

GRANDEZA E LIMITES DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT*

Vittorio Hösle**

SÍNTESE – O presente trabalho destaca o grande valor da filosofia prática kantiana, que se constitui, sem dúvida, num marco na história da reflexão ética ocidental. Num segundo momento, o autor apresenta algumas críticas a determinadas posições kantianas, destacando, no entanto, que uma reflexão ética adequada para o nosso tempo terá, necessariamente, de levar em consideração a fundamentação metafísica da Ética defendida por Kant.

PALAVRAS-CHAVE – Kant. Ética. Imperativo categórico. Metafísica.

ABSTRACT – The paper highlights the importance of Kantian practical philosophy, which is, without a doubt, a landmark in the history of western ethical thought. The author also criticizes some of the Kantian claims while acknowledging that the ethical reflection that is adequate for our times must take into account Kant's metaphysical underpinning of Ethics.

KEY WORDS – Kant. Ethics. Categorical imperative. Metaphysics.

Não pode haver dúvida razoável de que a filosofia prática de Kant representa um marco na história da filosofia e de que sua importância só pode ser comparada à de Sócrates. O pensamento de Kant constitui uma revolução copernicana não só em termos teóricos, mas também práticos. Todas as tentativas heterônomas de fundamentar a ética em algo externo, em tradições, na vontade de Deus, na revelação, em necessidades, são rejeitadas; a ética é fundamentada na autonomia do sujeito. Essa tentativa de associar indissolivelmente a liberdade e a ética quer levar o iluminismo à sua verdade: não se aceitam pretensões de validade externas; toda autoridade tem de se justificar perante a razão. Por outro lado, Kant está profundamente convicto de que a razão tem em si mesma a força para desenvolver uma ética que seja universalmente válida e, por conseguinte, não seja mera-

* Este texto foi publicado em alemão com o título "Größe und Grenzen von Kants praktischer Philosophie" e constitui-se na tradução para o alemão do original em inglês: *The Greatness and Limits of Kant's Practical Philosophy*, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 13, n. 2, p. 133-157, 1990. – Agradeço a meu amigo Prof. Reuben Abel e aos alunos de meu curso sobre Kant no Eugen Lang College por muitas discussões frutíferas. Traduzido por Luís M. Sander.

** Professor da Universidade de Notre Dame (USA).

mente subjetiva. Poucos filósofos usaram palavras mais duras do que essas contra a destruição da crença em deveres morais absolutos.

Visto decerto vivermos numa época de decadência moral, política, artística e intelectual, penso que nosso interesse pela filosofia prática de Kant não pode ser apenas histórico. Seria uma ingenuidade supor que as idéias éticas que “nós hoje em dia” temos sejam necessariamente melhores do que as kantianas e que, por isso, devêssemos considerar Kant apenas um precursor de nossas idéias, i. é, em grande parte, das platitudes, banalidades e até absurdidades que circulam por aí. A filosofia moral de Kant analisa alguns problemas que a maioria dos filósofos atuais ignoram deliberadamente, porque temem aquilo que esses problemas implicam em nível gnosiológico e até em nível metafísico; trata-se, porém, de problemas que não podem ser ignorados caso a consistência ainda seja um objetivo a ser perseguido pela filosofia. A grandeza da filosofia prática de Kant baseia-se no fato de ela ser desenvolvida no marco de uma crítica da razão e de estar estreitamente associada à sua filosofia teórica, sua filosofia da religião e sua filosofia da história, ao passo que a maior parte do pensamento ético atual consiste de afirmações não-fundamentadas, casuismo desprovido de princípios e reflexões que carecem de unidade orgânica com o restante de nosso saber. Não obstante, não creio que a filosofia moral de Kant seja perfeita, embora não conheça nenhuma tentativa posterior que alcance a profundidade e intensidade de seu pensamento. Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, o utilitarismo, a ética dos valores de Moore e Scheler, a ética do discurso de Habermas e Apel, a ética da responsabilidade de Hans Jonas – todos eles certamente têm percepções críticas importantes que, com razão, questionaram algumas suposições básicas da filosofia prática de Kant; e também a respeito do marxismo e do existencialismo pode-se dizer – ainda que não tenham desenvolvido sistemas morais específicos – que enxergaram alguns problemas que foram negligenciados por Kant.

No que se segue vou expor primeiramente o que, em minha opinião, constitui o núcleo irrenunciável do pensamento prático de Kant, e depois mencionar os problemas que, creio eu, tornam necessária uma modificação do marco kantiano. Naturalmente, meu interesse principal será evitar inconsistências na concepção positiva que constitui o pano de fundo de minha avaliação e crítica, embora aqui eu não possa desenvolver essa concepção detalhadamente.

1

1. Para mostrar, também para nossa época, a necessidade de uma ética que associe a idéia da autonomia com a de deveres incondicionais e, por conseguinte, absolutos, quero começar com algumas reflexões sobre o fenômeno do iluminismo, do qual Kant certamente faz parte. Entretanto, usarei o termo “iluminismo” mais em sentido estrutural do que num sentido histórico concreto. “Iluminismo” designa aqui não só aquele movimento histórico específico dos séculos XVII e XVIII, mas representa um conceito genérico que compreende todos os movimentos intelectuais que questionam as instituições sociais e tradições de seu próprio tempo

em nome da razão. Certamente nem toda cultura teve um iluminismo. Mesmo uma cultura tão elevada quanto a indiana desenvolveu sistemas metafísicos de extraordinária complexidade, mas nessa cultura não encontraremos tratados que tentem responder à pergunta: “Por que algo é bom?”. A pergunta: “O que é bom?” naturalmente também pode ser respondida pela religião, mas a pergunta: “Por que algo é bom?” é especificamente filosófica. Os gregos, porém, conseguiram dirigir o poder da reflexão filosófica para a vida moral concreta de seu povo; com isso fundamentaram a filosofia moral, após um longo período de filosofia natural.

Os primeiros filósofos morais dos gregos são chamados de sofistas, e não há dúvida de que eles foram os primeiros iluministas da história mundial. As conotações negativas que nossa língua vincula, ainda hoje, à palavra “sofistas” remontam ao uso que Sócrates e Platão fizeram desse termo. Eles foram os primeiros que realmente entenderam a dialética do iluminismo – uma dialética que, em minha opinião, Horkheimer e Adorno só compreenderam parcialmente.¹ Por um lado, o iluminismo destrói instituições injustas, dissolve tradições irracionais, liberta o ser humano da opressão. Entretanto, para que uma crítica tenha validade objetiva e não seja apenas expressão de uma idiosincrasia subjetiva, necessitamos, por outro lado, inicialmente, um conhecimento teórico daquilo que criticamos, além de necessitarmos, em segundo lugar, critérios normativos – valores, por exemplo – com base nos quais criticamos algo. Ora, de onde virão esses critérios? Vejo três possibilidades.

Uma delas é depreender esses critérios da tradição; então, porém, o programa do iluminismo fica incompleto, pois não faz sentido seguir a tradição em seus valores fundamentais e rejeitá-la em suas aplicações concretas. Um iluminista coerente, que leve a sério a idéia da autonomia da razão, tentará, portanto, evitar esta possibilidade, embora a segunda não seja mais atraente: trata-se da posição do nihilismo ético.

