirma:

“Alguns fatos têm que ficar inexplicados; mas por que este, em vez de algum outro que possa ser incompatível com ele? Talvez tenhamos uma intuição fundamental (fundamental insight or intuition) da sua verdade? Penso que Kant, indubitavelmente, acreditava que temos, embora não a fosse chamar de “intuição”(…). Um apelo à intuição (insight or intuition) é uma confissão de fracasso em encontrar um argumento ou premissa do qual alguma verdade possa ser derivada (...). Em princípio, alguma espécie de intuição é indubitavelmente necessária, mas isto não significa que certa intuição particular seja necessária ou indubitável”³².

Recorrer a uma intuição fundamental, como Kant teria feito, embora não declaradamente, é, para Beck, a confissão de um fracasso em descobrir uma premissa (proposição) fundamental. Ora, parece-nos que tal “fracasso”, é, simplesmente inevitável, não sendo a rigor um fracasso, pois mesmo o P. N. C., princípio normativo de todo juízo ou argumentação formalmente válidos, carece de fundamentação. O próprio Beck parece reconhecer que a busca de uma premissa primeira é fadada ao fracasso, pois admite que “em princípio alguma espécie de intuição é indubitavelmente necessária”.

Se em Kant não existe uma premissa justificadora do Fato da Razão nem uma aceitação da intuição intelectual, Beck procura, no discurso kantiano, uma alternativa de solução para o problema da fundamentação, identificando aí um “substituto para a intuição”. Talvez se trate apenas de uma solução verbal, pois o fundamento da consciência da lei moral buscado teria que ser puramente intelectual e ter uma garantia independente, como a de uma intuição (intelectual). Beck encontra esse fundamento na “idéia de liberdade”:

“Uma boa vontade [sc. uma razão pura prática] tem como suas máximas apenas leis universais” pretende-se que seja um juízo sintético a priori, (...). Como, pois, ele pode ser confirmado? Não encontrando uma intuição (o que seria o passo óbvio na filosofia teórica), mas aduzindo um substituto para a intuição. Ele tem que ser puramente intelectual (...) e tem, como a intuição, que ter uma garantia independente (...): essa terceira coisa, esse substituto para a intuição, é a idéia da liberdade”³³.

³² BECK, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 167.

³³ *IBIDEM*, p. 173.

A idéia da Liberdade é, segundo Beck, o substituto encontrado por Kant para uma intuição intelectual fundamental, capaz de confirmar a lei moral (enquanto juízo sintético a priori), uma vez que Kant diz recusar tal intuição. Parece-nos, todavia, que essa Idéia retém as características de uma intuição intelectual. Pois, a Idéia de Liberdade, enquanto conceito puro da Razão, é puramente intelectual (não-sensível), a priori, e deve ter uma garantia imediata, independente da fórmula proposicional da lei moral, que ela deve justificar, pois do contrário, haveria circularidade. Ora, uma intuição intelectual, enquanto intelectual, não seria claramente distinguível de um conceito puro da razão, e este, enquanto imediatamente dado, independentemente de qualquer intuição sensível, não se distinguiria de uma intuição pura (intelectual). Assim, parece-nos que a Idéia de Liberdade poderia satisfazer os requisitos de uma intuição intelectual fundamental.

É verdade que Kant afirma que o conhecimento do incondicionalmente prático não pode começar pela liberdade, uma vez que não temos consciência imediata desta, pois o primeiro conceito da liberdade é apenas negativo. Assim, aquele conhecimento teria que começar pela consciência imediata da lei moral³⁴. Contudo, isto não contradiz nossa interpretação. Pois, se admitimos que é a Idéia da Liberdade, como intuição intelectual, que justifica a fórmula da lei moral enquanto juízo prático sintético a priori, não estamos considerando o conceito filosófico kantiano de liberdade, mas sim a representação desta que o homem comum tem, imediatamente. Esta consciência imediata da liberdade é indistinguível da consciência imediata da lei moral, o Fato da Razão universal, do homem comum. A intuição intelectual da liberdade é a intuição intelectual da lei moral. Apenas a consciência da fórmula proposicional da lei moral, enunciada somente pelo filósofo Kant, seria uma consciência mediatizada. E somente o conceito filosófico de liberdade, inicialmente apenas negativo, teria que ser provado a partir desta consciência mediatizada da fórmula da lei moral.

O recurso a L. W. Beck nos leva a atentar para a relação entre o Fato da Razão, que nos inclinamos a ver como o fundamento dos princípios da Lógica e da Moral (as fórmulas do P. N. C. e do I. C.), e o conceito de Liberdade, que “constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa”³⁵. Ousamos pensar que a *Gewissen*, enquanto poder legislador, executor e judiciário, seria a própria Liberdade. Mas, voltaremos a essa questão mais adiante.

³⁴ Cf. KANT, I., “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, pp. 29-30, A52-3.

³⁵ KANT, I., “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, pp. 3-4, A4.

Vale notar que a nossa interpretação, que resgata os indícios da necessidade de uma intuição intelectual no Kant do período crítico, entra em choque com a interpretação de Schopenhauer sobre a fundamentação da ética kantiana. Em Schopenhauer lê-se:

“Age apenas segundo a máxima, a qual possas ao mesmo tempo querer que se torne lei universal para todos os seres racionais” — Esta é, pois, a própria fundação (Begründung) do princípio moral de Kant, portanto, o fundamento (Fundament) de toda a sua ética. (...). Apenas observo, ainda, (...) que a razão, enquanto e na medida em que consoma o raciocínio (Räsonnment) particular exposto agora mesmo, recebe o nome de razão prática. Porém, o imperativo categórico é a lei que é o resultado do processo de pensamento (Gedankenprozeb) exposto: portanto, a razão-prática não é, de modo nenhum, como a maioria e mesmo Fichte a viram, uma faculdade particular não passível de redução ulterior; uma ‘qualitas occulta’, uma espécie de instinto de moralidade (Moralitäts-Instinkt), semelhante ao ‘moral sense’ de Hutcheson: mas a razão prática é (como também Kant disse no Prefácio [à Fundamentação da Metafísica dos Costumes], S. XII, e, de mais a mais, com bastante freqüência) uma com a razão teórica, enquanto esta consoma o processo de pensamento exposto”³⁶.

Aqui, Schopenhauer toma a fórmula do imperativo categórico como o fundamento da ética kantiana, vendo, com razão, esta fórmula como o resultado de um processo de pensamento. Nesta medida, Schopenhauer vai tachar a fundamentação kantiana de “petição de princípio,” pois Kant assumiria como fundamento absoluto de sua ética o resultado de um raciocínio da razão teórica. Schopenhauer acerta ao recusar à razão prática, enquanto pretensamente fundada sobre a fórmula do I. C., o *status* de uma faculdade irreduzível.

A nosso ver, porém, Schopenhauer se equivoca ao pensar que a razão prática tem como fundamento a fórmula do I. C., pois tal fundamento é, antes, a consciência imediata da lei moral, apanágio do homem mais comum, ignorante daquela fórmula. A razão prática, que se dá o Fato da Razão, é, a nosso ver, uma faculdade ou disposição irreduzível, que podemos igualar à *Gewissen*. Aliás, como vimos, o próprio Kant, segundo a *Filosofia Moral Collins* e a *Filosofia Prática Powalski*, chega a caracterizar a *Gewissen* como um instinto (Instinkt), enfraquecendo a interpretação de Schopenhauer³⁷. Se, como pensamos, a Moral kantiana tem como fundamento a consciência da lei moral da razão moral comum (*gemeine sittliche Vernunft*), e se esta consciência é uma espécie de intuição (não sensível), não há petição de princípio. Contrariamente, se aquele fundamento fosse, como diz Schopenhauer, a fórmula do I. C., então haveria uma clara petição de princípio.

³⁶ BITTNER, R., CRAMER, K., *opus cit.*, p. 367.

³⁷ KANT, I., “Moralphilosophie Collins”, in *KgS*, vol. 27.1, p. 353; IDEM, “Praktische Philosophie Powalski”, in *KgS*, vol. 27.1, p. 196.

VI — Kant: uma Filosofia da Liberdade

O comentário sobre a interpretação schopenhaueriana nos pôs diante da questão da unidade da razão teórica e da razão prática. Assim também, comentando a interpretação de L. W. Beck sobre o Fato da Razão e a necessidade de uma intuição fundamental, deparamo-nos com a questão da identidade entre a *Gewissen* e a liberdade. Sem a pretensão de nos aprofundarmos no exame dessas questões, faremos algumas considerações a respeito.

