

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE DIREITO

DOUTORADO

FILOSOFIA DO DIREITO II

PROF^{as}.: DR^a. ELZA MIRANDA AFONSO

O Autor realizou um belo e denso trabalho, buscando suporte em autores renomados e oferecendo sua própria contribuição, extraída da leitura que faz da crítica da Razão Pura

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL ALEMÃO

A FILOSOFIA DO DIREITO EM KANT

com auxílio do domínio que possui da língua alemã. Embora registre seu receio ante o "mocho de Minerva", é certo que, impulsionado por uma inteligência brilhante e por uma cul-

ALUNO: LUIS AFONSO HECK

tura vigorosa, já lançou o seu vôo, livre e independente, para as reflexões sobre as províncias do Direito. O trabalho é excelente e merece ser publicado.

BELO HORIZONTE, julho de 1990

Nota 100 - Conceito A

Elza M. Afonso

12. O IDEALISMO SUBJETIVO DE FICHTE	p. 42
12.1 Vida de Fichte	p. 42
SUMÁRIO A produção intelectual de Fichte	p. 43
13. O IDEALISMO OBJETIVO DE SCHELLING	p. 46
1. INTRODUÇÃO	p. 04
13.2 A produção intelectual de Schelling	p. 47
2. ORIGENS DO IDEALISMO	p. 06
14. UM BREVE CONTEÚDO	p. 49
3. O CARÁTER POLISSÊMICO DA PALAVRA "IDEALISMO" ...	p. 09
15. A HERANÇA DE KANT NO DEBATE	p. 49
4. VEREDAS QUE CONDUZEM A KANT	p. 11
4.1 Kant a partir de Voltaire	p. 12
4.2 Kant a partir de Locke	p. 13
4.3 Kant a partir de Rousseau	p. 14
15.2 Imparafrases Categóricas e	
5. A VIDA DE KANT	p. 15
15.3 A Justiça como Liberdade	p. 60
6. O CRITÉRIO DE DIVISÃO DAS OBRAS DE KANT	p. 17
15.4 O "Paradigma" do conhecimento	p. 63
7. UMA BREVE INTRODUÇÃO	p. 17
16. FICHTE E O DEBATE	p. 63
8. A "CRÍTICA DA RAZÃO PURA"	p. 20
8.1 O conhecimento	p. 20
8.2 Deus, Liberdade e Imortalidade	p. 21
17. 8.3 Juízos Analíticos e Juízos Sintéticos	p. 24
8.4 Intuição	p. 25
18. 8.5 Sensibilidade e entendimento	p. 25
8.6 Sensação	p. 27
19. 8.7 Fenômeno	p. 28
8.8 Noumena	p. 29
8.9 Espaço e Tempo	p. 30
8.10 Lógica Transcendental	p. 32
9. OBSERVAÇÃO ACERCA DO TÓPICO 8.	p. 39
10. A "CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA"	p. 40
11. A FILOSOFIA IDEALISTA ALEMÃ PÓS-KANTIANA	p. 41

12. O IDEALISMO SUBJETIVO DE FICHTE	p. 42
12.1 Vida de Fichte	p. 42
12.2 A produção intelectual de Fichte	p. 43
13. O IDEALISMO OBJETIVO DE SCHELLING	p. 46
13.1 Vida de Schelling	p. 46
13.2 A produção intelectual de Schelling	p. 47
14. UM BREVE COMENTÁRIO	p. 49
15. A HERANÇA DE KANT NO DIREITO	p. 49
15.1 A definição do Direito em Kant	p. 50
15.2 Moralidade e Legalidade	p. 53
15.3 Liberdade interna e Liberdade externa ...	p. 57
15.4 Autonomia e Heteronomia	p. 58
15.5 Imperativos Categóricos e Imperativos Hipotéticos	p. 59
15.6 A Justiça como Liberdade	p. 60
15.7 O Direito e a coação	p. 61
15.8 O "problema" do conhecimento	p. 63
16. FICHTE E O DIREITO	p. 63
16.1 Ética e comunidade	p. 63
16.2 Teoria do Direito e do Estado	p. 64
17. SCHELLING E O DIREITO	p. 64
18. CONCLUSÃO	p. 65
19. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p. 66

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL ALEMÃO A FILOSOFIA DO DIREITO EM KANT

"Kant desejava demonstrar de um modo que consternaria "todo mundo" que "todo mundo" tinha razão: esta foi a secreta malícia dessa alma. Escreveu contra os sábios favoravelmente aos preconceitos populares, mas escreveu para os sábios e não para o povo."

NIETZCHE, A gaia ciência

1. INTRODUÇÃO

Sob o título de nosso trabalho escondem-se, em verdade, dois veios, ambos complexos, profundos e sumamente ricos.

O Idealismo Transcendental alemão compreende, em sua unidade, quatro nomes de peso: Kant, Fichte, Schelling e Hegel. De certa forma, se não se pode afirmar que os três últimos foram epígonos de Kant, pelo menos este constitui o ponto de partida daqueles. A perquirição do pensamento destes luminares é tarefa, mais própria, da Filosofia Pura. Afora isto, e sendo nosso campo o do Direito, não temos, confessamos, tempo e conhecimento para um mapeamento e/ou uma resenha de seus escritos. No que toca então, a este ponto, restringir-nos-emos a Kant, Fichte e Schelling, oferecendo uma visão panorâmica com maior incidência em Kant.

A Filosofia do Direito em Kant, ou melhor, esta frase, merece um desdobramento. Em primeiro lugar, a Filosofia do Direito conecta duas áreas do conhecimento, ou seja, Filosofia e Direito. Em segundo lugar, cabe a questão: quais foram as contribuições de Kant para a Filosofia do Direito?

No que toca ao primeiro aspecto, não há uma "communis opinio doctorum". Luis Recanses Siches argumenta no sentido de que, antes dos pré-socráticos não ter havido uma Filosofia do Direito e,

mesmo ao tempo de Sócrates, esta continuar ausente. Depois, na segunda metade da centúria passada, a Filosofia do Direito praticamente desapareceu do cenário acadêmico (Tratado general de filosofía del derecho, p. 10).

Giorgio Del Vecchio, ao contrário assera categórico: "No caso particular da Filosofia do Direito, a história dela mostra-nos sobretudo que em todas as épocas se meditou sobre o problema do Direito e da Justiça." (Lições de filosofia do direito, p. 31). Este desencontro analítico provém, certamente, do problema de se saber o que abarca a Filosofia do Direito. Ainda, o estudo da Filosofia do Direito sempre traz consigo o arco de valores ou, por outra, a "Weltanschauung" de cada autor.

Nesse sentido, dificilmente se poderia traçar os lindes da Filosofia do Direito e, sobretudo, afirmar que são intransponíveis. Soma-se a isto a questão de precedência, i. é, a Filosofia do Direito parte dos questionamentos da Filosofia, de uma determinada época, ou aquela é autônoma? Levando-se em conta a universalidade da Filosofia (Platão a chamou de ciência-mãe, uma vez que a ela cabe interrogar o fundamento de todas as outras) e os problemas merecedores de meditação filosófica, que acompanham a evolução da humanidade, somos da opinião de que o jurista-filósofo não se aliena das preocupações da Filosofia de seu tempo levando, então, para a sua província as contribuições dadas no universo da Filosofia.