Com efeito, o iluminismo tende a promover a dissolução de instituições sociais ao questionar as ideologias que dão suporte a essas instituições. Isso certamente está correto, pois sem o suporte de tais sistemas de legitimação as instituições não conseguem subsistir por muito tempo. Mas, ao proceder dessa maneira, o iluminismo também ataca a base de sua própria crítica, que se baseava nos valores da tradição. Assim, o iluminismo criticou instituições injustas em nome de um conceito de justiça que estava presente na tradição, ainda que de modo indistinto. Ora, visto o iluminismo atacar também o conceito tradicional de justiça e não estar em condições de desenvolver um conceito novo, ele não pode mais afirmar que algo seria injusto. Com isso, porém, se destrói a possibilidade da crítica racional, e o positivismo do poder é o resultado último de um movimento iluminista que permanece meramente negativo. Esse resultado do iluminismo encontra-se nos sofistas; também aparece em alguns pensadores do século XVIII, mas al-

¹ *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1971.

cançou sua formulação mais clara na obra de Nietzsche. Não creio estar exagerando ao constatar que a autodissolução nietzschiana do iluminismo tem aumentado nas últimas décadas. Muita coisa que está acontecendo na esquerda – na herdeira tradicional de muitas idéias do iluminismo – foi, com razão, chamada de nietzschianização.² Certamente a maior parte dos epígonos de Nietzsche não são abertamente niilistas; as conseqüências terríveis dessa posição os levam, geralmente, de volta à primeira posição tradicionalista, e depois de terem declarado que não existem valores objetivos, vão defender, em geral, algumas idéias quaisquer que tomam emprestado de uma tradição religiosa secularizada ou marxista, mas sem as fundamentar. Isso pode ser humanamente mais aceitável, mas dificilmente se pode duvidar que essa vacilação inconsistente entre a primeira e a segunda posição revela uma debilidade de seu pensamento filosófico.

A terceira posição é, evidentemente, a mais ambiciosa e difícil. Trata-se da tentativa de fundamentar os valores e normas morais fundamentais na própria razão, e não em fatos sociais como tradições. É justamente isso que Sócrates tentou fazer; justamente isso caracteriza a grandeza do empreendimento de Kant. A própria razão deve responder à pergunta moral “Que devo fazer?”; ela não deve considerar como critério de validade nada do que está meramente dado em termos empíricos. Ao mesmo tempo, sua resposta deve ser universal e objetiva, restaurando, num nível superior, a certeza da consciência ética ingênua destruída pelo iluminismo.

2. Embora eu esteja convicto de que a situação intelectual de Sócrates e de Kant era semelhante, há uma diferença significativa entre os dois. Kant tinha de refletir sobre um fenômeno que nem sequer existia na época de Sócrates, mas que se tornou, depois de Kant, ainda muito mais significativo. Refiro-me, é claro, à ciência moderna. A pretensão de verdade da ciência moderna é de fato muito forte, e nenhuma pessoa que não esteja repleta de preconceitos pode negar que seus sucessos são extraordinários. Kant ficou profundamente impressionado com esses sucessos, e ele queria dar às ciências naturais um fundamento apriorístico, pois era de opinião que a pretensão de verdade necessária da ciência não se pode basear unicamente na experiência.

Por outro lado, os sucessos das ciências naturais levam com facilidade à convicção de que o mundo que é descrito pelos cientistas naturais (e por outras ciências empíricas que tratam o ser humano como mero ser natural) é o único mundo real. Isso, porém, seria fatal para a ética, pois as ciências naturais só descrevem fatos – um mundo sem normas e valores. Para evitar isso, poder-se-ia supor que existem um mundo empírico e um mundo de normas e valores, o qual não pode ser remontado ao primeiro. Kant, entretanto, não ficou satisfeito com essa resposta. Ele acreditava, não só que as ciências naturais não podem constituir a base de todo o nosso saber, mas acreditava até que as ciências naturais não poderiam descrever a realidade propriamente dita. O seguinte fato o levou a essa suposição:

² A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, New York, 1987.

dentro do marco da física newtoniana (e também dentro do marco da teoria da relatividade), todo acontecimento natural é completamente determinado pelo sistema das leis da natureza e por condições de antecedência. Se não se é um dualista, que separa corpo e alma (e Kant não considerava suficiente nenhum dos argumentos tradicionais a favor de uma substância própria que a alma teria), segue-se disso que toda ação humana, todo pensamento humano, etc. é predeterminado. Kant – assim como muitos filósofos antes e depois dele – considerava essa suposição não só extraordinariamente perturbadora, mas até incompatível com a idéia da responsabilidade moral.³ Os dois principais interesses de Kant – fundamentar a ciência moderna e, ao mesmo tempo, deixar espaço para uma vontade moral livre – parecem ser muito diferentes, se é que até não se contradizem. Mas seu gênio o conduziu a uma solução que lhe permitiu satisfazer ambos os interesses com *um único* argumento. O argumento é o seguinte: a ciência só pode ser necessária se tem um fundamento apriorístico. Tal fundamento apriorístico só é possível se a intuição apriorística e as categorias apriorísticas provêm do sujeito; pois, se proviessem da experiência, seriam aposteriorísticas. Ora, já que provêm do sujeito, elas não apreendem a verdadeira realidade que está por trás da realidade fenomênica que é descrita pelas ciências naturais. As categorias não podem ser aplicadas a essa realidade numênica, e por isso é possível crer numa vontade livre do eu numênico, mesmo que o eu numênico seja desconhecido e incognoscível – até mesmo para o próprio eu fenomênico.

A teoria kantiana dos númenos, sua ontologia dualista de fenômenos e coisas-em-si acarretam problemas que ainda abordaremos. Mas, embora sua versão concreta de dualismo metafísico seja inaceitável, ele tem toda a razão, ao supor que a ontologia do bom senso da era científica moderna não é compatível com o fato moral. A existência de uma ética objetiva exige uma ontologia que transcenda o meramente factual e empírico. Proposições no indicativo (do tipo “é”) não podem fundamentar proposições no imperativo (do tipo “deve”) – não se pode renunciar a esta percepção fundamental de Hume,⁴ e isso implica que nenhuma forma de ontologia naturalista pode fornecer um fundamento para a ética. Mas, não é só uma ontologia como a do positivismo lógico que destrói a ética – também uma ontologia mais diferenciada, para a qual os objetos das ciências sociais e hermenêuticas não podem ser remontados aos da ciência natural, é fatal para a ética. Isso porque também essas ciências mais “brandas” descrevem fatos, sendo, por conseguinte, incapazes de fundamentar normas. Naturalmente elas podem *descrever* sistemas morais fáticos, as normas e os valores que são seguidos por diversas sociedades. Mas, reduzir a tarefa da ética a isso seria um equívoco crasso. Com categorias das ciências sociais não é possível responder à pergunta se os valores da comunidade cristã primitiva eram melhores do que os da Alemanha nazista. A idéia de uma ciência *social* isenta de valores proposta por Max Weber é

³ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 167s.; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 54s./B 58s.

⁴ *Treatise*, III 1.1.

correta, em minha opinião.⁵ Equivocada, porém, é sua convicção de que não poderia haver, de modo algum, um conhecimento objetivo de normas e valores. O fato de as ciências naturais e as ciências sociais não poderem fundamentar valores não implica que estes sejam apenas subjetivos: poderia haver uma outra forma de conhecimento, a saber, o conhecimento filosófico, que pode lidar com essas normas.

Ao passo que o positivismo lógico e uma ciência social como a preconizada por Weber negam a possibilidade de uma fundamentação racional da ética, houve uma grande tentativa pós-kantiana de fundamentar a ética dentro de uma ontologia que nega a existência de um mundo transempírico. Refiro-me ao marxismo. O fascínio intelectual do marxismo se baseou, durante longo tempo, no fato de associar uma ontologia naturalista tosca, apresentada como “científica”, a um programa revolucionário que, naturalmente, necessitava de uma instância contrafática para poder ser legitimado. Essa instância era o futuro. Dentro do enfoque marxista, a sociedade comunista é moralmente boa *porque irá* impor-se. Mas esse argumento é, ao que tudo indica, inválido. Em primeiro lugar, nem mesmo o mais declarado dogmático pode realmente pretender prever o que o futuro trará. E, em segundo lugar, mesmo que soubéssemos que algo será historicamente exitoso, continuaria havendo o problema da falácia naturalista; pois também o futuro faz parte da esfera do fático, que não pode ser o fundamento de proposições no imperativo.