Beck observa que, em *Opus postumum*, XXI, p. 93, Kant estende o termo “autonomia” para abarcar tanto a razão prática quanto a razão teórica³⁸. Com efeito, Kant aí diz:

*“A filosofia transcendental é a consciência da faculdade de ser o autor do sistema de suas idéas (Ideen), tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático. Idéias (Ideen) não são simples conceitos (Begriffe), mas leis do pensamento (Gesetze des Denkens), que o sujeito prescreve a si mesmo. Autonomia”*³⁹.

Ou seja, a filosofia transcendental é a consciência da auto-legislação do sujeito, dos pontos de vista teórico e prático. Essa concepção é reiterada em outras passagens, como nesta: “A filosofia transcendental é auto-criação (*Selbstgeschöpf*), (autonomia (*Autonomie*) da razão teórica//especulativa e moral//prática (...), é a ciência das simples formas do conhecimento sintético por conceitos⁴⁰.”

O conceito de filosofia transcendental apresentado é, nas palavras de Kant, “o conceito escolástico” dessa ciência. Já, segundo “o conceito do mundo,” a filosofia é “a ciência dos fins últimos da razão humana (...). Do primeiro ponto de vista [escolástico], ela é, pois, uma doutrina da habilidade; do último, uma doutrina da sabedoria: — a legisladora da razão e, nesta medida, o filósofo não é um artista da razão, mas um legislador”⁴¹. É interessante notar que, mesmo do ponto de vista da razão comum, a filosofia é entendida como auto-legislação e o filósofo como legislador. Aliás, Kant afirma que “a idéia (*Idee*) da legislação (*Gesetzgebung*) do filósofo é encontrada por toda parte, em toda razão humana”⁴².

Isso significa que mesmo a razão comum se representa a Idéia (*Idee*) da auto-legislação, enquanto prescrição do pensamento. Em outros

³⁸ Cf. BECK, L. W., *opus cit.*, p. 59.

³⁹ KANT, I., “Handschriftlicher Nachlass”, in *KgS*, vol. 21, p. 93.

⁴⁰ *IBIDEM*, p. 100.

⁴¹ KANT, I., *Lógica*, p. 41, A23-4.

⁴² *IDEM*, “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 543, B867.

termos, a razão comum está obrigada pela seguinte lei do pensamento e da ação em geral: Autolegisla! Ora, esta parece expressar, de forma imediata, o mesmo preceito contido na fórmula proposicional do imperativo universal da razão prática: “Deves agir segundo aquela máxima que se qualifique para a legislação universal”⁴³.

Também a fórmula do princípio da razão no seu uso teórico e lógico prescreve essencialmente o mesmo que aquela máxima (Autolegisla!) da razão comum, pois obriga à busca do incondicionado, e este não é senão a lei da liberdade, a autonomia: “(...) vê-se bem que o princípio característico da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar o incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento, com o que é completada a unidade desse conhecimento”⁴⁴.

Se a autonomia da razão, nos seus usos teórico e prático, é o fundamento tanto da filosofia transcendental quanto da razão comum, então a liberdade, enquanto autonomia, seria o fundamento de todo uso da razão. Aliás, com respeito ao pensamento em geral, lê-se: “Liberdade no pensamento (...) significa a subordinação da razão a nenhuma outra lei se não a que ela própria se dá”⁴⁵. Isso está em perfeita sintonia com a tese do Prefácio da *Crítica da Razão Prática*: “O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade (*Realität*) é provada mediante uma lei apodíctica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa”⁴⁶.

Essa prova da realidade do conceito de liberdade, mediante o Fato da Razão, não tem como fundamento último a consciência da fórmula proposicional do I. C., mas se funda na consciência imediata da Lei Moral, apanágio da razão comum, ou da *Gewissen*. Ora, se a *Gewissen*, ou a razão comum, consiste na disposição ou faculdade que possibilita a consciência da lei moral, o Fato da Razão, então a *Gewissen* se identificaria com a liberdade, uma vez que esta é (segundo o Prefácio da *Crítica da Razão Prática*) a “*ratio essendi*” da lei moral.

Com base em tais considerações, ousamos sustentar que, para Kant, o fundamento da filosofia, como sistema da razão, é a liberdade, ou a *Gewissen*, ainda que esta o seja apenas implicitamente. Ora, o ponto de partida que nos levou a esta conclusão foi a concepção da filosofia como autonomia, e a identificação da autonomia com a liberdade. Mas, o conceito kantiano de liberdade parece ter uma extensão maior do que o de autonomia, pois há ainda outra propriedade da liberda-

⁴³ IDEM, “Metaphysik der Sitten Vigilantius”, in *KgS*, vol. 27.2.1, p. 495.

⁴⁴ IDEM, “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 242, B364.

⁴⁵ IDEM, “Was heibt: Sich im Denken orientieren?”, in *KgS*, vol. 8, p. 145.

⁴⁶ IDEM, “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, pp. 3-4, A4.

de, a espontaneidade na escolha das máximas, característica do livre-arbítrio. A própria *Gewissen* comportaria as duas propriedades ou os dois aspectos da liberdade, a autonomia e a espontaneidade absoluta, porquanto ela é, de um lado, um poder legislador (além de executor e judiciário), e, de outro lado, um poder capaz de cultivar ou não a conscienciosidade, a atenção à sua própria atividade. Assim, embora a filosofia transcendental kantiana se apresente como a consciência da autonomia, poder-se-ia suspeitar de que ela não constitua propriamente uma filosofia da liberdade, na medida em que não tome a liberdade enquanto espontaneidade.

Sem pretendermos nos adentrar no exame desse problema, podemos fazer algumas breves observações. Segundo a *Crítica da Razão Prática*, é a questão prática da liberdade que coloca para a filosofia teórica o seu mais embaraçoso problema, o da possibilidade da liberdade⁴⁷. Na *Crítica da Razão Pura* admite-se, com a solução da terceira antinomia, a possibilidade da liberdade, enquanto liberdade transcendental, isto é, enquanto uma espécie de causalidade capaz de espontaneamente iniciar uma série causal no mundo fenomênico. A liberdade transcendental, enquanto espontaneidade absoluta é, por sua vez, condição da liberdade prática, enquanto independência do livre-arbítrio (*freie Willkür*) de impulsos sensíveis que o determinem. Essa liberdade do livre-arbítrio tem, pois, como condição aquela espontaneidade, ou é a espontaneidade na escolha de suas máximas⁴⁸.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, não é utilizado o termo “arbitrio” (*Willkür*), falando-se apenas na “autonomia da vontade” (*Autonomie des Willens*), como princípio supremo da moralidade. Na *Crítica da Razão Prática* parece utilizar-se indistintamente os termos “vontade” (*Wille*) e “livre-arbitrio” (*freie Willkür*). Aí pretende-se oferecer uma prova, do ponto de vista prático, da realidade objetiva da liberdade, de tal modo que se possa atribuir realidade à liberdade transcendental, que era considerada apenas não impossível do ponto de vista da razão teórica kantiana. Nesta obra, a “autonomia da vontade é o princípio único de todas as leis morais”⁴⁹, e confere-se realidade, de um ponto de vista prático, à espontaneidade da liberdade transcendental. Autonomia e espontaneidade aqui caminham juntas.

Já na *Metafísica dos Costumes*, na sua Introdução Geral, faz-se uma distinção explícita entre a vontade (*Wille*) e o livre-arbitrio (*freie Willkür*). Àquela se atribui a autonomia, a autolegislação, enquanto que ao último se confere a liberdade, enquanto não determinidade

⁴⁷ Cf. KANT, I., “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, p. 30, A53.

⁴⁸ Cf. KANT, I., “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, pp. 518-22, B825-32.

⁴⁹ IDEM, “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5, p. 33, A58.

pelas inclinações. O livre-arbítrio, diferentemente do arbítrio animal, não seria determinável pelas inclinações e aversões, mas apenas afetável por elas⁵⁰. Conquanto haja uma certa obscuridade aqui, vê-se que o livre-arbítrio seria espontâneo na escolha de suas máximas, que poderiam ser ou não regras universais e necessárias (leis). Aliás Kant diz que da vontade (autônoma) provêm as leis, enquanto que do livre-arbítrio provêm as máximas⁵¹.