Em relação ao segundo aspecto, pertinente às contribuições de Kant à Filosofia do Direito, entende Del Vecchio que o mesmo não foi muito inovador, apenas fazendo uma correção ao procedimento da Escola do Direito Natural. Esta dava o homem como sendo a base do Estado e Kant confere ao Direito Natural apenas uma função reguladora (racional) e não histórica, tal como fazia a mencionada Escola. Quer dizer: com Kant começa a Escola do Direito Racional, dando fim à Escola do Direito Natural (Op. cit., p. 126-27). A afirmação de Del Vecchio é corroborada por Gustav Radbruch. Segundo ele, não foi a História do Direito e nem o Direito Comparado os responsáveis pela derrocada do Direito Natural (chamamos a atenção ao fato de Radbruch mencionar a queda do Direito Natural e não apenas da Escola do Direito Natural, o que não parece significativo), mas a Teoria do Conhecimento. Em outras palavras, não foi Savigny, mas Kant o protagonista. Em sua "Crítica da razão pura" Kant tentou demonstrar que a razão não

contém matéria teórica ou normas de moral ou estética, prontas a serem aplicadas. Ao contrário, a razão pergunta e não responde. Assim, ela se constitui de formas ou categorias que, em confronto com o empírico, são preenchidas pela matéria deste. Somente após este preenchimento, podemos formular juízos de conteúdo positivo e preciso. Estes juízos, valorações, não são do âmbito da "razão pura". Eles provêm da experiência, logo, não têm uma validade universal, mas restrita ao campo do empírico. Desta formulação kantiana sobreveio um resultado importante: o Direito Justo pode ter uma legitimidade e um valor universais mas o reconhecimento desta legitimidade e deste valor só pode ser dado às diferentes soluções de cada época. Daqui vem o "Direito Natural de conteúdo variável" de Stammler (Filosofia do direito, p. 63). Em outras palavras: Kant retirou do Direito Natural o seu conteúdo, e sua matéria que se queria universal e eterna, conectando-a à experiência, ao empírico, deixando a universalidade e o valor apenas na forma, na idéia. Estas serão preenchidas pela experiência decorrente das respostas dadas aos problemas de cada fase histórica.

Feitas estas observações, pertinentes à frase "a Filosofia do Direito em Kant", resta-nos dizer que o nosso estudo, quanto a este ponto, ficará ao nível do Direito, verificando a achega que Kant trouxe sob este aspecto, em nosso entender, mais profícua do que na Filosofia do Direito.

Antes de atravessar o umbral deste escorço introdutório, gostaríamos de esclarecer o objetivo de nosso trabalho. Como Kant marca um divisor de águas na Filosofia Pura, e sendo a sua obra capital a "Crítica da razão pura", nossa atenção, no tocante ao idealismo, ficará mais presa a Kant e a sua obra mencionada. Já em relação à Filosofia do Direito, utilizaremos as obras de Kant que contêm os fundamentos das construções que se fizeram no campo do Direito. Desta forma, não queremos demonstrar a influência que a "Crítica da razão pura" teve no idealismo alemão mas, antes, analisar o seu conteúdo, sem que disto resulte um escólio. Pretendemos investigar com mais vagar as opiniões de autores de renome no campo do Direito para aí deduzir a influência de Kant. Aqui situa-se, por se assim dizer, o ponto alto de nosso trabalho.

2. ORIGENS DO IDEALISMO

A palavra idealismo, como veremos no tópico seguinte, tem vá-

rios significados, muito embora, ao se falar em idealismo quase sempre se entende traduzir com esta expressão apenas o idealismo alemão (Kant, Fichte, Schelling e Hegel).

O idealismo, entretanto, não tem o seu berço na Alemanha e, muito menos, foi lá inumado. Ao se questionar a gênese do idealismo, deve-se observar que a mesma não pode ser entendida na sua se mântica vulgar, ou seja, uma determinada data e um determinado lugar. O nascimento do idealismo está conecto, antes, a determina- dos problemas na ordem do conhecimento. Manuel Garcia Morente, em suas "Lecciones preliminares de filosofía", na lição IX, é muito feliz na colocação do assunto que estamos a tratar. Valemo-nos, por isso, de sua inspiração nas considerações seguintes.

O ponto principal, a pergunta fundamental da metafísica é: ' que existe? Quem existe? A resposta a estas interrogações está na metafísica realista, no realismo: existem as coisas, o mundo das coisas e eu estou, me encontro nelas. A relação que temos com o mundo das coisas é uma relação de conhecimento. Para conhecê-las precisamos formar conceitos: noções que reproduzem a essência das coisas. Saber, então, para o realista, é ter em mente uma gama, a mais rica possível, de conceitos, que permite adaptá-los à realidade. Neste sentido, o conhecimento, para o realista, é reflexo, não havendo nenhuma discrepância entre o pensamento de quem conhece e a realidade. A verdade se define, para o realista, como a adequação entre o pensamento e a coisa.

A evolução do pensamento realista tem a sua decorrência dos primeiros conceitos que formou Parmênides, em sua metafísica. Ele lança a primeira tentativa de criar conceitos que reflitam a realidade. Platão aperfeiçoa esta tentativa e Aristóteles a arre mata. Sob o pensamento dos três filósofos mencionados subjaz esta questão: as coisas são inteligíveis.

Nos séculos XVI e XVII, com as descobertas científicas e filosóficas, o pensamento filosófico sofre uma correção de rumo. As bases do aristotelismo começam a ruir, principalmente a sua Física. O problema posto, entretanto, já não é mais o mesmo que para Parmênides: com ele a filosofia nasce, pensa pela primeira vez, não tem um passado onde apoiar-se. Seu pensamento é autônomo, espontâneo, livre. Já o pensamento de Descartes, o pensamento do século XVI não é autônomo, nem espontâneo e nem livre. O passado filosófico, a perda da inocência e da virgindade impõe a Descar-

tes um senso de cautela e prudência que irá marcar, de forma indelével, o pensamento moderno. Em que consiste esta cautela? Diante do ruir do aristotelismo, à pergunta acima formulada, Descartes resolve primeiro fazer uma investigação preliminar, que consiste em pensar minuciosamente um método que evite o erro. Assim, o pensamento moderno, antes de se pôr a pergunta metafísica, coloca-se diante de outra tarefa, preliminar: como evitar o erro; o problema do método; a questão de saber se o pensamento humano pode ou não descobrir a verdade; quais as características do pensamento para ser considerado verdadeiro, enfim, todos os pontos que abrangem a Teoria do Conhecimento.

Registramos, de passagem, que a virada do pensamento filosófico não se deve tão somente a Descartes. Francis Bacon também tem nisto a sua participação. Ele escreveu, em 1620, o "Novum Organum", uma obra onde se desenvolve um método capaz de evitar o erro e descobrir a verdade. A importância deste empreendimento pode ser inferida de um comentário de Diderot: "numa época na qual era impossível escrever a história daquilo que os homens sabiam, ele traçou um mapa do que eles deveriam aprender."

Descartes põe a dúvida como método no sentido negativo, ou seja, aplicando a dúvida como um discernimento, como um crivo posto diante de toda a proposição que tem pretensão de ser verdadeira. Isso leva a que as verdades não sejam apenas verdadeiras, mas também certas. O que se busca é a certeza (objetiva) e não a convicção (subjetiva).

A atitude de Descartes perante a Teoria do Conhecimento marca uma nova etapa na História da Filosofia ou, por outra, a Filosofia dá um giro de 180 graus em torno de seu próprio eixo. Desde Aristóteles trabalharam-se conceitos que se interpunham entre a mente e o objeto. Era, pois, um conhecimento mediato. Descartes parte para o imediato, i. é, diante da pergunta metafísica: que é que existe? Quem existe? não responde: existem as coisas mas, existe o pensamento. Eu existo pensando. Por isso, a única coisa que existe para mim de imediato é o pensamento. (Descartes desenvolve o "eu penso, logo existo" na quarta parte de sua obra "Discurso do método", escrita em 1637.)

A Filosofia, depois de Descartes se põe este problema: como compreender o mundo exterior do pensamento e de mim? À esta questão, o idealismo moderno tem dado várias respostas, que Moriente

agrupa em dois grandes grupos: o primeiro é o das soluções psicológicas, que consiste em investigar a alma humana, suas leis internas, para detectar como a mesma recebe os pensamentos para crer na existência do mundo exterior. Nesta linha de investigação estão os ingleses. O segundo grupo é o das soluções lógicas. Elas tentam fundar a objetividade da realidade sobre as próprias leis do pensamento racional. Hume, na Inglaterra, explicará o mundo das coisas exteriores como produto das leis psicológicas de nossa alma. Ele é o representante do primeiro grupo. (Kant o tem como companheiro e como adversário, as vezes lhe tece elogios mas, na maioria das vezes o combate. Na "Crítica da razão pura" ele é referenciado 11 vezes e, na "Crítica da razão prática", 9 vezes.) Na Alemanha, Kant, corifeu do segundo grupo, explicará o mundo da realidade sensível como resultado do produto das leis de síntese lógica de nosso pensamento. É de observar-se, entretanto, que ser e pensamento têm significados completamente diferentes do que tiveram para Parmênides, Platão e Aristóteles.