Nada promissoras são, em minha opinião, todas as tentativas de questionar a validade da crítica da falácia naturalista. A idéia de John Searle de fundamentar o dever moral de fazer algo na promessa de fazê-lo⁶ já pressupõe uma proposição normativa: “As promessas devem ser cumpridas”. E também a metacrítica movida por Hans Jonas contra a crítica da falácia naturalista⁷ só faz sentido se supusermos, como ele, que a natureza não é axiologicamente neutra. Ora, pode até ser que essa concepção quase aristotélica de natureza seja correta, só que, para ser fundamentada, necessita de uma instância normativa e ideal que nos permita reconhecer o caráter axiológico da natureza. Com efeito, a diferença entre proposições no indicativo e no imperativo não implica, de modo algum, que tudo que é não é assim como deveria ser; ela significa apenas que aquilo que algo deve ser não se segue de nada que é.

3. A percepção da necessidade de uma ontologia em que haja lugar para mais do que o mundo empírico não é a única contribuição duradoura de Kant para a ética. Estreitamente associada a essa idéia encontra-se a clara análise kantiana da natureza lógica de proposições éticas. Proposições éticas são – também neste aspecto Kant tem toda a razão – em sua totalidade juízos sintéticos *a priori*. Elas não podem ser juízos empíricos por causa da proibição da falácia naturalista, e

⁵ Wissenschaft als Beruf, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922 (4. ed. 1973), p. 582-613.

⁶ *Speech Acts*, Cambridge, 1969, caps. 6 e 8.

⁷ *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, 1979.

também não são juízos analíticos: onde está a contradição numa proposição como esta: "Mata tantas pessoas quanto possível, mas não te deixes apanhar ao fazer isso"? Todo juízo normativo ou valorativo é, por conseguinte, sintético *a priori* (embora nem todo juízo sintético *a priori* seja normativo ou valorativo), e por isso a negação da existência de juízos sintéticos *a priori* acarreta necessariamente a destruição da ética, como o próprio Kant sabia muito bem.⁸ Felizmente essa negação é autocontraditória, pois o juízo "Não há juízos sintéticos *a priori*" é, ele próprio, um juízo sintético *a priori*. Naturalmente esse argumento ainda não prova que haja na ética juízos sintéticos *a priori*; apenas mostramos que a afirmação de que tais juízos seriam impossíveis está errada.

A pergunta se há tais juízos e se eles podem ser fundamentados não é fácil de ser respondida. Mas não creio que seja difícil perceber a verdade da seguinte implicação: se não há juízos sintéticos *a priori* de caráter normativo ou valorativo, não pode haver ética objetiva. A única coisa que poderíamos fundamentar, nesse caso, seria o que Kant chama de imperativos hipotéticos, i. é, imperativos que têm a seguinte estrutura: "Se queres a, precisas fazer b". Tais imperativos devem ser fundamentados num juízo empírico com a estrutura "b é um meio necessário para alcançar a" e no juízo analítico "Quem quer o fim quer também o meio".⁹ Ora, está claro que juízos éticos não têm essa estrutura; pois o fim de tal imperativo hipotético pode ser completamente imoral. A ética necessita de imperativos categóricos; sem eles, ela se reduziria a uma doutrina de técnicas estratégicas que nos ensinam a alcançar tanta felicidade, poder, prazer sexual quanto possível, além do que mais as pessoas possam desejar.

Neste contexto é importante rejeitar uma objeção freqüentemente levantada contra Kant. Refiro-me ao problema das exceções a leis morais. Por um lado, concordo com todas as pessoas que crêem que a teoria de Kant de que jamais deveríamos mentir, mesmo que pudéssemos, somente por meio dessa mentira, salvar um inocente de seu assassino,¹⁰ é absurda e até imoral. Toda filosofia moral que queira ser levada a sério precisa explicar racionalmente a necessidade de exceções e, além disso, inclusive reconhecer que existem normas que só valem sob determinadas condições e perdem seu sentido sob outras condições. Mas será que essa concessão não transforma a ética numa ciência empírica de imperativos hipotéticos? De modo algum. De fato, precisamos distinguir nitidamente entre imperativos hipotéticos e implicativos (assim os denominei alhures).¹¹ Já analisamos os primeiros. Os segundos têm a seguinte estrutura: "Sob as condições a tu tens de fazer b". Tais imperativos implicativos não adquirem sua validade a partir do que eu casualmente estiver pretendendo: eles são válidos sob condições, mas essas condições são de natureza objetiva, não subjetiva. Eles são juízos sintéticos *a priori*, mesmo não sendo universalmente válidos e só podendo ser fundamentados

⁸ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 23.

⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 37ss.

¹⁰ *Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797).

¹¹ *Hegels System*, 2 vols., Hamburg, 1987, p. 484s.

racionalmente por meio de um, assim chamado, silogismo misto. A primeira premissa de tal silogismo é de tipo normativo ou valorativo. Ela tem a estrutura “c é um valor” ou “Tu deverias procurar realizar ou conservar c”. A segunda premissa é empírica e tem a estrutura “Sob as condições a, b é um meio necessário para realizar (ou conservar) c”. Kant negou, certamente sem razão, toda essa esfera de imperativos implicativos e a importância que o saber empírico tem para a maioria das decisões éticas. Entretanto, mesmo admitindo isso, precisamos reconhecer que imperativos implicativos não são imperativos hipotéticos e que, para serem objetivamente válidos, eles pressupõem a existência de juízos sintéticos *a priori*.

4. Qual é o conteúdo do juízo sintético *a priori* que constitui a base da ética, ou seja, do imperativo categórico? Na segunda *Crítica*, Kant não oferece uma dedução transcendental desse imperativo, já que, dentro do tipo de uma filosofia transcendental irreflexiva, uma dedução transcendental pressupõe “um terceiro”, como, por exemplo, a possibilidade de experiência ou intuição pura, que só exercem certo papel na filosofia teórica, não na prática.¹² O que, contudo, ele procura demonstrar é a equivalência entre liberdade e lei moral (§§ 5s.; A 51s.). Se a vontade determina a si mesma e, neste sentido, é livre, então sua autodeterminação não pode estar fundamentada no objeto de uma máxima, pois – afirma Kant em consonância com sua filosofia teórica – tal objeto só poderia ser dado empiricamente. E vice-versa: se a forma geral das máximas é o único fundamento de determinação da vontade, então não é nada empírico que determina a vontade; a vontade é, portanto, livre. O caráter formalista da ética kantiana segue-se do desejo de ter uma ética autônoma. Pode-se, entretanto, objetar a isso dizendo que a autodeterminação da vontade não implica necessariamente uma ética formalista. A ética peculiar de Hegel, que é, ao mesmo tempo, uma filosofia do direito e uma filosofia política, aceita a idéia kantiana da autodeterminação da vontade como fundamento da filosofia do espírito objetivo; mas, visto Hegel ter uma gnosiologia muito diferente, ele pode crer, ao mesmo tempo, que a idéia do direito se realiza em diversas instituições materiais.¹³ De modo análogo, na ética dos valores de Scheler, temos intuições apriorísticas e ainda assim, ao mesmo tempo, materiais.¹⁴

Não obstante, nem Hegel nem Scheler negam que a vontade moral seja a vontade verdadeiramente livre e que a vontade verdadeiramente livre seja moral. É evidente que, nesse contexto, a liberdade não é entendida como a capacidade de fazer aquilo que a pessoa esteja querendo, já que os desejos que se tem são, eles mesmos, heterônomos: eles são induzidos a partir da natureza e da sociedade, e quanto mais forte for a necessidade de satisfazê-los, tanto menos livre é uma pessoa. A verdadeira liberdade manifesta-se num nível superior, a saber, nos desejos que se tem. Só é livre uma pessoa que queira aquilo que é dever moral ou, pelo menos, aquilo que é moralmente permitido; trata-se, pois, de uma pessoa, cuja

¹² *Kritik der praktischen Vernunft*, A 72ss. Veja *Kritik der reinen Vernunft*, B 193ss./A 154ss.

¹³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 27ss.