A nosso ver, isso não significa que a distinção entre vontade e livre-arbítrio seja absoluta. Pois, de um lado, se a vontade autônoma legisla por e para si, enquanto legisla, não realiza esta atividade segundo nenhuma lei (universal e necessária), porém o faz com a espontaneidade de uma causalidade sem lei, mas não sem regra. Por outro lado — e isto é um elemento complicador —, causalidade para Kant é sempre causalidade segundo uma lei. Seja como for, se, ao legislar por e para si, a vontade estivesse submetida a uma lei universal e necessária, não seria propriamente autônoma. Assim, talvez possamos dizer que a autonomia é uma atividade espontânea da vontade enquanto auto-reguladora (no sentido de que a vontade é uma causalidade atuante, segundo uma regra dada por e para si mesma). Portanto, a vontade, enquanto autônoma, seria também espontânea enquanto auto-reguladora.

Por sua vez, o livre-arbítrio, a que se atribui a espontaneidade na escolha de suas máximas, é um poder auto-regulador, pois estabelece por e para si as suas regras, que podem ser ou não leis *stricto sensu* (universais e necessárias). Se não autônomo num sentido estrito, o livre-arbítrio é, enquanto espontâneo, um poder auto-regulador, que estabelece por e para si as regras de sua causalidade. Por conseguinte, a distinção entre a vontade e o livre-arbítrio pode ser relativizada.

Tais considerações problemáticas serviram apenas para acentuar que autonomia e espontaneidade são indissociáveis, quando se pensa, em moldes kantianos, a liberdade. Se a filosofia transcendental é, para Kant, a consciência da autonomia, é também a consciência da espontaneidade, em suma, é a filosofia da liberdade⁵².

A filosofia da liberdade tem como uma de suas partes a Lógica. Repetindo, segundo Kant, “a Lógica é ela-mesma Filosofia (...), a Lógica é a propedêutica de todas as ciências, porém parte da Filosofia”⁵³. A

⁵⁰ Cf. IDEM, “Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 6, p. 213

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 226.

⁵² Essa tese é também acolhida por H.E. Allison: “Certamente, pois, não há nenhum exagero em asserir que, no fundo, a filosofia crítica de Kant é uma filosofia da liberdade” (ALLISON, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.1).

⁵³ KANT, I., “Handschriftlicher Nachlass”, in *KgS*, vol. 16, p. 49, no 1629; p. 6, no 1567.

Lógica não é somente uma disciplina preparatória para a Filosofia, justaposta a esta, mas é tonificada pelo espírito que perpassa todas as partes do sistema filosófico: “A filosofia é uma unidade absoluta. (...) O espírito da filosofia tem que se mostrar em toda parte”⁵⁴.

Uma vez que a Lógica é parte da filosofia da autonomia, seu princípio supremo — o P. N. C. — tem que ser uma lei da autonomia. E como as leis da autonomia são, para um ser racional finito, leis obrigantes, o P. N. C. tem que ser um imperativo incondicional, porquanto universal e necessário. Esta conclusão está em pleno acordo com o já visto, pois mostramos que o P. N. C. é, em Kant, uma prescrição absoluta de como se deve pensar, um preceito da correção formal do pensamento.

Ora, as proposições em geral devem estar em conformidade com o P. N. C., princípio da correção formal do pensamento. Assim, as proposições válidas segundo a forma trazem, embutida em si, uma concordância com o P. N. C., que poderia ser explicitada por análise. Conteriam, pois, implícita em si, a obediência a uma forma imperativa, e poderiam talvez explicitar-se deste modo: “X é Y sem contradição indevida”. Isto valeria para as proposições formalmente corretas em geral.

Isso nos sugere que a distinção kantiana, estabelecida na *Lógica*, entre os conhecimentos práticos, de um lado, e os teóricos e os especulativos, de outro, deveria ser relativizada. A distinção em causa é a seguinte:

“Um conhecimento é chamado de prático por oposição ao teórico, mas também em oposição ao conhecimento especulativo. Os conhecimentos práticos são ou bem: 1) Imperativos e, nesta medida, opostos aos conhecimentos teóricos; ou bem contêm: 2) As razões para possíveis imperativos, e nesta medida opõem-se aos conhecimentos especulativos. (...) Por imperativo em geral deve-se entender toda proposição enunciando uma possível ação livre pela qual um certo fim deve ser realizado. Logo, todo conhecimento que contenha imperativos é prático, devendo aliás ser chamado de prático por oposição ao conhecimento teórico. Pois os conhecimentos teóricos são aqueles que enunciam, não o que deve ser, mas o que é, portanto os que têm por objeto não um agir, mas um ser”⁵⁵.

Segundo a distinção, os conhecimentos teóricos não conteriam imperativos em geral (quer hipotéticos, quer categóricos) e enunciaríamos que é, não o que deve ser. Todavia, conforme acabamos de ver, as proposições formalmente válidas em geral conteriam implicitamente a obediência a um imperativo lógico, enquanto concordam com o P. N. C.; portanto, não é rigorosamente certo afirmar, como faz a *Lógi-*

⁵⁴ IBIDEM, p. 42, no 1621.

⁵⁵ KANT, I., *Lógica*, p. 103, A134-5.

ca, que os conhecimentos teóricos não contêm imperativos. Pelo menos, enquanto proposições formalmente válidas, contêm um imperativo do dever-pensar, pois contêm a obediência a este imperativo, e nesta medida não se pode recusar-lhes a enunciação de um dever-ser, restringindo-os à enunciação de um ser. Em outros termos, os conhecimentos teóricos não seriam proposições válidas, enunciando simplesmente o que é, mas enunciaríamos também algo que deve ser — um dever-pensar.

Consideremos os conhecimentos especulativos. Assim se definem negativamente: “por conhecimentos especulativos entendemos aqueles dos quais nenhuma regra de comportamento pode ser derivada, ou que não contêm nenhuma razão para possíveis imperativos. Semelhantes proposições meramente especulativas existem em quantidade, por exemplo, na Teologia”⁵⁶. Pretende-se que as proposições especulativas não contenham nem imperativos nem razões para possíveis imperativos em geral (hipotéticos ou categóricos). Mas, toda proposição especulativa correta quanto à forma lógica contém implicitamente a obediência a um imperativo lógico, incondicional, uma concordância com o P. N. C.. Assim como os conhecimentos teóricos, também as proposições especulativas contêm um imperativo do dever-pensar, não se podendo recusar-lhes, de modo absoluto, a enunciação de um dever-ser. Com isso, fica relativizada a oposição entre as proposições práticas e as especulativas.

Decorre daí, ao que parece, uma relativização da distinção entre a Filosofia da Natureza e a Filosofia da Moral, tornando menos rígida a dicotomia expressa na seguinte formulação da *Crítica da Razão Pura*: “A Filosofia da Natureza fica absorvida com o que existe, a Filosofia da Moral (*der Sitten*) somente com o que deve existir”⁵⁷. A relativização da distinção entre as proposições práticas e as teóricas sinaliza para a transposição do fosso entre a Filosofia da Natureza e a da Liberdade, como o próprio Kant parece sugerir nesse mesmo trecho: “A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, Natureza e Liberdade e, portanto contém tanto a lei natural (*Naturlgesetz*) quanto a lei moral (*Sittengesetz*), inicialmente em dois sistemas particulares, finalmente em um único sistema filosófico”⁵⁸. Recordemos, com o mestre alemão, que “o conceito de liberdade (...) constitui a pedra angular (*Schlubstein*) de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa (...)”.

⁵⁶ IBIDEM, p. 103, A135.

⁵⁷ KANT, I., “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 453, B868.

⁵⁸ IBIDEM, p. 543, B868.

VII — Face à questão dos deveres absolutos

Nesta parte final do trabalho, faremos, inicialmente, um breve comentário sobre o que seria, a nosso ver, uma importante contribuição kantiana para a Lógica, embora despercebida.

Em seguida, num investimento maior, teceremos considerações sobre algumas posições relativas à questão do reconhecimento de deveres absolutos. Neste segundo momento, tomando como referencial a nossa própria interpretação da relação entre Lógica e dever em Kant, examinaremos brevemente a proposta kantiana da *Crítica da Razão Prática*, em seguida a posição do ceticismo, depois a radicalização nietzschiana da crítica ao conceito de dever absoluto e, finalmente, mostraremos a nossa própria petição de princípio.

Consideremos a contribuição kantiana à Lógica. Ela se faz notar em nada menos que na reformulação do P. N. C., princípio supremo desta ciência. É interessante notar que, no Prefácio à 2a. edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma, talvez por modéstia ou cautela, que desde Aristóteles a Lógica se encontra, no essencial, acabada. Não só ela não teria sofrido nenhum retrocesso desde então, com modificações tocantes apenas à elegância, mas não à certeza da ciência, como tampouco fora capaz de qualquer avanço. Nas palavras do mestre alemão, “ela até hoje não pôde dar nenhum passo adiante e, portanto, segundo todos os indícios, parece estar concluída e acabada”⁵⁹.