3. O CARÁTER POLISSÊMICO DA PALAVRA "IDEALISMO"

Havíamos afirmado no tópico supra que a expressão "idealismo" possui vários matizes. Uma breve olhadela nos dicionários de filosofia logo nos mostra esta verdade.

José Ferrater Mora, em seu "Diccionario de filosofía" nos informa que foi Leibniz quem empregou o termo idealismo ao referir-se a Platão e a outros autores que entendem a realidade como sendo a forma (ou a idéia). Como, entretanto, para a doutrina dos universais, os filósofos de tendências platônicas são tidos como realistas, uma vez que afirmam que as idéias é que são reais, o sentido do idealismo moderno não é o mesmo que do antigo. Mesmo assim, o idealismo moderno funda-se na idéia, mas esta não equivale sempre ao sentido platônico.

O idealismo ainda é empregado em sua relação com as idéias ou ideais. Nesse sentido, idealismo é toda doutrina que prescreve as ações humanas voltadas para os ideais, realizáveis ou não, mas sempre tidos como possíveis.

Ferrater Mora ainda adjetiva o "idealismo" de várias maneiras, demonstrando as suas várias acepções: idealismo subjetivo, idealismo objetivo, idealismo lógico, idealismo transcendental, i

dealismo crítico, idealismo actualista e idealismo fenomenológico.

Nicola Abbagnano, no seu "Diccionario de filosofía", assenta' que a palavra tem sido usada, no geral, em dois sentidos: no sen-
tido gnoseológico ou epistemológico, próprio das correntes de filo-
sofia modernas e no sentido romântico, corrente historicamente de-
terminada na filosofia moderna.

Na primeira acepção, a palavra foi usada pela primeira vez ' por Wolff: "denominam-se idealistas os que admitem que os corpos ' têm só uma existência ideal, em nossas almas e, portanto, negam a existência real dos corpos mesmos e do mundo."

No segundo sentido está a corrente da filosofia romântica que teve origem na Alemanha pós-Kant. Seus fundadores são Fichte e ' Schelling.

Kant situa-se na primeira acepção, mas é o centro do pensamen-
to idealista. Ele menciona o idealismo empírico, que é a doutrina' segundo a qual a existência dos objetos no espaço, fora de nós, é tida como duvidosa, indemonstrável, falsa e impessoal. Exemplo dis-
so é o idealismo de Descartes, que admite apenas uma asserção empí-
rica: eu existo. Outro tipo de idealismo é o dogmático, de Berke-
ley, que considera o espaço, como tudo o mais que é condição, como impossível, rejeitando também as coisas materiais que nele exis-
tem, uma vez que são pura imaginação.

Diante destes entendimentos, Kant expõe a sua doutrina, i.é,' o idealismo transcendental: "Wir haben in der transzendentalen ' Aesthetik hinreichend bewiesen: dass alles, was im Raume oder der ' Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d.i./blosse Vorstellungen, ' sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, ' oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an ' sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den ' transzendentalen Idealism. (aqui Kant sinaliza uma nota de pé-de-
-página que será mencionada). Der Realist in transzendentaler Re-
deutung macht aus diesen Modifikationen unserer Sinnlichkeit an ' sich subsistierende Dinge, und daher blosse Vorstellungen zu Sa-
chen an sich selbst." (Demonstramos suficientemente na Estética ' Transcendental que tudo o que é intuído no espaço ou no tempo, por-
tanto, todos os objetos de uma experiência possível para nós, não'
passam de fenómenos, i.é, /meras representações, que tal qual são'
representados, como entes extensos ou séries de mudanças, não pos-

suem uma existência fora de nossos pensamentos e fundada em si. De nomino este conceito doutrinal de idealismo transcendental (aqui se situa a nota). O realista no significado transcendental faz destas modificações de nossa sensibilidade coisas subsistentes em si, tratando, por conseguinte, meras representações como coisas em si mesmas.)

A nota de pé-de-página diz: "Ich habe ihn auch sonst bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d.i. dem gemeinen, der die Existenz Ausserer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden. In manchen Fällen scheint es ratsam zu sein, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Missdeutung zu verhüten." (Kritik der reinen Vernunft, p. 535) (Eu também o chamei às vezes de idealismo formal para distingui-lo do material, i.é, do comum, que duvida da existência das próprias coisas exteriores ou as nega. Em certos casos, parece aconselhável utilizar preferentemente esta expressão do que a acima, a fim de evitar qualquer falsa interpretação.)

André Lalande, em seu "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", registra que "se entende atualmente com o nome de idealismo a tendência filosófica que consiste na redução de toda existência ao pensamento, tomado o vocábulo pensamento na sua mais lata acepção, naquele sentido em que o empregava Descartes. Opõe-se, pois, ao idealismo, o realismo ontológico ou à sua própria ontologia, uma vez que este admite a existência independente do pensamento".

Do exposto supra, pode-se concluir com Arthur Versiani Velloso que o idealismo é uma doutrina, de acordo com a qual um ato de conhecimento só apreende idéias e jamais objetos dos quais o senso considera aquelas como representações destes. Assim, com tal doutrina, a filosofia se reduz a uma Teoria do Conhecimento, uma vez que só podemos atingir o subjetivo e o fenomenal, sendo a metafísica, como ciência do absoluto, impossível (Informação sobre o idealismo, Kriterion, p. 63).

4. VEREDAS QUE CONDUZEM A KANT

Kant já era um varão provecto quando escreveu a "Crítica da razão pura". O seu pensamento filosófico iluminou o século XIX e, no corrente, ainda é um grande fautor. O seu poder de abstração,

não obstante, custou o esforço de boas cabeças para ser apreendida. Como relata Nicolai Hartmann, nenhum dos seus primeiros discípulos conseguiu captar o pensamento de Kant inserido em sua filosofia crítica. Reinhold pensou nesta direção, mas sucumbiu diante da esfin-
ge da coisa-em-si. Schulze não ultrapassa das observações destina-
das a corrigir Reinhold. Maimon, partindo de Beck, restabelece o i-
dealismo puro. Nenhum deles consegue dominar a essência do pensamen-
to de Kant (A filosofia do idealismo alemão, p. 51).

O próprio Kant, em vida, amargurou a incompreensão de sua "Crí-
tica da razão pura". Alguns leitores contemporâneos lhe sugeriram
redigisse em latim ou outra língua, uma vez que no alemão era impos-
sível a compreensão. Um amigo de Kant, Herz, homem versado em espe-
culações, recebeu o manuscrito da "Crítica da razão pura" mas somen-
te o leu até a metade. Ao devolvê-lo, confessou que ficaria louco,
caso insistisse em sua leitura. Schultz o considerava um livro con-
fuso, "que ninguém pode abrir" e, mesmo na roda mais intelectualiza-
da, o livro não passava de um agregado de hieróglifos. Compreende-
-se então, de acordo com José Nicolau Heck, que "o prefácio dos Pro-
legomena é uma obra-prima de ironia e amor-próprio ferido; já no
primeiro parágrafo o filósofo volta a insistir que, contra todas as
esperanças em contrário, também esse seu texto não se destinava a a-
prendizes, mas a futuros mestres" (A liberdade em Kant, p. 60).
(Os prolegomena é uma obra que segue a primeira edição da "Crítica"
da razão pura", onde Kant procura, sem alterar o texto, desenvolver
o seu pensamento com outro método, qual seja, o prático-analítico,
abandonando a forma sintética, usada na "Crítica da razão pura".)