¹⁴ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), 6. ed., Bern/München, 1980, cap. II.

vontade seja determinada unicamente pela razão e não por qualquer coisa empírica, uma pessoa que siga o imperativo categórico e não meramente os imperativos hipotéticos. É possível criticar o formalismo de Kant, mas dificilmente se pode duvidar que, em comparação com o conceito kantiano de autonomia, quase todas as concepções modernas de liberdade (e inclui nesta categoria também as chamadas concepções emancipatórias que encontramos na psicanálise e numa certa tradição democrática) são muito mais formais, pois elas só se ocupam com a realização dos próprios desejos e não com a questão substancialmente mais importante: “Que desejos deveria, afinal, ter o ser humano verdadeiramente livre?” Só o conceito de liberdade de Kant pode conceder dignidade humana ao ser humano; um ser que só aprende a satisfazer seus desejos jamais será outra coisa que um animal esperto, e uma sociedade na qual todos os desejos – inclusive os imorais – pudessem ser satisfeitos talvez seria uma sociedade feliz (embora eu também não creia que o seria), mas certamente não uma sociedade em que a dignidade humana e o espírito teriam o seu lugar.

Do conceito substancial de verdade de Kant segue-se que o ser humano mau não é livre. Essa é uma inferência importante, mas que contradiz muitas outras afirmações de Kant, particularmente na primeira parte da *Religião dentro dos limites da mera razão*. Voltarei a esta questão mais tarde.

5. A ética de Kant é uma ética intelectualista, porque a razão é o único fundamento de validade das normas. Sentimentos são encarados como meramente subjetivos e incapazes de fundamentar uma ética que pretenda ser válida para todos os seres dotados de razão, portanto também para possíveis espíritos finitos, porém não-humanos, e até mesmo para Deus. Em minha opinião, não se pode abrir mão desse fundamento intelectualista da ética. Naturalmente existem sentimentos morais inatos, mas eles são apenas o objeto de uma psicologia descritiva, e não o fundamento da ética. De fato, a intensidade subjetiva com que alguém sente algo como moral ou como imoral não pode ser relevante para responder à pergunta se algo é moral ou não. É perfeitamente possível que o racista ache moralmente repulsiva a idéia de um casamento entre pessoas de raças diferentes, é perfeitamente possível que o militarista ache nobre a idéia de uma guerra como fim em si, mas desse fato empírico – que pode, ele mesmo, ser explicado em termos causais – não se segue nada em relação à questão normativa. Parece, inclusive, que a postura crítica para a qual o iluminismo educa o ser humano enfraquece quase necessariamente os sentimentos morais inatos, embora só por meio do iluminismo idéias morais novas e superiores possam substituir aquelas do passado.

A mais famosa crítica emocionalista da ética kantiana, a ética da compaixão de Schopenhauer, revela total incapacidade de compreender a diferença radical entre a questão da validade, que tem a ver com as razões por que algo é bom, e a questão psicológica, que analisa as causas por que alguém age moralmente. Schopenhauer talvez tenha parcialmente razão em relação ao problema da motivação, mas ele não percebe o problema normativo. Ele simplesmente *pressupõe* que um comportamento altruísta seria moralmente bom, perguntando-se, então, que forças

psíquicas levam o ser humano a tal comportamento. Mas a pergunta decisiva se o comportamento altruísta é mais do que uma burrice, se ele é algo que deve ser, não só não é respondida por Schopenhauer, mas ele nem sequer compreende essa pergunta.¹⁵

Pelo visto, só uma ética intelectualista pode ser universalista. Os sentimentos costumam estar restritos a algo particular. No nível emocional, sentimos a injustiça cometida contra nós como muito mais horrível do que a injustiça cometida contra uma pessoa que está muito distante, mas em nível racional reconhecemos que ambos os casos são moralmente equivalentes. Sob determinadas condições pode ser moral restringir nosso amor ao próximo a nossos vizinhos, mas só porque mediante tal restrição geral talvez se alcance mais do que mediante uma generosidade desorganizada, e não porque meus vizinhos teriam mais direitos morais do que pessoas que estão bem longe.

Embora a ética de Kant certamente seja, com relação a seu conteúdo, a ética mais universalista da tradição (ela inclui até seres não-humanos dotados de razão, ainda que nada meramente natural), não creio que a fórmula puramente formalista que encontramos na segunda *Crítica* nos leve muito longe. Ocorre que essa formulação só exclui determinadas formas brutais de injustiça, mas não exclui uma violação geral de direitos fundamentais. E com relação aos chamados deveres imperfeitos, o próprio Kant reconhece que sua violação geral pode ser imaginada sem qualquer dificuldade, mas que não poderíamos desejar tal estado.¹⁶ Mas por que não? Precisamos de um critério para dizer por que não devemos desejar determinados estados, e Kant não indica tal critério. Ainda assim, creio que a preocupação universalista de Kant pode ser reconstruída de maneira mais concreta, se supusermos que todo ser dotado de razão tem o direito de levar uma vida autônoma e que, para levar tal vida, propriedade (dentro de determinados limites), vida, acesso à formação são direitos fundamentais que não devem ser violados. Encontramos tal desenvolvimento da ética de Kant, por exemplo, na *Doutrina dos costumes (Sittenlehre)* de Fichte e nos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel.

Muito mais fascinante é a segunda formulação do imperativo categórico que encontramos na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e que nos proíbe de tratar a humanidade em nossa própria pessoa ou em outra como mero meio. Não creio que essa formulação seja equivalente à primeira, embora Kant seja dessa opinião (A 66s.), já que a instrumentalização mútua parece ser perfeitamente compatível com a primeira. Mas certamente a segunda e a terceira formulações inauguram um horizonte de intersubjetividade que é decisivo para a filosofia prática (embora eu concorde com Kant que existem deveres em relação a si mesmo que continuariam sendo válidos, até mesmo para um possível habitante solitário

¹⁵ Inconsistentes são também as observações de Schopenhauer sobre a diferença entre ser e dever-ser, a qual ele nega de maneira geral (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*, § 4, § 13, in: *Werke in zehn Bänden*, Zürich, v. VI, p. 160, 234), embora ele próprio a pressuponha numa ocasião (§ 13, v. VI, p. 233).

¹⁶ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 57.

deste planeta). Assim, na segunda formulação o comportamento comunicativo é inequivocamente anteposto ao comportamento estratégico. Ainda assim, a teoria kantiana da intersubjetividade está muito distante de ser perfeita, como veremos mais tarde.

6. Acabo de aludir à circunstância de que determinados direitos fundamentais parecem seguir-se de uma ética universalista corretamente compreendida. Esses direitos fundamentais constituem a base normativa de leis justas e Estados justos. Em consonância com a tradição do direito natural, Kant reconhece um critério não apenas positivo para julgar sistemas jurídicos e políticos. Na primeira parte de sua *Metafísica dos costumes*, Kant desenvolve muitos dos princípios fundamentais do moderno Estado de direito; dá preferência a instituições republicanas; contempla a superação da guerra em instituições internacionais que restrinjam a soberania dos Estados como uma das principais tarefas de uma política racional e moral.

Ao contrário de Hegel e dos historicistas, Kant não se interessa muito pela história. É notável quão pouco ele reflete sobre o fato de que as próprias idéias universalistas se desenvolveram historicamente, embora o reconhecimento de uma gênese complexa de idéias universalistas naturalmente não relativizaria sua validade. Kant, entretanto, está interessado na evolução de instituições políticas, e não de idéias morais. Em sua filosofia teleológica da história, ele interpreta a realização de instituições universalistas como a tarefa da história.¹⁷ Kant crê, contudo, que essa realização histórica de instituições racionais não acontecerá através de uma decisão expressa da humanidade de aplicar critérios morais à política. Ele crê – assim como, antes dele, Vico e, depois, Hegel – que a busca de interesses egoístas pode, a longo prazo, levar ao surgimento de instituições racionais. Naturalmente, Kant não tem nada contra reformas baseadas num espírito universalista (rejeita, entretanto, revoluções),¹⁸ mas seu profundo ceticismo em relação à humanidade o leva a crer mais numa versão secularizada da providência do que num agir humano racional.