Este sucesso da Lógica se deveria à consciência de sua própria limitação, enquanto ciência puramente formal, que faz abstração de todo conteúdo de conhecimento: “O haver logrado tão grande êxito é uma vantagem que a Lógica deve unicamente à sua limitação, que a autoriza e mesmo a obriga a fazer abstração de todos os objetos do

⁵⁹ KANT, I., “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 7, BVIII. Na avaliação de Bochénski, em *A History of Formal Logic*, a contribuição de Kant para a Lógica seria desprezível ou nula, e o próprio Kant acreditaria que, após Aristóteles, todo o percurso da Lógica teria sido uma mera corrupção de seu pensamento. Segundo Bochénski, Kant, bem como os empiristas ingleses, Spinoza, Wolff e Hegel, “simplesmente ignoravam o que pertence à Lógica e, em geral, apenas conheciam o que encontraram na Lógica de Port Royal” (BOCHÉNSKI, J. M., *A History of Formal Logic*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1961, p. 258, 358).

Já Frege, em *Os Fundamentos da Aritmética (Die Grundlagen der Arithmetik)*, citado por W. e M. Kneale, em *The Development of Logic* (KNEALE, W & M., *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 446), assim se refere a Kant: “Considero que Kant prestou um grande serviço ao formular a distinção entre os juízos sintéticos e os analíticos (...). Seu ponto principal era que havia juízos sintéticos a priori” (Gl. # 89).

conhecimento e de sua distinção; em Lógica, portanto, o entendimento só tem de lidar consigo mesmo e com sua forma”⁶⁰. Se a Lógica tradicional teve, supostamente, pleno êxito, é que nela o entendimento ter-se-ia ocupado apenas com a sua própria forma, fazendo abstração de quaisquer representações não provenientes de si mesmo.

Contudo, em outro momento da *Crítica da Razão Pura*, Kant, de modo implícito, nega justamente que a Lógica tradicional se tenha mantido fiel àquela limitação essencial. Pois, ao censurar uma fórmula clássica do P. N. C., Kant propõe uma reformulação deste princípio supremo da Lógica, para adequá-lo aos limites próprios desta ciência. O alvo da crítica kantiana é a condição temporal contida naquela fórmula do P. N. C., que nela introduz indevidamente uma síntese, segundo uma forma da sensibilidade (o tempo). Tal fórmula clássica erige em princípio supremo da Lógica não um princípio oriundo exclusivamente do entendimento ocupado apenas com sua própria forma, mas um princípio condicionado também pela sensibilidade, que impõe ao entendimento uma limitação indevida. Ouçamos o próprio Kant:

“Há, porém, uma fórmula deste princípio célebre, ainda que despojado de todo conteúdo e simplesmente formal, que contém uma síntese, que nele se misturou por descuido e de maneira inteiramente desnecessária. Ela diz: “É impossível que algo ao mesmo tempo seja e não seja” (...), assim, o princípio é afetado pela condição do tempo. (...) Ora, o princípio de contradição como um princípio simplesmente lógico, tem que não limitar sua sentença pelas condições temporais; assim, aquela fórmula é inteiramente contrária à intenção desse princípio”⁶¹.

A fórmula em questão submete a ligação do predicado ao sujeito a uma condição temporal, da sensibilidade (“ao mesmo tempo”), transgredindo a limitação imposta pelo entendimento à Lógica e ao seu princípio supremo. Vale recordar que a fórmula aristotélica do livro Gamma, da *Metaphysica*, submete a ligação sujeito-predicado à mesma condição temporal: “É impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença à mesma coisa ao mesmo tempo e na mesma relação”⁶². Portanto, a formulação aristotélica clássica do P. N. C. seria também censurável por Kant, como inadequada à essência da Lógica.

A fórmula, de inspiração aristotélica, censurada por Kant, é, ademais, inepta como princípio supremo de todos os juízos analíticos. Pois ela veta não uma predicação que contradiga o sujeito, mas sim a contradição entre predicados que sejam ao mesmo tempo atribuídos ao

⁶⁰ KANT, I., “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 8, BIX.

⁶¹ KANT, I., “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 142, B191-2.

⁶² ARISTÓTELES, “Metaphysics”, in *Aristotle*, Massachusetts: Harvard University Press, 1933, Book IV, III, 8,9, p. 161.

mesmo sujeito. Aqui, a contradição não se dá na ligação analítica do predicado ao sujeito, mas sim na relação de predicados possíveis entre si, cuja ligação ao sujeito é sintética, enquanto submetida à condição do tempo. Vejamos o exemplo de Kant: “Uma coisa = A, que é algo = B, não pode, ao mesmo tempo, ser não B; porém, A pode bem ser ambos (B, assim como não B), um após o outro. Por exemplo, um homem, que é jovem, não pode ser ao mesmo tempo velho; porém o mesmo homem pode muito bem ser jovem num certo tempo, e ser não jovem, isto é, velho, num outro tempo”⁶³.

Já a fórmula kantiana do P. N. C. — “A nenhuma coisa cabe um predicado que a contradiz” — faz a contradição incidir imediatamente na ligação analítica do predicado ao sujeito, porquanto nela abstrai-se da condição temporal. Nesta medida, tal fórmula é um princípio adequado dos juízos analíticos em geral, pois veta a contradição numa ligação não-sintética (não submetida à condição sensível do tempo) do predicado ao sujeito. Nas palavras de Kant:

*“Se eu disser, porém, ‘Nenhum homem não-sábio é sábio’, então a proposição é analítica, pois a característica (a não-sabedoria) agora é uma com o conceito do sujeito, e então ilumina imediatamente pelo princípio de contradição a proposição negativa, sem que se permita acrescentar a condição ‘ao mesmo tempo’. Esta é, pois, a razão pela qual, acima, modifiquei tanto a fórmula desse princípio, a saber, que por ele se exprima claramente a natureza de uma proposição analítica”*⁶⁴.

Observe-se que também a fórmula do Imperativo Universal (“Age segundo aquela máxima que se qualifique para a legislação universal”) não está submetida à condição do tempo, uma vez que se trata de um princípio puramente racional. Outras fórmulas do Imperativo Categórico, enunciadas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, não satisfazem a essa exigência racional-formal do I. C., sendo, a rigor, inadequadas; por exemplo: “Age segundo a máxima que possa ao mesmo tempo (*zugleich*) fazer-se a si mesma lei universal”⁶⁵. Aquela fórmula adotada do Imperativo Universal satisfaz a mesma exigência kantiana para a formulação do P. N. C.: a não-limitação pela condição do tempo. Assim, mais uma vez, o P. N. C. e o I. C. se revelam como proposições não-heterogêneas, sendo razoável pensar, como o fizemos, que entre eles há uma dependência recíproca e que carecem de um fundamento último.

Outra observação é importante. Parece-nos que Kant, ao erigir a Filosofia Transcendental ou, ao menos, a Crítica da Razão Pura como Cânon, vale-se da Lógica Geral como propedêutica de todas as ciên-

⁶³ KANT, I., “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 142, B192.

⁶⁴ KANT, I., “Kritik der reinen Vernunft”, in *KgS*, vol. 3, p. 142, B192-3.

⁶⁵ IDEM, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 4, pp. 436-7.

cias. Nesta medida, a fórmula disponível do P. N. C. (a aristotélica), onde vige a condição temporal, regula a construção do edifício da Filosofia Transcendental. Ora, é justamente a Estética Transcendental, enquanto primeira parte da Doutrina (Ciência) Transcendental dos Elementos, que estabelece o tempo como uma forma a priori da sensibilidade, e não como uma forma a priori do entendimento (categoria ou conceito puro). Assim, quando Kant modifica o princípio supremo da Lógica Geral, faz isto tomando como pressuposto um resultado da Estética Transcendental (e também da Analítica dos Conceitos, se o encaramos de modo mais completo): o tempo é uma forma pura da sensibilidade, não do entendimento, portanto, não tem lugar na Lógica enquanto ciência das simples leis formais do entendimento e da razão.

Em suma, a Estética Transcendental implica numa reformulação do P. N. C e, portanto, numa refundação da Lógica Geral. Por outro lado, a Estética Transcendental, enquanto ciência, é erigida em conformidade com as regras da Lógica aristotélica, enquanto propedêutica de todas as ciências. Talvez não seja preciso encarar esta dependência recíproca da Lógica Geral e da Estética Transcendental (junto com a Analítica dos Conceitos) como uma circularidade; podemos pensar na mútua dependência destas ciências como necessária, na medida em que são partes do sistema filosófico, pois num sistema nenhuma das partes pode ser totalmente independente das demais e do todo, nem o todo pode ser independente de quaisquer de suas partes. Aliás, segundo Kant, “A Lógica é a propedêutica de todas as ciências, porém parte da Filosofia”⁶⁶. Mais uma razão para não concordarmos com a interpretação de Gottlob Jäsche, segundo a qual, em Kant, “(...) a Lógica deve ser vista como uma ciência separada, subsistindo por si mesma e em si mesma fundada”⁶⁷.