Este breve intróito justifica a observação de Will Durant: "Kant
é a última pessoa do mundo que podemos conhecer lendo Kant".
(História da filosofia, p. 255) Quais são então as veredas que nos
levam a compreender Kant? Nas linhas seguintes seguiremos de perto
as sugestões de Durant.

4.1 KANT A PARTIR DE VOLTAIRE

Voltaire significa o Racionalismo, a Enciclopédia, o século da
Razão. Bacon espalhou pela Europa (menos em Rousseau) a confiança
no poder da ciência e da lógica. Presso, Condorcet redigiu o "Quadro
histórico do progresso no espírito humano", exprimindo a sublime
fé do século XVIII na ciência e na razão. Cristian Wolff e Lessing,

conservadores alemães, também tinham a sua "Aufklärung" (iluminismo). Os parisienses dramatizaram a apoteose da inteligência adorando a Deusa da Razão, personificada numa encantadora mulher pública. Em Spinoza, esta fé na razão acarretou uma grande estrutura de geometria e lógica. Em Hobbes, o racionalismo de Bacon tornou-se ateísmo e materialismo intransigentes. De Spinoza a Diderot, os destros da fé iam ficando na esteira da razão, sempre mais triunfante. Helvecio e Holbach colocaram em moda o ateísmo nos salões franceses e, o próprio clero, o tolerava. La Mettrie, sob os auspícios do rei da Prússia, foi espalhá-lo na Alemanha. David Hume, figura-chave no ataque do racionalismo contra a crença no sobrenatural, afirmou que quando a razão é contra um homem este logo se volta contra ela. Esta fé, estas crenças de séculos e de milhares de homens, destituída pela razão, começou a reclamar também o exame do próprio juiz, ou seja, a razão mesma. Chega-se, então, à crítica da razão.

4.2 KANT A PARTIR DE LOCKE

As obras de Locke, Berkeley e Hume prepararam o caminho para tal julgamento. Locke, em seu "Ensaio sobre o entendimento humano" (1689) coloca, pela primeira vez no pensamento moderno, a razão voltada sobre si mesma. Ele se perguntou: como surge o conhecimento? Teríamos em nós idéias inatas, como as do bem, do mal, de Deus? Ele responde que não. Todo conhecimento, para ele, provém da experiência, mediante nossos sentidos. O bispo George Berkeley retrucou o contrário: a matéria não existe, a não ser como modalidade do espírito. O astuto bispo irlandês não contara, porém, com o ceticismo escocês. David Hume (1711-1776), tendo apenas 26 anos, põe a humanidade de cabeça para baixo, ao apresentar o seu grandioso e herético "Tratado sobre a natureza humana", uma das obras clássicas da filosofia moderna. Segundo ele, conhecemos o espírito da mesma forma como conhecemos a matéria: pela percepção, embora nesse caso seja interna. Nunca percebemos alguma entidade semelhante ao espírito, mas, meramente idéias destacadas, lembranças, sentimentos. O espírito não é uma substância, um órgão que tenha idéias; é apenas um nome abstrato para séries de idéias: as percepções, as lembranças e os sentimentos é que são o espírito. Mas Hume não se contentou em destruir a religião ortodoxa, desfazendo o conceito

de alma. Foi mais longe, para destruir a ciência, desmanchando o conceito de lei. Tanto a ciência como a filosofia, desde Bruno a Galileu, levaram em grande conta as leis naturais, a necessidade de seguir-se o efeito à causa. Notam, alertou Hume, que nunca percebemos causas ou leis, só percebemos acontecimentos e seqüências e deles inferimos a causalidade e a necessidade. Sabendo disso, não é de causar espanto o fato de que, quando em 1775, ao ler as obras traduzidas de Hume, Kant se sentisse abalado a ponto de desparter de seu "sono dogmático", no qual aceitara, sem discussão, os fundamentos da religião e da ciência. (Kant diz textualmente nos Prolegômenos: "Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova." p. 10. Em sua "Kritik der reinen Vernunft", Kant menciona sonho (Traum) ao invés de sono (Schlaf): "..., sie aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken,..." (... , despertá-la (a razão) de seu doce sonho dogmático,..." p. 771)

4.3 KANT A PARTIR DE ROUSSEAU

Contra o argumento do racionalismo, de que a razão tende ao materialismo, Berkeley retrucou que não existe a matéria. Isso deu chances a Hume responder de que com a mesma argumentação também se provava a não existência do espírito. Mas ainda era possível uma outra resposta: não ser a razão a última prova. E quem a seria? Os sentimentos, foi a conclusão de Rousseau. Suas "Confissões" revelam um inconciliável complexo da mais requintada sentimentalidade com um esmaecido senso de honra e decência. Quando, em 1749, a Academia de Dijon ofereceu um prêmio ao melhor ensaio sobre a questão: "o progresso das ciências e das artes contribui para corromper ou purificar a moral?", Rousseau sai vencedor. A cultura, argumenta Rousseau, é mais um mal do que um bem. Basta, para verificar isso, observar a desordem da Europa, provocada pela imprensa. (O fato de Rousseau ter feito da imprensa um "cavalo de batalha" é significativo e tem, na verdade, uma correspondência histórica. Guglielmo Ferrero, em seu clássico "O poder - os gênios invisíveis da cidade", nos informa que durante a vigência da Constituição do ano VIII, de 13 de dezembro de 1799, feita pelo próprio Napoleão,

o mesmo confessava candidamente: "Se eu afrouxar as rédeas à imprensa, não ficarei três meses no poder." p. 50. Em outra passagem, na pág. 106, Ferreir registra que as famosas ordenanças de Carlos X contra a imprensa, em 1830, mergulharam a França (Paris) numa luta violenta por três dias. Findos estes, Carlos X abdica e exila-se. A posterioridade desses fatos ao concurso da Academia de Dijon revelam a perspicácia de Rousseau.) Onde quer que a filosofia progrida, o equilíbrio moral da nação cai. Seria melhor deixar de lado a inteligência e educar o coração e os sentimentos. O instinto e o sentimento são mais dignos de confiança do que a razão. Estas idéias trouxeram o reavivamento do sentimento religioso. Os extases do "Gênio do cristianismo", de Chateaubriand, eram os ecos da "Profissão de fé do Vigário Saboiano", que Rousseau incluiu em seu ensaio sobre a educação - Emílio. Kant, ao lê-lo, não saiu para o seu passeio sob as tilias, a fim de terminar a leitura.

Esta era a "ambiance" ao tempo de Kant. Durant sintetiza muito bem a sua incumbência: "Reunir os fios da argumentação, unir as idéias de Berkeley e de Hume aos sentimentos de Rousseau, salvar a religião das garras da razão e, ao mesmo tempo, livrar a ciência do ceticismo - foi essa a missão de Emanuel Kant." (Op. cit., p. 263)

5. A VIDA DE KANT

Kant nasceu em Königsberg, na Prússia, em 1724. Grande conhecedor da geografia e da etnologia de terras remotas, nunca deixou sua cidade natal. Conta Johannes Hirschberger, em sua "Geschichte der Philosophie", que Kant saiu raras vezes da cidade de Königsberg, nunca da província de Königsberg. Duvida-se até se Kant tenha chegado a ver o mar, segundo o autor citado.

A sua descendência é de uma família pobre que saíra da Escócia cerca de cem anos antes do nascimento de Kant. Sua mãe era pietista, seita religiosa que, à semelhança dos metodistas da Inglaterra, insistia sobre a estrita, plena e rigorosa observância da fé e prática religiosas. Não obstante isso, Kant não ficou imune à corrente do ceticismo, sendo profundamente influenciado por Hume. Kant rompe com o conservadorismo em sua maturidade e, já perto dos 70 anos, defende um liberalismo viril que lhe traria aborrecimentos.

Schopenhauer, por exemplo, julgava "não ser o menor dos méri-

tos de Frederico, o Grande, o ter permitido durante o seu reinado que Kant evoluísse e se atrevesse a publicar a sua "Crítica da razão pura". Sob qualquer outro governo, dificilmente ousaria fazê-lo um professor estipendiado, ou seja, um funcionário público."