7. Com efeito, Kant (em todo caso o Kant das obras que ele mesmo publicou) está convicto de que, sem um conceito de Deus, não temos garantia de que o bem supremo – um estado em que ocorra uma correspondência entre bem-aventurança e merecimento da felicidade – possa ser alcançado, mesmo que o empenho em prol de tal estado seja prescrito pela lei moral. Juntamente com a liberdade e a imortalidade da alma, Deus é, por conseguinte, um dos três postulados da razão prática. Por que a filosofia prática leva ao conceito de Deus? Certamente não porque Deus seja o fundamento de validade da lei moral; Kant rejeita, com razão, o conceito voluntarista de Deus. Algo não é moral porque Deus o tenha ordenado (e poderia ordenar algo diferente), mas Deus é Deus porque sua vontade sagrada não pode querer nada que não seja moral. Não melhor do que essa concepção volunta-

¹⁷ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793).

¹⁸ *Metaphysik der Sitten*, A 178ss./B 208ss.

rista é, na opinião de Kant, a outra convicção religiosa, amplamente disseminada, de que deveríamos seguir a lei moral, a fim de sermos recompensados numa outra vida. Também uma noção dessas destrói o caráter autônomo da ética e transforma o imperativo categórico num imperativo hipotético. Com efeito, Kant introduz sua crença na imortalidade da alma por meio de um argumento inteiramente distinto, a saber, o argumento de que não podemos atingir a perfeição moral num tempo finito e, por isso, precisamos dar continuidade a essa árdua tarefa também numa outra vida. Embora num mundo sem Deus a lei moral-continuasse tendo validade, num mundo dualista, que consistisse, por um lado, da natureza e, por outro, da lei moral, nada poderia garantir que a lei moral pudesse ser realizada no mundo fenomênico da natureza. Para crer na possibilidade concreta de que o bem supremo possa ser realizado, é necessário supor um ponto de unidade para além do dualismo de natureza e lei moral – a saber, Deus como criador de uma natureza que pode levar à realização da lei moral.

Ainda que mais tarde eu vá aduzir minhas objeções à versão concreta dada por Kant a esse argumento, estou firmemente convicto de que existe uma desesperada necessidade moral e intelectual de superar o dualismo de lei moral e natureza na ontologia kantiana. Os sistemas do idealismo alemão podem, até certo ponto, ser explicados a partir dessa necessidade; e também a terceira *Crítica* de Kant documenta a necessidade de uma superação do dualismo das duas primeiras *Críticas*.¹⁹

2

A filosofia moral de Kant é, como tentei mostrar, convincente nos seguintes pontos: ela aceita o desafio do iluminismo de desenvolver uma ética não-tradicional, rejeitando, para esse fim, uma ontologia naturalista e exigindo juízos sintéticos *a priori*. Associa, com razão, a liberdade à lei moral e alcança – baseando-se na razão – uma dimensão universalista que não tem igual na história da ética antes dele. Ela aplica essa ética universalista à política e dá à história a tarefa de ser o processo de realização paulatina de instituições universalistas. Por fim, a filosofia prática de Kant leva à questão de Deus, na medida em que Deus é a instância que pode superar o dualismo entre natureza e lei moral. Quais são as razões pelas quais, ainda assim, nós hoje não podemos mais aceitar a filosofia moral de Kant em sua totalidade?

1. Em primeiro lugar, precisamos, naturalmente, mencionar o fato de que o imperativo categórico não está fundamentado em Kant, como ele próprio reconhece. Ora, Kant tem argumentos importantes para não fundamentar o imperativo categórico,²⁰ e de fato não podemos excluir a possibilidade de haver verdades que não podem ser demonstradas, mas que, não obstante, são verdades. Em todo

¹⁹ Veja também: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A XIII.s.; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 162.

²⁰ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 127.s.; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 72ss.

caso, está claro que o imperativo categórico não pode ser fundamentado empiricamente; as pessoas que exigem tal demonstração não entenderam o que está em jogo na ética e transformam, desde o início, o imperativo categórico num imperativo hipotético. Também a exigência de uma dedução lógica nem sempre é possível, pois uma dedução pressupõe axiomas e os próprios axiomas certamente não podem ser deduzidos. Por conseguinte, grande parte da tradição supôs que haja uma intuição dos axiomas e princípios, e, então, talvez o imperativo categórico seja objeto de tal intuição. Essa me parece ser a melhor reconstrução filológica daquilo que Kant quer dizer com o “fato da razão”. Embora eu não possa me ocupar aqui com todo o problema da intuição e também não queira excluir categoricamente a possibilidade de que haja tal intuição filosófica, gostaria de constatar que a referência a uma intuição dessas certamente não é a resposta mais satisfatória para nosso problema. Historicamente ela pode ter sido convincente na época de Kant, mas, depois do ceticismo radical e do niilismo ético, qualquer pessoa que apele para intuições precisa contar com a reação que diz: “Não encontro tal intuição em mim”. Creio, por conseguinte, que se deveria tentar a alternativa clássica à intuição, a saber, argumentos reflexivos. Argumentos reflexivos não são deduções (que são impossíveis com relação aos princípios), e sim argumentos que procuram mostrar que nós sempre precisamos pressupor determinadas coisas quando tentamos demonstrar algo. Assim, os princípios fundamentais da razão certamente não podem ser demonstrados sem serem sempre já pressupostos, pois sem eles o conceito de demonstração não faz sentido. Mas eles também não podem ser negados sem serem pressupostos, e isto dá a esse tipo de argumentos um status especial para além da alternativa entre dedução e intuição.

O próprio Kant não se ocupou com tais argumentos transcendentais reflexivos. Fichte, entretanto, os domina com maestria e, em sua *Doutrina dos costumes* (§ 3), procura deduzir o imperativo categórico de tais argumentos reflexivos. Na filosofia atual, é um grande mérito de Karl-Otto Apel e Wolfgang Kuhlmann terem empregado tais argumentos em sua transformação da ética kantiana.²¹ Embora este não seja o lugar certo para tratar de toda essa questão com a profundidade que ela merece,²² quero simplesmente afirmar que estou convicto de que tais argumentos reflexivos podem apreender o incondicional, isento de pressupostos e, por isso, absoluto. Ao apreender esses argumentos, a razão não depende de nada que esteja fora dela e é, por este motivo, absolutamente livre. Ao mesmo tempo, aquilo que a razão apreende é absolutamente necessário: a autonomia e a teonomia coincidem nesse ato, sem o qual só haveria conhecimento empírico e analítico

²¹ Karl-Otto APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* (1972), in: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, v. II, p. 358-435; Wolfgang KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München, 1985.

²² Veja meu ensaio intitulado *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: FORUM für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, 1987, p. 212-267. Encontramos uma excelente análise de argumentos transcendentais no pensamento de Platão em C. JERMANN, *Philosophie und Politik: Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986.

e, por conseguinte, não haveria ética. A vivência desse ato leva a uma forma mais profunda de subjetividade, mas só porque nesse ato a subjetividade é associada com o que é absolutamente objetivo. Enquanto que o existencialismo sentiu, com razão, a necessidade de transcender a banalidade da ética do cotidiano, apreendendo uma dimensão mais profunda da própria subjetividade, ele não conseguiu, no entanto, fazer jus ao momento objetivo e, por isso, também não atinou com o momento subjetivo.