Assim como víramos a dependência mútua dos princípios da Lógica e da Moral (o P. N. C. e o I. C.) devido ao caráter prescritivo de ambas, agora apontamos uma dependência recíproca entre a Estética Transcendental e a Lógica (Geral), vislumbrando uma maior complexidade do sistema kantiano, perpassado pelo espírito da unidade: “A Filosofia é uma unidade absoluta”⁶⁸.

Podemos concordar com a crítica de Otfried Höffe à fórmula kantiana do P. N. C., expressa na *Crítica da Razão Pura* e sugerida na Lógica Hechsel (“ela indica que um predicado que contradiz uma coisa não lhe pode ser atribuído”)⁶⁹. Höffe observa bem o vício da fórmula: “A

⁶⁶ KANT, I., “Handschriftlicher Nachlass”, in *KgS*, vol. 16, p. 49, no 1629.

⁶⁷ IDEM, *Lógica*, p. 22, AXV.

⁶⁸ IDEM, “Handschriftlicher Nachlass”, in *KgS*, vol. 16, p. 42, no 1621.

⁶⁹ KANT, I., *Lectures on Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 394.

formulação do princípio de contradição: “A nenhuma coisa compete um predicado que a contradiz” (B 190) é insatisfatória, pois ela não introduz nenhuma definição independente, mas recorre à contradição”⁷⁰. Em defesa de Kant, porém, poderíamos lançar mão da fórmula da *Metafísica Herder*, que evita o recurso ao conceito de contradição: “*Nulli subiecto competit praedicatum ipsi oppositum*” (a nenhum sujeito compete um predicado a ele oposto)”. Talvez haja aqui apenas uma solução verbal, substituindo-se o termo “contradição” por “oposição”: o vício da fórmula novamente transpareceria, caso ela viesse a chamar-se “princípio de oposição”.

Outra contribuição importante de Kant para a Lógica é concebê-la como uma ciência das leis formais do dever-pensar. Se Aristóteles formulava o P. N. C. com um operador “É impossível”, Kant o formula, ao menos implicitamente, com o operador “Não deve ser”. Na fórmula kantiana, “A nenhuma coisa compete um predicado que a contradiz”, o verbo ‘zukommen’, traduzido por ‘competir a’, ‘caber a’, sugere a idéia de uma obrigação, de um dever. O verbo ‘competir a’ é utilizado também na fórmula da *Metafísica Herder*.

Assim, parece viável uma aproximação parcial das concepções do P. N. C. de Kant e de Carlos R. V. Cirne Lima, cujas palavras citamos:

“O Princípio de Não-Contradição, em sua formulação universalmente válida (...), há que ser formulado, portanto, como segue: “Não se deve predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto”. O operador a ser utilizado, para que o princípio mais alto da Lógica seja corretamente formulado, é um “não deve ser” e não um “é impossível”⁷¹.

Ademais, nossa interpretação da relação entre o P. N. C. e o I. C., portanto da relação entre a Lógica e a Moral em Kant, encontra alguma ressonância neste texto de Cirne Lima:

“Há, pois, na Lógica, quando tomada em seu sentido mais universal, mais amplo, e mais certo, espaços bastantes a que também exista contingência e, assim, possibilidade da liberdade. O primeiro e mais nobre princípio da Lógica é um dever-ser. Ora, um tal princípio que diz um dever-ser é um princípio da Ética, é, ele mesmo, um princípio ético. Logo, o primeiro e mais nobre princípio da Lógica é também um princípio da Ética”⁷².

Passemos à segunda parte das nossas considerações. Começemos pelo exame da proposta da *Crítica da Razão Prática*. Convém citarmos duas

⁷⁰ HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, München: Beck, 1983, p. 118.

⁷¹ CIRNE LIMA, C. R. V., “Lógica do Dever-Ser”, in *Anais do V Encontro Nacional de Filosofia*, Belo Horizonte: Editora Santa Edwiges, 1992, p. 182.

⁷² IBIDEM, p. 183.

passagens desta obra, do Prefácio e da Introdução, respectivamente. Na primeira lê-se: “A Crítica deve simplesmente provar (*soll blob dartun*) que há a razão pura prática (...)”⁷³. A segunda diz: “A Crítica da razão prática em geral tem, portanto, a obrigação (*Obliegenheit*) de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, sozinha, dar com exclusividade o fundamento de determinação da vontade”⁷⁴. Em outros termos, aqui fala-se na obrigação da Crítica de provar que a razão pura pode fornecer o fundamento de determinação da vontade. Ora, nas duas citações fala-se em dever, ou obrigação, da Crítica. Isto enseja algumas questões e observações.

Haveria uma circularidade na proposta da Crítica da razão prática? Consideremos algumas hipóteses para tentar responder. Primeira, se Kant considera como absoluto esse dever, ou obrigação da Crítica, se considera a ação do pensamento (*Handlung des Denkens*) como uma determinação da razão prática, e se concebe a prova (pelo pensamento) como regida por regras incondicionais (como as da Lógica), então parece haver circularidade. Pois, pressupondo o dever absoluto de provar pensando, isto é, de exercer a razão prática (no pensamento), segundo leis incondicionais, ou seja, de exercer a razão pura prática, o resultado da prova (que há a razão pura prática) já é pressuposto.

Segunda, se Kant não considera aquele dever da Crítica (de provar que há a razão pura prática) como absoluto, mas apenas como condicional (como meio para a satisfação do filósofo), se, ao mesmo tempo, considera a ação de pensamento como uma determinação da razão prática, e se concebe a prova como regida por normas incondicionais, parece novamente haver circularidade. Pois aqui, pressupõe-se a possibilidade de provar pensando, isto é, de exercer a razão pura prática, com o fim de provar que há esta: o resultado da prova já está pressuposto na ação mesma de provar.

Terceira, se Kant considera o dever da Crítica (de provar que há a razão pura prática), como um dever-pensar, mas não como um dever-querer da vontade, isto é, supostamente não como uma obrigação da razão prática, mas tão-somente da razão teórica, então não haveria circularidade. Convém, todavia, discutir essa hipótese. Na 3a. seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant recorre à certeza de que a razão é livre ao pensar, estabelecida pela consideração de que a razão, com sua consciência ao julgar, sabe-se no comando das determinações da faculdade do juízo (*Urtheilskraft*) e vê-se como autora dos seus princípios, independente de influências externas⁷⁵. Mas, estabelecer a liberdade da razão pensante, não seria ainda pro-

⁷³ KANT, I., “Kritik der praktischen Vernunft”, in *KgS*, vol. 5p. 3, A3.

⁷⁴ *IBIDEM*, p. 16, A31.

⁷⁵ KANT, I., “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *KgS*, vol. 4, p. 448.

var que há uma razão pura prática. Pois esta teria que poder determinar uma volição, exercer uma causalidade espontânea, segundo leis da liberdade, capaz de produzir efeitos sensíveis no mundo fenomênico. Ora, parece-nos que a razão pura, ao simplesmente pensar, produz efeitos sensíveis, a saber, a linguagem escrita, falada ou meramente silenciosa. Mesmo no solilóquio, manifestam-se discursivamente representações encadeadas temporalmente no sentido interno. A linguagem seria a manifestação da livre causalidade da razão teórica, o seu efeito sensível; nesta medida, a razão teórica seria também razão prática⁷⁶. A ação do simples pensamento seria também prática. Portanto, se Kant pressupõe um dever-provar (pelo pensamento, segundo regras incondicionais) que há uma razão pura prática, este pressuposto já pré-determinaria o resultado da prova: haveria, a nosso ver, circularidade na proposta da *Crítica da Razão Prática*.

Consideremos agora, brevemente, a posição do cético quanto à questão de haver ou não deveres absolutos. Caracterizaremos sumariamente a atitude e o método céticos, recorrendo ao próprio Kant. Na *Lógica*, ele diz: “(...) os céticos tomavam por máxima primeira de todo uso filosofante da razão: suspender o juízo mesmo quando a aparência de verdade é a maior possível; e estabeleceram o princípio: a Filosofia consiste no equilíbrio do juízo e nos ensina a por a descoberto a falsa aparência”⁷⁷. A *Lógica Dohna-Wundlacken* assim apresenta o método cético: “O método cético é o de adiar a sua aprovação, pois se está igualmente aberto aos argumentos contrários”⁷⁸.