Em 1755 Kant iniciou o seu trabalho de livre docente na Universidade de Königsberg. Durante 15 anos ficou num cargo inferior, malogrando por duas vezes a tentativa de candidatar-se a professor efetivo. Em 1770 foi nomeado catedrático efetivo de lógica e metafísica. Após muitos anos escreveu um compêndio de pedagogia, do qual costumava dizer que continha excelentes preceitos, dos quais ele nunca aplicara algum. Uma de suas regras práticas era a de dedicar-se de preferência aos alunos de capacidade média; aos obtusos, dizia ele, ninguém poderia valer; e, quanto aos geniais, retirar-se-iam a si mesmo dos apuros.

No decorrer destes anos dedicou-se mais à física do que a matemática. Escreveu sobre planetas, terremotos, fogo, ventos, éter, vulcões, geografia, etnologia e sobre muitas outras coisas. A vida de Kant, conta um de seus biógrafos, foi a mais regular dos verbos regulares: "levantar-se, tomar café, escrever, lecionar, jantar, passear. Cada qual dessas coisas tinha o seu tempo marcado". Quando aparecia para o seu passeio sob as tílias, que ainda modernamente se chama "o passeio do filósofo", os vizinhos sabiam ser exatamente 3:30 da tarde. Viveu até os 80 anos e, por ser de estatura frágil, viveu sem a ajuda dos médicos. Um de seus preceitos favoritos era o de respirar somente pelo nariz. Por isso, no outono, no inverno e na primavera não conversava com ninguém nos seus passeios diários.

Kant conservou-se celibatário. Por duas vezes pensou em se casar. A uma das damas demorou tanto a pedir sua mão que esta se casou com outro pretendente, mais animoso e, no segundo caso, a amada mudou-se de Königsberg antes que Kant lhe segredasse suas intenções. Talvez pressentisse, como Nietzsche, que o matrimônio lhe estorvaria a diligente procura da verdade. Talleyrand tinha por hábito dizer que "um homem casado fará tudo pelo dinheiro". Aos 22 anos Kant escreveu: "Já tracei a linha que pretendo seguir. Vou encetar minha carreira e nada me impedirá de continuá-la."

Nos últimos anos de sua vida, Kant caiu numa debilidade senil, ficando privado, gradualmente, de todas as suas faculdades. Depois de 1798 não pode mais continuar os seus cursos universitários. Nos últimos meses perdeu a palavra e a memória. Morreu a 12

de fevereiro de 1804. Kant planta uma pergunta que, ao fim e ao cabo, se transforma no eixo argumentativo que percorre toda a "Crítica da razão pura".

6. O CRITÉRIO DE DIVISÃO DAS OBRAS DE KANT

Não há unanimidade de opinião entre os autores no que toca a esta questão. Nicola Abbagnano, em sua "História da filosofia", o divide em três períodos: o primeiro vai até 1760, onde prevalece o interesse pelas ciências naturais; o segundo, que vai até 1781 ano em que foi publicada a "Crítica da razão pura" (que teve 5 edições em vida), está direcionado para o interesse filosófico, orientando-se para o empirismo inglês e o criticismo; o terceiro, que inicia em 1781 e se estende para a frente, é dedicado à filosofia transcendental.

Julián Marías, em sua "História da filosofia", o divide em dois períodos: o período pré-crítico, anterior a publicação da "Crítica da razão pura" e a época crítica posterior.

Hirschberger, em sua obra já citada, também o divide em dois períodos: o pré-crítico (Vorkritische Periode), que vai até 1769/70, aproximadamente e o período crítico propriamente dito (Kritische Periode).

7. UMA BREVE INTRODUÇÃO

Dois pontos, a nosso ver não despidiendos, merecem a atenção antes do "tête à tête" com a "Crítica da razão pura". O primeiro se refere à pretensão de Kant nessa obra; o segundo, aos seus conseqüências.

Sob o primeiro aspecto, o próprio Kant oferece a resposta. Em sua "Dissertação de 1770" afirma: "Uma ciência dos limites da razão humana não é apenas a certificação ou a verificação de tais limites, mas também a justificação, precisamente em virtude destes limites e sobre o seu fundamento, dos poderes da razão."

Os limites da razão (ou do conhecimento) têm em Kant uma relação direta com a metafísica. O "desideratum" kantiano foi o de situá-la. Para tanto, teve que investigar se a metafísica merecia o nome de ciência. Ao tratar da "Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft" (problema geral da razão pura) Kant interroga: "Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" (Como é possível a metafísica como ciência?) (Kritik der reinen Vernunft, p. 71)

Para a solução desta questão, Kant se situa em duas frentes.

Em primeiro lugar, Kant planta uma pergunta que, ao fim e ao cabo, se constitui no eixo argumentativo que perpassa toda a "Crítica da razão pura". A questão é: "Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" (Como são possíveis juízos sintéticos a priori?) (Op. cit., p. 68) Para cercar e, ao mesmo tempo, superar as dificuldades postas pela mencionada interrogação, assera Kant: "In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d.i. die Beantwortung der Fragen: 'Wie ist reine Mathematik möglich?'"

"Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" (A solução do mencionado problema implica ao mesmo tempo a possibilidade do uso puro da razão fundar e levar a cabo todas as ciências que contêm um conhecimento teórico a priori de objetos, i.é., responder às perguntas:

Como é possível a matemática pura?

Como é possível a ciência pura da natureza? (Op. cit., p. 69)

À primeira edição da "Crítica da razão pura" segue-se os "Prolegômenos", onde Kant se põe de volta a cuidar novamente da possibilidade dos juízos sintéticos a priori. Desta vez, às duas perguntas formuladas na "Crítica da razão pura", são acrescentadas mais duas:

"Como é possível a metafísica em geral?

Como é possível a metafísica como ciência?" (Prolegômenos, p. 24)

(A obra toda (Prolegômenos) se resume, na verdade, em responder a estas quatro questões.)

Se pesarmos as críticas endereçadas a Kant após a "Crítica da razão pura" ter vindo a lume (relatadas no tópico 4., supra) e, a isso, somarmos o alerta que Kant expos no prefácio à segunda edição da "Crítica da razão pura", bem compreenderemos a sua reação, cita na primeira página dos Prolegômenos. O alerta está assim redigido: "In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, dass wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft." (O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metáfísica e promover através disso uma

completa revolução na mesma segundo o exemplo dos geómetras e investigadores da natureza." (Op. cit., p. 32)

A reação possui um tom acre: "Se ela é uma ciência (Kant está a se referir à Metafísica), como é que não obtém, como as outras ciências, aplauso unânime e duradouro? Se ela não é uma ciência, como explicar que se vangloria incessantemente sob o brilho de uma ciência e iluda o entendimento humano com esperanças nunca saciadas e nunca realizadas? É necessário, portanto, chegar-se a uma conclusão segura a respeito da natureza desta pretensa ciência, quer isto demonstre saber ou ignorância, pois ela não pode permanecer por mais tempo no pé em que está. Parece quase ridículo que cada ciência progrida sem cessar, enquanto que esta, que pretende ser a própria sabedoria, cujo oráculo cada homem consulta, continue girando num mesmo círculo, sem dar um passo adiante!" (Prolegômenos, p. 8)

Em segundo lugar Kant, ao despertar de seu "sono dogmático" tratou de averiguar os pressupostos da Metafísica. Para ele, o grande erro da Metafísica foi o de, até então, manipular o conhecimento sobre pressupostos que ela dava por explicados sem, no entanto, se pronunciar sobre eles. Todos os pontos altos da "Crítica da razão pura" estão dirigidos para verificar se a razão é capaz de lidar com tais pressupostos, no sentido de esclarecer as suas origens, o seu uso e sua validade. Nos "prolegômenos" Kant o confessa: "Foi sempre minha maior preocupação na Crítica não só distinguir cuidadosamente as várias espécies de conhecimento, como também derivar de sua fonte comum os conceitos pertencentes a cada uma delas, a fim de, uma vez informado de onde originavam, poder informar com certeza não só seu uso, mas também ter a vantagem inestimável, e até agora insuspeita, de conhecer, segundo princípios, a completa enumeração, classificação e especificação dos conceitos a priori. Sem isto, é tudo simples rapsódia da metafísica e não se sabe nunca se aquilo que se possui é suficiente ou se e onde pode faltar algo. Naturalmente, só se pode ter esta vantagem na filosofia pura, que constitui, aliás, a essência da mesma." (Página 61)

No que toca às conseqüências da filosofia crítica de Kant, valemo-nos de Hirschberger. Segundo ele, "com Kant e com o idealismo alemão inicia-se uma renovação da filosofia. Ela cresce novamente em profundidade, torna-se novamente uma investigação fun-

damental e tenta, de uma última base uniforme da existência do to do do ser, compreender uma harmoniosa constituição filosófica sis tematizada" (Op. cit., p. 246). Kant coloca ainda "a verdade, a moralidade e a religião sobre uma base nova e singular" (Ibid., id., p. 246).