2. Embora Kant tenha toda a razão com sua exigência de um fundamento apriorístico para a ética, creio que um dos maiores problemas de sua ética consiste no fato de não ter lugar para a importância do saber empírico de que precisamos para decisões éticas concretas. Já falei sobre isso quando tratei dos imperativos implicativos. Para serem fundamentados, esses imperativos pressupõem tanto o saber apriorístico quanto o empírico, e assim como é raso o utilitarismo de Mill, por exemplo, que nega um conhecimento apriorístico, também é inadequada a negação kantiana da necessidade de tal saber empírico, ao passo que um dos maiores méritos da ética de Moore consiste em ter compreendido a necessidade de ambos. Como seres finitos, na maioria dos casos dependemos desesperadamente de informações empíricas para poder tomar a decisão ética acertada. Negar isso só pode resultar numa completa indiferença para com as consequências de nossas ações, que constituem uma parte do mundo empírico. Com efeito, tal postura (que é fatal para toda tentativa de política realista que seja moral e, ao mesmo tempo, bem-sucedida) está implicada em muitas das afirmações de Kant, e não se pode deixar de pensar que tal ética da mera atitude mental representa a negação de toda responsabilidade concreta, sendo, portanto, completamente imoral. A pessoa que não mente ao assassino que bate à sua porta prefere a pureza imaculada da própria alma à vida do outro e, por isso, não passa de um egoísta narcisista. Quem se recusa a sujar as mãos não está realmente interessado na *realização* da lei moral. Está bastante claro que essa recusa na ética de Kant tem muito a ver com sua ontologia, segundo a qual o mundo fenomênico está ontologicamente tão subordinado ao numênico, que quase não faz sentido trabalhar nele. Mas não é só o empirismo puro que destrói o mundo, e sim também o desprezo do empírico, pois se o mundo empírico não tem dignidade ontológica própria, toda ação nele apresenta-se eticamente sem sentido.²³ Certamente Kant tem razão ao dizer que as máximas de uma ação, e não as próprias ações, são o que é relevante em termos morais. Mas, em primeiro lugar, uma pessoa moral precisa ter a máxima de procurar realizar o bem com todos os meios legítimos, e, em segundo lugar, pode haver casos – quando, por exemplo, temos de eleger não nossos amigos, mas nossos líderes políticos – em que seja um dever moral preferir uma pessoa que, ao que tudo indica, é imoral e, por conseguinte, desprezível, mas bem-sucedida, a uma pessoa nobre porém incapaz.

²³ Veja G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, § 68: A suposição de que o eterno seja a única realidade ou o único bem seria mortífera para toda e qualquer ética.

3. Para justificar ações, particularmente exceções a regras morais, precisamos não só analisar as conseqüências prováveis de nosso agir, mas necessitamos também de uma hierarquia de valores e bens; pois só se a violação de um valor é necessária para salvar, com grande probabilidade, um valor mais elevado, essa violação poderá ser permitida. O formalismo de Kant não contém critérios para tal hierarquia, mas toda tentativa de justificar exceções a normas éticas fundamentais leva necessariamente à idéia de uma ética material de valores, como foi desenvolvida, ainda que sem o fundamento metafísico sólido de que necessita, por Moore e Scheler (e, numa forma diferente, já por Hegel). Dentro do marco de tal ética, o imperativo categórico reza: "Realiza tantos valores quanto possível e, em caso de conflito, dá preferência ao valor superior em detrimento do inferior". Naturalmente tal ética apresenta muitos problemas; pode perfeitamente haver casos em que seja muito difícil descobrir qual é o valor mais elevado. Mas nenhum ser dotado de razão pode negar que também há casos em que a ordem hierárquica é óbvia. A vida certamente é um bem mais elevado do que a propriedade, a percepção de verdades ideais é um valor mais elevado do que o prazer; pois a vida é mais genérica e constitui uma condição necessária para a propriedade, e percepções da verdade sempre estão pressupostas no nível performativo, quando discutimos a questão de qual seria o valor mais elevado: o prazer ou a percepção intelectual (para aduzir um argumento famoso de Platão).

4. Embora uma teoria elaborada dos valores certamente não seja uma tarefa simples, os dois argumentos que acabo de mencionar decerto mostram por que pode haver um acesso *racional* a uma teoria dos valores. Com efeito, a despeito de minha sincera veneração pelo autor do mais importante livro sobre ética de nosso século, creio que Max Scheler se equivoca ao pretender fundamentar a ética em sentimentos. Neste aspecto Kant é inequivocamente superior, e não se pode deixar de pensar que algumas das decepcionantes opções antiuniversalistas de Scheler têm a ver com sua rejeição de uma ética racionalista. Ainda assim, parece-me que Scheler tem razão num ponto: em sua convicção de que sentimentos podem ser o sujeito de predicados morais. O fundamento de validade da proibição do assassinato não é nosso sentimento de compaixão. Não obstante, não é apenas de extrema importância social que tais sentimentos morais continuem existindo. Mesmo que se pudesse alcançar o mesmo resultado prático sem eles, num mundo sem tais sentimentos faltariam valores morais importantes. Com efeito, quase toda pessoa haverá de discordar da concepção de Kant de que um ser humano que é generoso por natureza é moralmente inferior ao avarento que se obriga a seguir o imperativo categórico.²⁴ Certamente seria imoral que alguém dissesse: "Cumpro meu dever, mas só porque, por acaso, neste caso eu gosto de meu dever". Ora, se alguém ama os valores corretos por natureza ou com base numa boa educação e, após um consciencioso exame racional, chega à conclusão de que os valores que ama são realmente os corretos – não está ele numa posição moralmente superior à

²⁴ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 10s.

pessoa que tem de lutar todo dia contra seus próprios maus sentimentos? Parece-me concludente a crítica de Schiller contra Kant em *Encanto e dignidade* (*Anmut und Würde*): o sentimento adequado na ocasião certa é o que confere à pessoa encanto e também valor moral. Um dos mais terríveis equívocos do intelectualismo abstrato é ter negligenciado a cultura emocional – o “*désordre du coeur*” de nossa época é a conseqüência óbvia dessa negligência. Neste ponto, pode-se, aliás, perceber também a importância absoluta e provavelmente insubstituível de uma educação religiosa sensata: quem, quando criança, não recebe transmitidos os sentimentos morais corretos não se tornará inteiramente bom em termos morais, mesmo que mais tarde compreenda intelectualmente as normas e os valores corretos.

5. Outro problema sério da ética kantiana é a falta de uma teoria explícita da intersubjetividade. Com efeito, também a terceira formulação do imperativo categórico na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual o tema da intersubjetividade tem grande importância, trata só dos eus numênicos, portanto de entidades em princípio incognoscíveis. No marco de sua teoria do mundo fenomênico, Kant não tem lugar para a experiência do outro eu, já que o sentido externo apreende o mundo físico, e o interno, só a própria subjetividade. Mas como experimentamos outros sujeitos? Kant não tem resposta a esta pergunta; as ciências, que ele gostaria de fundamentar na primeira *Crítica*, são as ciências naturais e a psicologia, não, porém, as ciências sociais e as hermenêuticas. Em certos aspectos, ele é um precursor do cientificismo moderno, na medida em que considera os seres humanos e as instituições essencialmente como parte da natureza. Ora, isso pode ser facilmente explicado pelo fato de que, na época de Kant, as ciências sociais e as hermenêuticas ainda não estavam muito desenvolvidas, bem como pelo fato de que, desde Descartes, a filosofia pensara que objeto e sujeito seriam as categorias fundamentais. Quando, porém, compreendemos que o outro sujeito é algo que não pode ser entendido nem como mero objeto nem como a própria subjetividade, mas que ele é, de determinada maneira, a síntese de ambos, então necessitamos de mais uma outra disciplina filosófica – da nova ciência da intersubjetividade. De fato, tanto o desenvolvimento das ciências sociais e hermenêuticas quanto a reflexão filosófica sobre o fundamento dessas ciências, desde o último século, contribuíram muito para a constituição de tal disciplina, e está claro que uma teoria bem-acabada da ética necessitará da ajuda de tal disciplina. Para que a lei moral não fique restrita à minha alma, mas seja realizada no mundo intersubjetivo da história, precisamos conhecer as leis desse mundo. Mas é extremamente importante compreender que essa disciplina jamais poderá substituir a ética, mesmo que, sem ela, a ética vá ficar necessariamente abstrata; pois a dimensão normativa que é peculiar à ética pressupõe algo que transcenda o mundo empírico, do qual também faz parte o mundo intersubjetivo.