Com base nessa caracterização da atitude e do método céticos, podemos admitir que o cético nem afirmaria nem negaria que há deveres absolutos, mas, ao final da discussão dos argumentos dos dogmáticos, suspenderia o seu juízo sobre essa questão. Todavia, pode o cético pretender esta suspensão do juízo sem assumir-se obrigado absolutamente? Admitamos que ele pretenda essa suspensão do juízo como tal (nem afirmação nem negação de deveres absolutos) sem contradição. Não estará, com isso, implicitamente afirmando uma regra do dever-pensar (o P. N. C.) como absoluta? E, nesta medida, não estará afirmando que há um dever absoluto? Mas, se o cético nega que o P. N. C. seja uma regra absoluta do dever-pensar, tomando-o apenas

⁷⁶ Surge a dúvida: do pensamento só podemos conhecer o seu fenômeno, a sua manifestação discursiva na linguagem, ainda que se reduza a linguagem à do solilóquio, encadeada temporalmente no sentido interno? Por que o pensamento não seria tão somente um fenômeno, e a liberdade do pensamento uma liberdade comparativa, psicológica, não-transcendental? Por que distinguir a manifestação, o fenômeno, da coisa em si? E que garantia temos de que há um pensamento em si? Se houver um pensamento em si, não fenomênico, não manifesto no encadeamento discursivo da linguagem, ele terá de ser objeto de uma intuição (intelectual)?

⁷⁷ KANT, I., *Lógica*, p. 47, A36.

⁷⁸ IDEM, “Logik Dohna-Wundlacken”, in *KgS*, vol. 24.2, p. 744.

como uma regra do ter-que-pensar, uma lei natural do pensamento, parece que escaparia daquela contradição! Porém, se ele toma o P. N. C. como uma regra do ter-que-pensar, como explicaria a possibilidade do desvio dessa lei natural, a contradição? E, não obstante, contradições são possíveis e ocorrem!

O problema da atitude cética face à questão do dever absoluto invoca o problema da postura cética diante do P. N. C.. Como o cético encara o P. N. C.? Tomaremos como paradigmáticas duas interpretações do ceticismo: a de Kant e Gottlob Jäsche, de um lado, e a de Danilo Marcondes, de outro. A primeira mostra a dogmatização e auto-refutação do ceticismo; a segunda aponta a atitude bem-sucedida do cético.

Começemos pela interpretação de Kant/Jäsche. É atribuído aos céti- cos o reconhecimento do P. N. C., e a partir daí é possível mostrar que o ceticismo se contradiz. Vejamos como se interpreta a atitude cética face ao P. N. C.:

“Por causa desse reconhecimento universal da correção da Lógica Geral, a disputa entre céti- cos e dogmáticos acerca dos fundamentos últimos do saber filosófico também jamais se travou no domínio da Lógica, cujas regras tanto o cético sensato quanto o dogmático reconheciam como válidas, mas sempre no domínio da Metafísica. (...) Aqui, pois, a Lógica fica inteiramente fora de questão”⁷⁹.

Se é assim, o ceticismo dito “absoluto”, ou “dogmático”, se auto- refuta, pois se contradiz, violando o P. N. C.. Eis a posição do ceti- cismo absoluto: “O ceticismo absoluto afirma que tudo não passa de aparência. Ele distingue, pois, a aparência da verdade, e, por conse- guinte, tem que possuir uma característica distintiva; logo, tem que pressupor um conhecimento da verdade, com o que se contradiz”⁸⁰. Ele se auto-refuta porque, ao negar todo conhecimento da verdade (tudo é aparência), pressupõe um conhecimento da verdade (para distingui-la da aparência), contradizendo-se. A violação do P. N. C. lhe é fatal.

Kant chama esse ceticismo de “dogmático”, apesar dele se assumir como um catártico ou purgante, que se purga juntamente com o mal (o dogmatismo) que pretende curar. Querendo refutar os dogmáticos, tais céti- cos afirmam dogmaticamente que é impossível demonstrar a verdade, contradizendo-se. A *Lógica Dohna-Wundlacken* assim os apre- senta: “Eles querem demonstrar que nenhuma verdade pode ser de- monstrada. Eles refutam os argumentos dos dogmáticos e admitem, porém, a certeza — ao final dizem: tudo no mundo é incerto, também

⁷⁹ KANT, I., *Lógica*, p. 23-4, AXX.

⁸⁰ IBIDEM, , p. 101, A131.

isto, que tudo no mundo seja incerto; chamam isso de catártico ou purgante, que é purgado também”⁸¹. Mais uma vez, o ceticismo (dogmático) se contradiz. A violação do P. N. C. anularia a posição cético-dogmática.

Menos evidente é a postura, face ao P. N. C., do cético que poderíamos chamar de “conseqüente”. Admitindo a interpretação de Danilo Marcondes como reveladora do paradigma deste ceticismo, procuraremos mostrar que a proposta cética talvez se torne incompreensível.

Segundo Marcondes, o P. N. C. não é uma real pressuposição do cético: “O cético não pressupõe realmente o Princípio de Não-Contradição, mas o utiliza na consideração da posição dos dogmáticos, porque os próprios dogmáticos pressupõem o Princípio de Não-Contradição e recorrem a ele”⁸². Supostamente não haveria, pois, qualquer compromisso do cético com o P. N. C.. Mas, como se define o discurso cético?

Pretendendo caracterizar o discurso cético, Marcondes recorre ao próprio Sexto Empírico, que define o seu objetivo de um modo assim interpretado por Marcondes:

“Destaco neste texto exatamente seu caráter definidor de todo o discurso que se segue, como discurso cético em um duplo sentido, enquanto discurso que adota uma posição cética, registrando o que aparece; e especialmente enquanto discurso cético sobre o ceticismo, ou seja, não um discurso dizendo o que é o ceticismo, ou o que deve ser o ceticismo, mas apenas uma apresentação do que o ceticismo parece ser”⁸³.

Para Marcondes, portanto, o discurso cético sobre o ceticismo caracteriza-se como um registro do que ele parece ser para si mesmo. Esse discurso excluiria qualquer pretensão de dizer como o ceticismo é ou deve ser.

Aqui, supomos que “parecer”, “ser” e “dever-ser” não devem, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ser e não ser pensados como a mesma coisa, pois, do contrário, o objetivo cético não teria nenhum sentido: a proposta cética seria incompreensível. Para que esta seja compreensível, é preciso que ela reconheça a validade do P. N. C.. Mas o cético cai num impasse, se, como Marcondes afirma, ele “não pressupõe realmente o Princípio de Não-Contradição”.

Há, porém, outras dificuldades na interpretação de Marcondes. Conquanto afirme que o discurso cético sobre o ceticismo não diz o que

⁸¹ KANT, I., “Logik Dohna Wundlacken”, in *KgS*, vol. 24.2, p. 744.

⁸² MARCONDES, D., “A Autenticidade do Discurso Cético: O Problema da Auto-Refutação do Ceticismo”, in *O que nos faz pensar*, no 8, Cadernos de Filosofia da PUC-Rio, 1994, p. 136.

⁸³ IBIDEM, p. 141.

este deve ser, Marcondes já havia citado esta passagem de Sexto Empírico: “(...) no que diz respeito às expressões céticas, devemos nos dar conta em primeiro lugar do fato de que não fazemos nenhuma afirmação positiva de sua verdade”⁸⁴. Aqui, Sexto prescreve um dever para a postura cética: dar-se conta de que não fará nenhuma afirmação positiva da verdade das expressões céticas. Ora, este autor paradigmático do ceticismo não-dogmático se contradiz, pois, ao apresentar o seu próprio objetivo, afirma que não dirá o que o ceticismo deve ser.

O próprio Marcondes diz que Sexto Empírico nos adverte, no contexto daquela primeira citação, sobre “(...) a posição que devemos adotar em relação ao texto como um todo, a tudo o que se segue (...)”⁸⁵. Sexto, segundo Marcondes, adverte sobre como o ceticismo deve fazer o seu auto-registro. Esse registro do ceticismo é, pois, um procedimento submetido a um dever. Como esse registro é um auto-registro, o ceticismo que aparece (para o próprio ceticismo) é um procedimento discursivo submetido a um dever. Pretendendo dizer somente o que ele próprio parece ser, o ceticismo diria, no fundo, o que ele próprio deve parecer ser e parece dever ser.