Ao comentar a novidade que a filosofia crítica de Kant trouxe, o autor relata: "Sua filosofia é rica em grandes pensamentos; sua idéia do dever, sua idéia de liberdade, seu profundo amor pela verdade levaram a Crítica a uma imperecível impressão sobre as ações dos homens em geral. Para isso sua filosofia foi abrangente, de um universal aperfeiçoamento e quis pôr a ciência no caminho da certeza" (Ibid., id., p. 247-8).

É de se observar que temos consciência de que a contribuição de Kant à Filosofia Pura não se resume nisso. Como, entretanto, o nosso trabalho não visa uma análise sob este aspecto, além de não ser de Filosofia Pura, pensamos que, dentro do contexto, é razoável.

8. A "CRÍTICA DA RAZÃO PURA"

No final da introdução de nosso trabalho deixamos dito que nossa atenção ficaria direcionada à "Crítica da razão pura", ao seu conteúdo. Aqui cumpre esclarecer nossa intenção. Seria uma ve leidade pretensiosa tentar uma análise, até as últimas consequências, da matéria contida na obra mencionada. Para isso também já deixamos registrado os motivos: falta de tempo e conhecimento. De sejamos, nesse tópico, tão somente, com o método analítico e não discursivo, enfocar certos pontos que, a nosso juízo, revelam a mudança de posição que Kant deu à Teoria do Conhecimento. Que o nosso intento seja perdoado pelos doutos pois, bem o sabemos, ainda não temos a idade exigida pelo "mocho de Minerva" para alçar o voo por sobre os picos da "Kritik der reinen Vernunft".

8.1 O CONHECIMENTO

Kant bifurca o conhecimento em conhecimento a priori e conhecimento a posteriori. Para ele, "dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel. (...).

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung an

hebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unserer eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst,) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben" (Op. cit., p. 49 e ss.).

No vernáculo: "Não há nenhuma dúvida de que todo nosso conhecimento começa com a experiência.

Mas embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo edutamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstrair-lo.

Portanto, é uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denominam-se a priori e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes a posteriori, ou seja, na experiência".

8.2 DEUS, LIBERDADE E IMORTALIDADE

Em relação a estes temas Kant avizinha-se com cautela. Aqui a razão, embora reconheça a magnitude do problema, parece reconhecer os limites de seu próprio entendimento.

Entende Kant que "was noch weit mehr sagen will, als alles vor-
rige, ist dieses, dass gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller
möglichen Er/fahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen Überall
kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden
kann, den Umfang unserer Urteile über alle Grenzen derselben zu
erweitern den Anschein haben.

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die
Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfad, noch
Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Ver-
nunft, die wir, der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und
ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Ver-
stand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf
die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als dass wir so angelegene
Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder
aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese
unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst, sind Gott,
Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren End-
absicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auf-
lösung derselben gerichtet ist, heisst Metaphysik, deren Verfahren
im Anfange dogmatisch ist, d.i. ohne vorhergehende Prüfung des
Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so grossen Unter-
nehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt" (Ibid., id., p. 54-5).

Tradução: "Mais significativo que todo o precedente é o fato
de que certos conhecimentos abandonam mesmo o campo de todas as ex-
periências possíveis e parecem estender o âmbito dos nossos juízos
acima de todos os limites da experiência mediante conceitos aos
quais em parte alguma pode ser dado um objeto correspondente na ex-
periência.

E justamente nestes últimos conhecimentos, que se elevam aci-
ma do mundo sensível, onde a experiência não pode dar nem guia nem
correção, residem as investigações de nossa razão que pela sua im-
portância consideramos muito mais eminentes e pelo seu propósito
último muito mais sublimes do que tudo o que o entendimento pode
aprender no campo dos fenômenos; mesmo sob o perigo de errar, nis-
to arriscamos antes tudo a dever desistir de tão importantes inves-
tigações por uma razão qualquer de escrúpulo, de menosprezo ou de
indiferença. Esses problemas inevitáveis da própria razão pura são
Deus, liberdade e imortalidade. A ciência, porém, cujo propósito

último está propriamente dirigido com todo o seu aparato só à solução desses problemas denomina-se Metafísica; o procedimento desta é de início dogmático, ou seja, assume confiantemente a sua execução sem um exame prévio da capacidade ou incapacidade da razão para um tão grande empreendimento."

Muito embora Kant tenha colocado a questão desta forma, ou seja, cercando de uma dúvida preventiva a capacidade da razão e ironizando a Metafísica, não obstante, guarda todo um capítulo na "Crítica da razão pura" (Das Ideal der reinen Vernunft- o ideal da razão pura) para discutir o assunto.

A importância dos juízos analíticos e sintéticos na "Crítica da razão pura" ressalta do fato de que Kant os anuncia no final do tópico onde trata das questões de Deus, liberdade e imortalidade: "Ein grosser Teil, und vielleicht der grösste, von dem Geschäft unserer Vernunft, besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie, oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur aus einander setzen./ Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntnis a priori gibt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzu tut, ohne dass man weiss, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnisart handeln" (Ibid., id., p. 57-8).

Tradução: "A ocupação da razão consiste, em grande e talvez na maior parte, em desmembramentos de conceitos que já temos de objetos. Isso nos propicia uma porção de conhecimentos que, embora não passem de esclarecimentos ou elucidações daquilo que já foi pensado (embora de modo confuso) em nossos conceitos, são pelo menos quanto à forma tidos na mesma conta que conhecimentos novos, não obstante não ampliarem, mas só analisarem os conceitos que possuímos quanto à sua matéria ou conteúdo./Ora, já que esse procedimento dá um efetivo conhecimento a priori que toma um in-

cremento seguro e útil, sem dar-se conta a razão consegue sob esse pretexto fazer afirmações de espécie bem diversa acrescentando a conceitos dados outros completamente estranhos, e isso a priori, sem que se saiba como chegou a isso e sem deixar que uma semelhante pergunta sequer lhe aflore à mente. Por esse motivo, quero logo de início tratar da distinção entre esses dois tipos de conhecimento."

8.3 JUÍZOS ANALÍTICOS E JUÍZOS SINTÉTICOS

Kant inicia o tópico IV (Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile - da distinção entre juízos analíticos e sintéticos) dizendo: "In allen Urteilen, worin das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende est nachher die Anwendung leicht,) ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädikat mit dem Subjekt durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile/heissen. Die erstere könnte man auch Erläuterungs-, die andere Erweiterungsurteile heissen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriffe des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden" (Ibid., id., p. 58-9).

Tradução: "Em todos os juízos em que for pensada a relação de um sujeito como predicado (se considero apenas os juízos afirmativos, pois a aplicação aos negativos é posteriormente fácil), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito A, ou B faz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso denomino o juízo analítico, no ou-

tro sintético. Juízos analíticos (ou afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos/sintéticos. Os primeiros poderiam também denominar-se juízos de elucidação e os outros juízos de ampliação. Com efeito, por meio do predicado aqueles não acrescentam ao conceito do sujeito, mas somente o dividem por desmembramento de seus conceitos parciais que já eram (embora confusamente) pensados nele, enquanto que os últimos, ao contrário, acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que de modo algum era pensado nele nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum."