O tema da intersubjetividade também é importante por uma outra razão, estritamente ética. Kant parece crer que a ética também poderia ser realizada mesmo que houvesse um único sujeito. Ora, eu já disse que, assim como ele, suponho

que também tal sujeito tivesse de reconhecer certos deveres éticos, como, por exemplo, o auto-aperfeiçoamento intelectual e moral. Mas como seria pobre, sob o ponto de vista ético, um tal mundo! Os valores que podem ser realizados por uma comunidade são tão mais elevados do que aqueles que podem ser realizados por indivíduos privados, que é fácil explicar por que foi possível cometer o erro de supor que só haveria deveres em comunidades intersubjetivas. Naturalmente é importante compreender tal comunidade como um fim em si, e não apenas como uma sociedade que é necessária para satisfazer necessidades privadas. Uma análise das diversas formas de comunidade e das emoções que lhes são adequadas, as quais se estenderiam desde o amor até o patriotismo, é uma das principais tarefas para uma teoria ética bem-acabada. Creio, aliás, que a ética do discurso, apesar de acentuar a necessidade do comportamento comunicativo, está muito distante de nos ter dado tal teoria; pois seu argumento central é sempre que nós devemos respeitar o outro, porque ele pode nos ser útil na busca da verdade. Ora, também uma instrumentalização intelectual do outro continua sendo uma instrumentalização, e ela não apreende a essência de comunidades.

6. A parte da ontologia kantiana que foi incisivamente criticada já muito cedo trata das coisas-em-si. Com efeito, o conceito de algo que não só não é conhecido agora, mas, em princípio, jamais pode ser conhecido, é autocontraditório ou então sem sentido. Kant incorre em erro quando crê que o conhecimento apriorístico tenha de ser necessariamente só subjetivo – a tradição do idealismo objetivo de Platão até Hegel nos mostrou ao menos a possibilidade de uma teoria que supõe que o conhecimento apriorístico apreenda a essência da realidade. Além disso, a teoria kantiana das coisas-em-si não demonstra aquilo que Kant acredita ter demonstrado – a liberdade transcendental; pois, em primeiro lugar, nunca podemos saber se o eu numênico – nosso próprio ou de uma outra pessoa – realmente era livre; talvez ele tenha sido livre, mas não podemos excluir *a priori* a possibilidade de que, no mundo numênico incognoscível, ele tenha sido obrigado a fazer algo por uma outra coisa-em-si. E, em segundo lugar, o fato de Kant supor o predeterminismo para o mundo fenomênico²⁵ acarreta grandes problemas; pois das duas uma: ou não há uma correspondência entre o eu fenomênico e o numênico (neste caso é perfeitamente possível que o eu numênico de uma pessoa que age de maneira imoral no mundo fenomênico seja moral e vice-versa), ou há tal correspondência necessária. Mas quem garante essa correspondência? Ou temos de supor que os eus numênicos sejam os criadores do mundo fenomênico (mas não é isto que Kant gostaria de ensinar), ou Deus é responsável por tal harmonia pré-estabilizada: neste caso, porém, o eu numênico tem de estar determinado por Deus. Os argumentos aduzidos por Kant para excluir esta última possibilidade são de fato tão fracos, que Schopenhauer chegou a crer que Kant não pode ter falado sério quando os apresentou.²⁶

²⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, B 566ss./A 538ss.; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 169ss.

²⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 179ss. e SCHOPENHAUER, *Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens*, in: *Zürcher Ausgabe*, ed. cit., v. VI, p. 111.

Parece, por conseguinte, inevitável abandonar a idéia do eu numênico. Mas isso não significa supor aquela ontologia naturalista que – como mostrei no início – destrói toda e qualquer ética? Não creio que este seja o caso, pois o noema da lei moral continua sendo algo que não faz parte do mundo fenomênico, que não é empírico, mas vale de modo apriorístico e atemporal, se encaramos o ato subjetivo com o qual alguém apreende a lei moral atemporal (portanto, a noese correspondente) como um ato que faz parte da ordem causal do mundo empírico. A negação do mundo ideal, no qual os valores e a lei moral têm seu lugar, é fatal para a ética – a negação do eu numênico é muito menos perigosa.

Tal negação é, de fato, perfeitamente compatível com a idéia kantiana da autonomia; pois, se a razão de uma pessoa empírica consegue, quaisquer que sejam as causas que mediem tal ocorrência, libertar-se de toda determinação empírica e seguir exclusivamente critérios imanentes de racionalidade, então essa pessoa pode reivindicar, com razão, ser livre. Kant, porém, confunde esse conceito de liberdade (que se relaciona com um objeto determinado do ato da razão) com aquilo que ele chama de liberdade transcendental. Esta última liberdade não tem nada a ver com o conteúdo da vontade livre, mas significa simplesmente “não-determinado por acontecimentos precedentes”. Está claro, entretanto, que esses dois conceitos de liberdade são inteiramente distintos. Embora eu creia que o primeiro conceito é absolutamente necessário para preservar a validade da lei moral e algo tão fundamental quanto a dignidade humana, não creio que o mesmo seja o caso no que diz respeito à liberdade transcendental. Parece-me, inclusive, que, se se abandona a doutrina do eu numênico, a crença no segundo tipo de liberdade torna-se impossível – a menos que se aceite uma teoria dualista do corpo e da alma (que certamente não é condição suficiente para evitar o predeterminismo). Sei que existem emoções fortes contra o determinismo, mas não conheço argumentos fortes contra ele. Mesmo quando se aceitam determinadas interpretações não-deterministas da teoria dos *quanta*, de modo algum já se demonstrou a liberdade na segunda acepção; pois ocorrências microfísicas que só estão determinadas estatisticamente são muito diferentes de liberdade humana.

O predeterminismo não acarreta mudanças significativas em relação a nossas convicções morais. Já que o determinismo ontológico é compatível com um indeterminismo epistemológico que se segue da finitude do espírito humano, já que, por conseguinte, não sabemos o que o futuro trará, nosso dever de lutar pelo bem permanece inalterado. O determinismo não leva ao fatalismo. Se começamos a pensar que não faz sentido lutar pelo bem, podemos estar certos de que fazemos parte dos seres que não são morais e, por conseguinte, também não são livres. Nós temos até o dever de tratar quase cada pessoa como se ela fosse livre; afinal, pode ser que ela realmente se torne livre mediante tal suposição de que ela seja livre. E se percebemos que isso provavelmente nunca acontecerá, mas que ela contribui, em grau considerável, para aumentar o mal no mundo, então temos a obrigação de impedi-la de continuar cometendo tais ações. É verdade, entretanto, que não podemos encarar a pessoa má como livre em qualquer acepção significativa da palavra. Como seres práticos, temos o dever de lutar contra ela, e nessa

situação será natural sentir irritação e talvez até ódio. Mas, quando a luta estiver concluída e quando analisarmos teoricamente as razões que a obrigaram a ser tão infame, então nosso juízo negativo permanecerá, mas a irritação e o ódio serão substituídos por uma forma peculiar de compaixão.