Se, não obstante, fosse argumentado que o ceticismo se permite a contradição, uma vez que não pressupõe o P. N. C., o seu objetivo careceria de sentido: o discurso cético sobre si mesmo pretenderia dizer e não dizer ao mesmo tempo e sob um mesmo aspecto o que ele é, deve ou parece ser: não haveria possibilidade de compreensão do seu procedimento.

Portanto, parece-nos que, se o ceticismo quer se por um objetivo compreensível, ele deve adotar o P. N. C.. Por outro lado, se admitirmos (contrariando Marcondes) que o ceticismo pressupõe o P. N. C., então concluiremos que ele se contradiz, quando afirma que não pretende dizer como o discurso cético deve ser, e, ao mesmo tempo, estabelece como deve proceder ceticamente no seu auto-registro.

Outras dificuldades estariam presentes no texto de Marcondes. Este parece assumir a própria atitude cética ao caracterizar o ceticismo, pois adota a caracterização do ceticismo por Sexto Empírico. Além disso, ele se apresenta como um historiador e intérprete do ceticismo, parecendo adotar a mesma postura cética, do cronista ou historiador, que simplesmente relata o que aparece. Por outro lado, Marcondes afirma que seu “ponto de vista só pode ser externo ao ceticismo, adotando a perspectiva do historiador e do intérprete, que recorre a conceitos da filosofia da linguagem contemporânea para entender e

⁸⁴ MARCONDES, D., *opus cit.*, p. 137.

⁸⁵ IBIDEM, p. 141.

interpretar o discurso cético, e não para defendê-lo, já que o ceticismo se caracteriza por não defender nenhuma posição”⁸⁶. Ora, se Marcondes não quer defender o ceticismo porque o próprio ceticismo não defende nenhuma posição, e, se tampouco Marcondes defende o dogmatismo, então ele não defende nenhuma posição, coincidindo com a posição cética (estamos supondo que ceticismo e dogmatismo esgotem as opções filosóficas). Mas, o próprio Marcondes afirma que “seu ponto de vista só pode ser externo ao ceticismo”. Ora, supondo que ele aceite a dicotomia dogmatismo/ceticismo, parece estar assumindo aqui o seu dogmatismo. Mas, não vimos que ele parecia identificar-se com o ceticismo? Ele se contradiz? Ou admite a possibilidade de conciliação do ceticismo com o dogmatismo? Parece que não, pois considera que “a atitude cética deve ser radicalmente diferente da dogmática”⁸⁷.

Se, para tornar compreensível o seu procedimento e objetivo, o cético admitir que deva adotar o P. N. C., e se for capaz de reconhecer que há contradições em seu próprio discurso, então ele tomará o P. N. C. como uma lei do dever-pensar. Pois, se o P. N. C. fosse uma lei natural do ter-que-pensar, como seria possível a contradição?

A admissão, pelo ceticismo, do P. N. C. como lei do dever-pensar, implicaria no reconhecimento de ao menos um dever absoluto. Sobre esta conclusão o ceticismo poderia simplesmente suspender o juízo?

Prosseguindo a discussão sobre a radicalização da crítica do reconhecimento de deveres absolutos, examinaremos muito brevemente a posição de Nietzsche com relação à Lógica, tendo em vista a simples busca de certas indicações para a reflexão.

Para Nietzsche, assim como para Kant (segundo nossa interpretação), a Lógica tem um caráter imperativo. A diferença entre eles é esta: para Kant a Lógica seria imperativa categórica e para Nietzsche a Lógica é imperativa hipotética. Segundo Nietzsche, a Lógica fornece princípios condicionados por um fim, princípios segundo os quais a realidade deve ser ordenada (em conformidade com um esquema do ser fixado por nós) em função da utilidade da conservação, enquanto fim.

Convém recorrer às palavras de Nietzsche:

“Se, segundo Aristóteles, o princípio de contradição (Satz des Widerspruchs) é o mais certo de todos os princípios (...), se nele reside o princípio de todos os outros axiomas: dever-se-ia então ponderar tanto mais severamente quantas afirmações ele já pressupõe. Ou com ele afirmamos algo que concerne ao

⁸⁶ MARCONDES, D. , *opus cit.*, p. 132.

⁸⁷ IBIDEM, p. 139.

*real, ao ser, como se já conhecêssemos este por outro meio: quer dizer, que não podemos atribuir-lhe predicados contrários; ou bem o princípio quer dizer que não devemos atribuir ao ser predicados contrários. Neste caso, a Lógica seria um imperativo, não para o conhecimento do verdadeiro, mas para a posição e o arranjo de um mundo que devemos chamar verdadeiro. (...) Enfim, a questão permanece em aberto: os axiomas lógicos são adequados ao real, ou são medidas e meios para criar, para nós, o real, o conceito "realidade"? Mas, para poder afirmar a primeira coisa, tinha-se que, como foi dito, já conhecer o ser, o que, em absoluto, não é o caso. O princípio não contém, portanto, nenhum critério de verdade, mas um imperativo sobre o que deve passar por verdadeiro*⁸⁸.

Assim vemos, com Nietzsche, o caráter imperativo dos princípios lógicos, inclusive o P. N. C.. A Lógica é, para ele, um imperativo sobre o que deve passar por verdadeiro, não um conhecimento adequado ao real.

Esse dever da Lógica, segundo Nietzsche, é apenas condicional, porquanto submetido à condição biológica da promoção da utilidade da vida. Em outros termos, a Lógica é um imperativo hipotético, não categórico:

*"A coação subjetiva que aqui impede de contradizer é uma coação biológica: o instinto da utilidade em concluir assim como concluímos, está alojado em nosso corpo, quase somos este instinto... Mas, que ingenuidade querer extrair daí a prova de que possuímos uma "verdade em si"! O não-poder-contradizer é a prova de uma incapacidade e não de uma "verdade"*⁸⁹.

Embora, para Nietzsche, a Lógica seja um imperativo hipotético, cabe notar que ele parece valer-se do P. N. C. quando argumenta para atribuir esse caráter à Lógica. Quando pergunta se os axiomas lógicos são adequados à realidade, ele argumenta que, para poder responder afirmativamente, "impunha-se (...) o prévio conhecimento do ser; o que, absolutamente (*schlechterdings*), não é o caso". Só a partir desta negação absoluta é que ele afirma que os princípios lógicos são imperativos. Ora, para sustentar uma negação absoluta, é preciso admitir o P. N. C., pois, do contrário, poder-se-ia entender a negação simultaneamente como afirmação ou vice-versa. Portanto, querendo tomar a Lógica como imperativo hipotético, Nietzsche parece pressupor o P. N. C. enquanto imperativo categórico.

Encarando a Lógica como uma simples convenção semiológica⁹⁰, com utilidade biológica, Nietzsche não reconhece o P. N. C. como uma

⁸⁸ NIETZSCHE, F. W., "Der Wille zur Macht", in *Nietzsches Werke*, Band 9, Leipzig: A. Kroner, 1918, pp. 384-5.

⁸⁹ NIETZSCHE, F. W., *opus cit.*, Band 9, p. 384.

⁹⁰ IDEM, "Crepuscule des Idoles", in *Oeuvres Philosophiques Complètes*, Paris: Gallimard, 1974, p. 76.

proposição imediatamente certa. O P. N. C. não poderia por si fundamentar o pensamento. Com efeito, Nietzsche admira Heráclito pela sua capacidade intuitiva, ironizando as críticas de Aristóteles ao pensamento heraclítico. A intuição seria o fulcro do pensamento, livre das amarras conceituais e discursivas. Assim, fala Nietzsche em *A Filosofia na época trágica dos gregos*:

*“Heráclito é soberanamente dotado de uma capacidade extraordinária de representação intuitiva, enquanto que ele se mostra frio, insensível e mesmo odioso com relação a este outro modo de representação que procede por conceitos e combinações lógicas (...). Aristóteles acusa-o do crime supremo diante do tribunal da razão: acusa-o de haver pecado contra o princípio de contradição”*⁹¹.

A exaltação da intuição por Nietzsche sugere um paralelo com Kant (conforme o interpretamos). A nosso ver, estaria implícita em Kant a necessidade de uma intuição fundamental, uma vez que o I. C. e o P. N. C. se fundamentariam reciprocamente, dependendo de um fundamento ulterior. Sugerimos que este fundamento poderia ser a consciência imediata da lei moral pela *Gewissen* kantiana. Ora, segundo L. W. Beck, o problema desta fundamentação por uma intuição (intelectual) é como defender o privilegiar de uma determinada intuição e não de outra. Kant fica com a *Gewissen*, Nietzsche com a intuição heraclítica: a primeira fundamentaria o P. N. C. como absoluto, a segunda revelaria a condicionalidade deste princípio. No fundo, haveria um confronto de intuições? E haveria, de fato, um vencedor e um vencido?