B.4 INTUIÇÃO

O primeiro parágrafo da "Transzendentaler Aesthetik" (Estética Transcendental) contém a idéia de intuição: "Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzielt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere" (Ibid., id., p. 80). (Seja qual for o modo e sejam quais forem os meios pelos quais um conhecimento possa referir-se a objetos, a intuição é o modo como se refere imediatamente aos mesmos e ao qual tende como um meio todo o pensamento. Contudo, esta intuição só acontece na medida em que o objeto nos for dado; e nós homens pelo menos, isto só é por sua vez possível pelo fato do objeto afetar a mente de certa maneira.)

A intuição está relacionada com a sensibilidade e o entendimento. Vejamos como Kant os entende, no subtópico *infra*.

B.5 SENSIBILIDADE E ENTENDIMENTO

Kant encerra a "Einleitung" (Introdução) com uma advertência: "Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten

Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden" (Ibid., id., p. 78). (Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento: pela primeira são-nos dados objetos, mas pelo segundo são pensados.)

Na "Transzendental Logik" (Lógica Transcendental) Kant novamente chama a atenção às funções da sensibilidade e do entendimento no mecanismo do conhecimento. E, para traçar os limites de ambos, denomina de Estética a ciência que cuida das regras da sensibilidade e, de Lógica, a ciência pertinente às regras do entendimento: "Wollen wir die Receptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. (...) Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat grosse Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d.i. Aesthetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d.i. der Logik" (Ibid., id., p. 120-21).

Tradução: "Denominamos sensibilidade a receptividade de nos-nosmente receber representações na medida em que é afetada de algum modo; em contrapartida, denominamos entendimento ou espontaneidade do conhecimento a faculdade de próprio entendimento produzir representações. A nossa natureza é constituída de um modo tal que a intuição não pode ser senão sensível, i.é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Frente a isso, o entendimento é a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível. Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida a outra. (...) Estas

duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião. Por isso, não se deve confundir a contribuição de ambos, mas há boas razões para separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Conseqüentemente, distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, i.é, Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, i.é, a Lógica."

Os conceitos originam-se do entendimento, pois é através deste que os objetos são pensados: "Die Fähigkeit, (Rezeptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe" (Ibid., id., p. 80). (A palavra *Sinnlichkeit*, da primeira frase, está em negrito, assim como a palavra *gedacht*, da última frase.)

Tradução: "A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se "sensibilidade". Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições; pelo entendimento, ao contrário, os objetos são "pensados" e dele se originam conceitos."

Nos "Prolegômenos" Kant retoma o tema: "Com efeito, depois de ter viciado toda a compreensão filosófica da natureza do conhecimento sensível, reduzindo a sensibilidade a uma simples maneira de representação confusa, mediante a qual conheceríamos sempre as coisas como elas são, mas sem termos o poder de levar a uma clara consciência o conteúdo desta representação, nós, ao contrário, provamos que a sensibilidade consiste não nessa diferença lógica da clareza e obscuridade, mas na diferença genética da origem do próprio conhecimento, pois o conhecimento sensível não representa as coisas como elas são, mas somente o modo como afetam nossos sentidos, e que, portanto, através delas são dados ao entendimento para reflexão meros fenômenos e não as próprias coisas" (Pág. 32). Kant

aborda um certo tipo de idealismo, nomeadamente o problemático de B.6 SENSACÃO

A sensação é outra engrenagem, por se assim dizer, de fundamental importância no mecanismo do conhecimento em Kant: "Die Wir-

kung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist/Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heisst Erscheinung" (Ibid., id., p. 81).

Tradução: "O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo, é sensação. Aquela intuição que se refere ao objeto mediante sensação denomina-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômeno."

Na "Transzendental Logik" (Lógica Transcendental) Kant volta a falar da sensação: "Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist" (Ibid., id., p. 119-20).

Tradução: "Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento. Ambos são puros ou empíricos. Empíricos se contêm sensação (que supõe a presença real do objeto); puros, porém, se a representação não se mescla com nenhuma sensação."

8.7 FENÔMENO

Um dos maiores suportes filosóficos do sistema de Kant é o fenômeno (Erscheinung), seguido do "noumena", que será tratado no próximo subtópico. Para Kant, o fenômeno é uma mera aparência, representação dos objetos a nossos sentidos. O fenômeno nunca nos permite conhecer o objeto em si (noumena). Com essa distinção Kant rebate um certo tipo de idealismo, nominalmente o problemático de Descartes (der problematische des Cartesius) e o dogmático de Berkeley (der dogmatische des Berkeley) (Op. cit., p. 303). Além disso, ainda se vale desta distinção para combater a Metafísica que, segundo Kant, confundia o fenômeno com a "coisa em si". Em

outras palavras, a Metafísica acreditava que o fenômeno proporcionava o conhecimento do objeto em si.

Kant distingue, no fenômeno, matéria e forma: "In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung" (Op. cit., p. 81).

Tradução: "Denomino matéria do fenômeno aquilo que nele corresponde à sensação; denomino, ao invés, forma do fenômeno aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações."

Nos "Prolegômenos" Kant é didático: "O idealismo consiste apenas na afirmação de que não existe outro ser senão o pensante; as demais coisas, que acreditamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto fora deles. Eu afirmo, ao contrário: são-nos dadas coisas como objetos de nossos sentidos, existentes fora de nós, só que nada sabemos do que eles possam ser em si mesmos, mas conhecemos apenas seus fenômenos, isto é, as representações que produzem em nós ao afetarem nossos sentidos. Com isto admito, portanto, existirem fora de nós corpos, isto é, coisas que, embora sem dúvida nos sejam de todo desconhecidas no tocante ao que em si mesmas possam ser, são-nos conhecidas pelas representações suscitadas em nós por sua influência sobre nossa sensibilidade, e às quais denominamos corpos, termo este que designa apenas o fenômeno do objeto que nos é desconhecido, mas que nem por isso é menos real. Poderá isto ser chamado idealismo? Trata-se exatamente do contrário disto" (Página 31).

B.8. NOUMENA

O terceiro capítulo da Analítica dos Princípios (Die Analytik der Grundsätze) leva o seguinte título: "Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena." (Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em phae-nomena e noumena.) Há, neste capítulo, uma frase que, em nosso entender, basta para se compreender o significado do "noumena" em Kant: "Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegesntände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena),"

nennen, indem wie die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen" (Op. cit., p. 334-5).

Tradução: "Todavia, já está no nosso conceito que - quando denominamos certos objetos, como fenômenos, de antes dos sentidos (Phaenomena), distinguindo o nosso modo de intuí-los de sua natureza em si - contrapomos a estes entes dos sentidos quer os mesmos objetos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuímos), quer outras coisas possíveis que não sejam objetos do nosso sentido (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamando-os entes do pensamento (noumena)."

8.9 ESPAÇO E TEMPO

Amiúde ouve-se falar do espaço e do tempo em Kant. As vezes, porém, o enunciado de ambos numa frase trai o que Kant quis dizer com eles. O próprio filósofo deteve-se no espaço e no tempo, dedicando-lhes uma exposição enumerada. Embora sua exposição seja um pouco longa, julgamos conveniente reproduzi-la, quando menos, para compará-la com o que os outros deles falam.

Do espaço, diz Kant:

"1) O espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois a representação de espaço já tem que estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim (isto é, a algo num lugar do espaço diverso daquele em que me encontro), e igualmente para eu poder representá-las como fora de mim e uma ao lado da outra e por conseguinte não simplesmente como diferentes, mas como situadas em lugares diferentes. Logo, a representação do espaço não pode ser tomada emprestada, mediante a experiência, das relações do fenômeno externo, mas esta própria experiência externa é primeiramente possível só mediante referida representação.