7. Com relação às conseqüências teológicas da ética, concordo com Kant que precisamos de um princípio que esteja além da natureza para explicar por que a lei moral pode agir sobre o mundo. Creio, todavia, que a lei moral não é algo que seja diferente de Deus – a lei moral é o cerne de Deus, que é a quintessência de todas as verdades apriorísticas. Ora, esse Deus precisa ser entendido como o princípio do mundo para poder responder a nossa pergunta. Que Deus seja o princípio do mundo não implica que o tempo, desde quando o mundo existe, seja necessariamente finito; com isso se quer dizer que o mundo é constituído por Deus num sentido ideal. Mas como pode este mundo, que está tão obviamente repleto de injustiça e infâmia, ser criatura de um Deus que é a lei moral? Minha resposta é que só num mundo assim a lei moral pode demonstrar sua validade absoluta. Para um ser absoluto, é simples ser moral, em certo sentido é simples demais. Mas, quando um ser finito e mortal, um organismo com uma subjetividade que sente a própria existência, tem de sacrificar a si mesmo para passar no teste da moralidade, então podemos dizer que a lei moral comprovou sua absolutidade. A lei moral precisa, por conseguinte, criar um mundo temporal com seres mortais, que não sabem se alguma vez serão recompensados por cumprirem seu dever. O futuro precisa ser obscuro para eles – eles não devem saber se suas ações malograrão ou terão êxito; pois, se soubessem que teriam êxito, seu mérito seria diminuído; se soubessem que estavam fadados ao fracasso, dificilmente faria sentido lutar – pois as ações éticas precisam visar transformar o mundo, não devendo se limitar à pureza da própria interioridade. Por conseguinte, o absoluto se externaliza para o mundo finito no qual nós humanos temos de viver.

Boa parte daquilo que esbocei é influenciado pelas idéias de um dos mais importantes pensadores éticos de nossa época, que apreendeu, com grande profundidade, a necessidade de uma base metafísica e até teológica da ética. Esse pensador é, naturalmente, Hans Jonas, e estou me referindo a seu último livro.²⁷ A despeito da veneração que tenho por ele, posso dizer que há uma diferença importante entre nós. Jonas rejeita o predeterminismo. Por isso, ele crê que ainda está em aberto se o mundo vai conseguir levar a um final feliz a aventura divina nele, a qual consiste na realização da lei moral. Sendo um determinista, não posso acompanhá-lo neste aspecto.

Suponho, pelo contrário, que, com a escolha de um dos incontáveis sistemas possíveis de leis naturais e de uma das incontáveis condições de antecedência possíveis, tudo o que vai acontecer na máquina do mundo está irrevogavelmente predeterminado e que um espírito que conhecesse a ambos (bem como toda a matemática) poderia prever todos os acontecimentos. Para esse espírito, o tempo e

²⁷ *Materie, Geist, Schöpfung*, Frankfurt, 1988.

a mudança seriam uma ilusão; *sub specie aeternitatis* eles não existiriam. Não compartilho, porém, necessariamente a convicção de Leibniz de que vivemos no melhor dos mundos possíveis, e isso não com base na experiência banal do mal – que o próprio Leibniz, evidentemente, já conhecia –, mas porque, então, provavelmente seria possível predeterminar *a priori* as estruturas básicas do mundo e, com isso, superar o indeterminismo gnosiológico que parece necessário para realizar a lei moral. Determinismo significa aqui apenas que o mundo para o qual Deus se externaliza segue o irresistível princípio da causalidade (no qual nem mesmo Deus pode intervir), mas, não que essa causalidade tenha uma estrutura teleológica absoluta. Creio, entretanto, que, visto que a externalização de Deus no mundo tinha a finalidade de realizar o ideal neste mundo finito, é necessário haver algumas condições restritivas para o sistema das leis naturais e as condições de antecedência que determinam este mundo. Esta é, aliás, uma das razões por que sustento a idéia de uma filosofia apriorística da natureza – a natureza precisa, por exemplo, estar estruturada de tal maneira que possa ser conhecida por espíritos finitos e que possa produzi-los. Ora, visto o espírito e comunidades intersubjetivas, que apreendem a si mesmas como fins-em-si-mesmas, constituírem o alvo do universo, não posso crer num *mundo* que poderia estar predeterminado para tornar-se de novo ermo e vazio.

8. Mas segue-se disso que nós sabemos *a priori* que a humanidade não vai destruir a si mesma? De modo algum. Embora eu não duvide que já está predeterminado se isso vai acontecer ou não, nós não sabemos o que está predeterminado – e temos, por conseguinte, o dever absoluto de fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para evitar isso. Creio, com efeito, que hoje em dia uma ética universalista precisa ser ainda mais universalista do que a kantiana – ela precisa incluir gerações futuras no conceito dos seres em relação aos quais temos deveres. Certamente existem, em conexão com essa tese, muitos problemas ontológicos (por exemplo: como podem ter direitos seres que nem sequer existem ainda?), mas penso que também neste tocante Hans Jonas nos deu uma base sólida para continuar trabalhando nessa direção. Fundamentar um programa concreto de uma política ecológica internacional responsável é uma das principais tarefas da filosofia atual. Tal programa terá de reconhecer a necessidade de um emprego econômico e inteligente de estratégias não-comunicativas – a luta contra as forças da estultícia, da indolência e da maldade não pode ser vencida unicamente com meios universalistas.

Seja dito mais uma vez, porém, que não sabemos quem ganhará essa luta. Certamente não está excluído *a priori* que a humanidade venha a destruir a si mesma. Se a decadência moral, política e intelectual da humanidade prosseguir, se a poluição do meio ambiente natural e intelectual tiver continuidade, se o conceito formal de liberdade vier a substituir completamente o conceito substancial e moral, então se tornarão necessárias catástrofes horríveis, talvez até mesmo a autodestruição da humanidade. É por causa dessa possibilidade que me vejo obrigado a considerar uma perspectiva que, em minha opinião, Hans Jonas coloca de

lado com demasiada rapidez. Visto que creio, juntamente com ele, que Deus só pode ser realizado numa comunidade de espíritos finitos, mas, por eu não crer na liberdade transcendental, preciso presumir que, dentro do ainda enorme número de mundos possíveis, Deus tenha escolhido talvez não o melhor possível, mas ao menos um mundo em que ele, seja lá por meio de quais catástrofes, será realizado necessariamente. Visto, porém, não podermos excluir a possibilidade de que a humanidade vá ser destruída, precisamos abandonar a identificação judaico-cristã de seres finitos, corporais, com os seres humanos. Parece-me cada vez mais que um dos maiores erros na filosofia do espírito de Hegel consiste em fundamentar essa disciplina na antropologia, enquanto que, na verdade, o ser humano é apenas uma das realizações possíveis de um ser finito dotado de razão – como Kant mas também Nietzsche perceberam com razão. Não podemos excluir a possibilidade de que em algum outro lugar nesse cosmo incomensurável existam outros espíritos finitos com uma natureza melhor do que a humana e de que venham a ser eles que darão continuidade à obra da idealização do real e da realização do ideal. E mais: caso já estivesse predeterminado que a humanidade destruirá a si mesma, então é *a priori* necessário postular tais seres. E mesmo que a humanidade viesse a sobreviver, a paulatina e dificultosa comunicação entre seres dotados de razão que não só não têm em comum a mesma língua, raça e religião, mas nem sequer a mesma natureza biológica, representaria o maior triunfo do espírito sobre a natureza e, por conseguinte, o alvo do universo.

Para ser tão claro quanto possível, devo dizer que concordo com Hans Jonas que toda e qualquer especulação sobre espíritos finitos em outros planetas é imoral, se ela nos dá um pretexto para negligenciar nosso dever nesta terra. Mas, se tais reflexões não têm essa finalidade, então elas parecem moralmente permitidas – e até imperativas se, juntamente com Hans Jonas, se leva muito a sério a idéia de uma possível autodestruição da humanidade, mas não se pode aceitar a idéia de que a aventura divina possa malograr só por causa da indolência humana. O amor pela espécie voluntariosa da qual fazemos parte deveria incluir o auto-sacrifício por ela, mas não o sacrifício teórico de Deus.

Tenho de parar por aqui. Já importunei os leitores por demasiado tempo com questões metafísicas, que não são exatamente aquilo que está na moda hoje em dia. Mas uma ética que recusar tais reflexões metafísicas só poderá ser uma ética fraca, e estou convicto de que a humanidade necessita desesperadamente de uma ética forte. E para todas as pessoas que tentarem elaborar tal ética, a teoria de Kant, com seus profundos fundamentos metafísicos, continuará sendo sempre o ponto de partida.