O próprio Nietzsche confessa, surpreso, ter rendido tributo à coerência lógica, apesar do enorme esforço para dela se livrar. É o que nos diz Wolfgang Müller-Lauter:

*“Nietzsche escreveu numa carta a Heinrich Köselitz, datada de 16 de agosto de 1883, que a “congruência e coerência de idéias totalmente inconsciente e não planejada da massa recentemente acumulada” de seus “livros mais recentes” causou-lhe “espanto” e, em 22/12/1888, numa carta ao mesmo destinatário exprime a “absoluta convicção” de que desde o princípio tudo está bem feito — “tudo é um e quer o um”*⁹².

Segundo Lauter, embora Nietzsche não pretendesse a coerência, esta permeou, espantosamente, todo o seu pensamento. A contragosto, ele como que se teria submetido à coerção do dever lógico, vencendo a inclinação contrária, avessa à sistematização. Ainda segundo Lauter, “Também seu [de Nietzsche] próprio pensamento “ordena”. A partir

⁹¹ IDEM, “La Philosophie à l’époque tragique des grecs”, in *Oeuvres Philosophiques Complètes*, p. 229.

⁹² MÜLLER-LAUTER, W., “O Desafio Nietzsche”, in *Discurso*, no 21, Revista do Departamento de Filosofia da USP, 1993, p. 18.

daí é compreensível que em 1888 ele, que desconfiava de todos os sistemáticos, confesse que somente “com esforço se desviou” do sistemático que ele próprio era”⁹³.

É como se Nietzsche, admirador da intuição heraclitiana, deixasse a intuição do dever, o *Factum der Vernunft*, guiar a dinâmica do seu discurso. Podemos conjecturar que a intuição do dever fosse, ‘*malgré lui*’, a intuição dominante do seu pensamento. É cabível tal suspeita sobre o autor que mais ardentemente se insurgiu contra a tradição metafísica e moral? A supremacia da intuição do dever, sobre a qual repousa a Lógica, é indissociável da opção do pensamento pelo discurso?

Aqui retornamos às bagatelas que inauguraram este estudo. São umas poucas observações sobre uma questão que realimentam o nosso espanto. Indicam a nossa petição de princípio, talvez irremediável.

É possível pensar sem submeter-se ao P. N. C.? Para facilitar, doravante falaremos na primeira pessoa. Se eu quero uma resposta necessária, afirmativa ou negativa, a essa questão, e se só assim eu a entendo e valorizo como questão, então a exigência da forma da resposta não traz já implícita a resposta? Se, por exemplo, eu exijo uma resposta como “É possível..” querendo ao mesmo tempo excluir absolutamente o “É impossível..”, a exigência da forma da resposta já a pré-determina: “É impossível..” Pois a pressuposição da incompatibilidade dessas duas respostas pressupõe justamente a minha submissão ao P. N. C..

Se, todavia, não exigisse uma resposta necessária, afirmativa ou negativa, a essa questão, isto é, se, por exemplo, eu me dispusesse a aceitar o “É possível pensar sem submeter-se ao P. N. C.” enquanto resposta compatível com o “É impossível..”, justamente para não me comprometer com o pressuposto do P. N. C., então a forma admissível da resposta também a predeterminaria. Pois, ao considerar admissível esta forma, eu já estaria pressupondo a possibilidade de não-submissão ao P. N. C. Porém, ao tomar esta inferência como necessária, estaria pressupondo o P. N. C. Se pretendesse evitar esta pressuposição, teria que tomar aquela inferência como não-necessária. Mas, se admitisse que esta conclusão (de que para evitar pressupor o P. N. C. é preciso tomar aquela inferência como não-necessária) é necessária, estaria novamente pressupondo o P. N. C..

Este bizarro exercício de pensamento ilustra a dificuldade de se escapar à insinuante e recorrente pressuposição do P. N. C. Toda a nossa argumentação ao longo deste estudo, mesmo quando, inter-

⁹³ IBIDEM, p. 14.

pretando Kant, concluíamos que o P. N. C. e o I. C. (enquanto imperativo universal) se fundamentavam reciprocamente, e que era necessário, para evitar esta circularidade, buscar um fundamento último não-proposicional; em suma, toda essa argumentação tinha como pressuposto a adoção do P. N. C. e do I. C.. Pretendíamos fundamentar o P. N. C. e o I. C., tomando-os, para tanto, como pressupostos. Vimos uma petição de princípio (concernente ao P. N. C. e ao I. C.) e a mantivemos em nosso discurso. Contudo, apontamos para uma intuição fundamental, visando a suprir, não-proposicionalmente, aquela petição de princípio.

O pensamento intuitivo independeria do P. N. C. e das regras do dever-pensar, da Lógica? Enquanto intuitivo seria imediato e prescindiria da mediação da aplicação dessas regras do pensamento proposicional. O problema é a passagem da imediatidade da intuição para o discurso. Se se admite uma intuição incompatível com o P. N. C. e o dever lógico, como a intuição heraclitiana, de que maneira ela poderia guiar o pensamento? Ela bastaria a si mesma e o discurso seria supérfluo e deturpador? É sintomático o espanto de Nietzsche, admirador de Heráclito, face à própria coerência, como se fora um fardo, uma coerção inseparável do discurso enquanto tal. O discurso nietzschiano poderia não ser tributário do Fato da Razão? Vamos parar por aqui...

Bibliografia

ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

ARISTÓTELES. "The Metaphysics". Books I-IX, in *Aristotle*, translated by Hugh Tredennick. Massachusetts: Harvard University Press, 1933 (reprint 1989).

ARNAULD, A., NICOLE, P. *La Logique ou L'Art de Penser*. Paris: Flammarion, 1970. (1^{er} trimestre 1978).

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960 (reprint 1984).

BITTNER, R., CRAMER, K. (eds.). *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 59, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.

BÓCHENSKI, J. M. *A History of Formal Logic*. Translated by Ivo Thomas of the Germann edition. Indiana: University of Notre Dame Press, 1961 (reprint 1970).

CASSIRER, E. Rousseau, *Kant, Goethe*. Translated from the German by James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall Jr., Princeton: Princeton University Press, 1945 (reprint 1970).

- COPI, I. M. *Introdução à Lógica*. Trad. de Álvaro Cabral, 2a. ed. S. Paulo: Mestre Jou, 1978.
- CIRNE LIMA, C. R. V. "Lógica do Dever-Ser". In: *Anais do V Encontro Nacional de Filosofia*, Diamantina, MG., 1992. Belo Horizonte: Editora Santa Edwiges, 1992.
- ÉVORA, F. R. R. (ed.). *Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea*. Coleção CLE, v. 11. Campinas: UNICAMP (Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência), 1992.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. München: Beck, 1983.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter & Co. ou Georg Reimer, 1907-1966 (reimpresso, 1969-1975).
- _____. *Lectures on Logic*. Translated and edited by Michael Joung. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. *Lógica*. Tradução. do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche, de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Werkausgabe*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 12 Bänder. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1968. (5 Auflage, 1981).
- KNEALE, W. e M. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1962 (reprint 1971, Oxford University Press).
- LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: PUF, 1951.
- MARCONDES, D. "Autenticidade do Discurso Cético: O problema da Auto-refutação do Ceticismo". *O que nos faz pensar*, n. 8, Cadernos de Filosofia da PUC-Rio, novembro de 1994.
- MUGUERZA, J., ARAMAYO, R. R. (eds.). *Kant después de Kant*. Madri: Editorial Tecnos, S.A., 1989.
- MÜLLER-LAUTER, W. "O Desafio Nietzsche". *Discurso*, n. 21, Revista do Departamento de Filosofia da USP, 1993.
- NIETZSCHE, F. W. "Crépuscule des idoles". In: *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. "Der Wille zur Macht-Versuch einer Unwerthung aller Werthe". In: *Nietzsches Werke*. Bd. 9. Aus dem Nachlass 1884/88 von Friedrich Nietzsche. Leipzig: A. Kroner, 1918.
- _____. "La philosophie à l'époque tragique des grecs" et autres écrits postumes 1870-73. In *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1974.
- ROUSSEAU, J. J. "Emile". In: *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1969.
- TOPITSCH, E. *Die Voraussetzungen der Transzendental-philosophie*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1975.

Endereço do Autor:

Rua Visconde de Pirajá, 175 / 502
22410-001 Rio de Janeiro — RJ.