2) O espaço é uma representação a priori necessária que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não há espaço algum, embora se possa muito

bem pensar que não se encontre objeto algum/nele. Ele é, portanto, considerado a condição da possibilidade dos fenômenos e não uma de terminação dependente destes; é uma representação a priori que subjaz necessariamente aos fenômenos externos.

3) O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações de coisas em geral, mas sim uma intuição pura. Em primeiro lugar, só se pode representar um espaço uno, e quando se fala de muitos espaços entende-se com isso apenas partes de um e mesmo espaço único. Essas partes não podem tampouco preceder o espaço uno, que tudo compreende, como se fossem suas partes componentes (a partir das quais seria possível sua composição), mas só ser pensadas nele. O espaço é essencialmente uno; o múltiplo nele, por conseguinte também o conceito universal de espaços em geral, repousa apenas sobre limitações. Disso segue-se que, no tocante ao espaço, uma intuição a priori (não empírica) subjaz a todos os conceitos do mesmo. Assim todos os princípios geométricos, por exemplo que num triângulo a soma de dois lados é maior que o terceiro lado, jamais são derivados dos conceitos universais linha e triângulo, mas sim da intuição, e isso a priori com certeza apodítica.

4) O espaço é representado como uma magnitude infinita dada. Ora, é verdade que se precisa pensar cada conceito como uma representação contida num número infinito de diversas representações possíveis (como sua característica comum), portanto contendo sob si tais representações; mas nenhum conceito como tal poder ser pensado como se contivesse em si um número infinito de representações. Não obstante, o espaço é pensado desse modo (pois todas as partes do espaço são simultâneas ao infinito). A representação originária do espaço é, portanto, intuição a priori e não conceito" (Crítica da razão pura, p. 41). (Kritik der reinen Vernunft, p. 85 e ss.)

Do tempo, diz Kant:

"1) O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente a priori. Somente a pressupondo pode-se representar que algo seja num e mesmo tempo (simultâneo) ou em tempos diferentes (sucessivo).

2) O tempo é uma representação necessária subjacente a todas'

intuições. Com respeito aos fenômenos em geral, não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenômenos. O tempo é, portanto, dado a priori. Só nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Os fenômenos podem cair todos fora, mas o próprio tempo (como a condição universal da sua possibilidade) não pode ser supresso.

3) Sobre essa necessidade a priori também se funda a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou de axiomas do tempo em geral. Ele possui uma única dimensão: diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diversos espaços não são sucessivos, mas simultâneos). Esses princípios não podem ser tirados da experiência, pois esta não daria nem universalidade rigorosa nem certeza apodíctica. Poderíamos apenas dizer: assim o ensina a percepção comum; não porém: as coisas não precisam se passar assim. Esses princípios valem como regras sob as quais em geral são possíveis experiências, e nos instruem antes de tais experiências e não pelas mesmas.

4) O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são apenas partes precisamente do mesmo tempo. A representação que só pode ser dada por um único objeto é, porém, intuição. A proposição de que tempos diferentes não podem ser simultâneos, também não se deixaria derivar de um conceito universal. A proposição é sintética e não pode originar-se unicamente de conceitos. Está, portanto, contida imediatamente na intuição e representação do tempo.

5) A infinitude do tempo nada mais significa que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante/limitações de um tempo uno subjacente. A representação originária tempo tem, portanto, que ser dada como ilimitada. Mas onde as próprias partes e cada magnitude de um objeto podem ser representadas determinadamente apenas por limitação, e inteira representação não tem que ser dada por conceitos (pois estes só contêm representações parciais), mas tem que lhes subjazer uma intuição imediata" (Crítica da razão pura, p. 44-5). (Kritik der reinen Vernunft, p. 94 e ss.)

8.10 LÓGICA TRANSCENDENTAL

Kant dividiu a Lógica transcendental (Transzendente Logik)

em duas grandes divisões (Abteilung): a primeira trata da Analítica Transcendental (Transzendente Analytik); a segunda cuida da Dialética Transcendental (Transzendente Dialektik). A primeira divisão contém dois livros (Buch). O primeiro livro trata da Analítica dos conceitos (Die Analytik der Begriffe). O segundo livro investiga a Analítica dos princípios (Die Analytik der Grundsätze). O parágrafo 9 da segunda seção (Zweiter Abschnitt), do capítulo primeiro (Erstes Hauptstück), do primeiro livro (Erstes Buch), trata "da função lógica do entendimento nos juízos" (Von der logischen Funktion des Verstandes in Urtheilen). Aqui Kant expõe uma tábua lógica dos juízos. O parágrafo 10 da terceira seção (Dritter Abschnitt), do mesmo capítulo e livro supra mencionados, está dedicada aos "conceitos puros do entendimento ou categorias" (Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien). Aqui Kant expõe uma tábua transcendental dos conceitos do entendimento. E, na terceira seção (Dritter Abschnitt) do capítulo segundo (Zweites Hauptstück), pertencente ao livro segundo (Zweites Buch), encontramos a "representação sistemática de todos os princípios sintéticos do mesmo" (Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben). Aqui Kant expõe uma tábua fisiológica pura dos princípios gerais da ciência da natureza.

Convém aqui lembrar duas coisas. A primeira pertence à divisão da "Crítica da razão pura". Ela contém: a) uma introdução (Einleitung); b) e dois grandes blocos: o primeiro trata da "Doutrina Transcendental dos Elementos" (Transzendente Elementarlehre); o segundo está dedicado à "Doutrina Transcendental do Método" (Transzendente Methodenlehre); o primeiro bloco está dividido em duas partes: a primeira relacionada a "Estética Transcendental" (Die Transzendente Aesthetik); a segunda está dedicada a "Lógica Transcendental" (Die Transzendente Logik).

A segunda lembrança quer apenas deixar registrado que a segunda parte, do primeiro bloco (Lógica Transcendental), ocupa a maior parte da obra de Kant.

Após esta visão sistemática, vejamos o que Kant quer exprimir com as suas três tábuas.

Em relação a primeira, o filósofo oferece uma espécie de roteiro para o seu entendimento: "Der Verstand wurde oben bloss negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung

teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber, ausser der /Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urteilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloss die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. (...) Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so dass der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande" (Op. cit., p. 137-8).

Tradução: "O entendimento foi definido acima, de modo apenas negativo, mediante uma faculdade não sensível de conhecimento. Ora, independente da sensibilidade não podemos participar de nenhuma intuição. Logo, o entendimento não é uma faculdade de intuição. Além da/intuição não há, contudo, nenhum outro modo de conhecer senão por conceitos. Portanto, o conhecimento de cada entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições enquanto sensíveis repousam sobre afecções e os conceitos, por sua vez, sobre funções. Por função entendo a unidade da ação de ordenar diversas

representações sob uma representação comum. Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser julgar através deles. Visto que nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, então um conceito jamais é imediatamente referido a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja ela intuição ou mesmo já conceito). Logo, o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo. (...) Assim, todos os juízos são funções da unidade sob nossas representações, pois para o conhecimento do objeto é utilizada, ao invés de uma representação imediata, outra mais elevada que compreende sob si esta e diversas outras, e deste modo muitos conhecimentos possíveis são reunidos num só. Podemos, porém, reduzir todas as ações do entendimento a juízos, de modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar. Com efeito, segundo o visto acima ele é uma faculdade de pensar. O pensamento é o conhecimento mediante conceitos. Como predicados de juízos possíveis, porém, os conceitos se referem a uma representação qualquer de um objeto ainda indeterminado."

Imediatamente antes de apresentar a tábua, expõe Kant: "Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren, und nur auf die blosse Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, dass die Funktion des Denkes in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden."

Escreve o filósofo: "Dieses ist 1. in die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe Quantität der Urteile, der Verstand a priori in sich enthält, und von dem Allgemeine r auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch Besondere etwas bei den Mannigfaltigen der Anschauung versteht, ein Einzelne Objekt derselben denken kann. Die 2. Einteilung ist systematisch aus einem gemeinsamen 3. Character Qualität nämlich dem Vermögen zu urteilen, (welche Relation viel Bejahende des Vermögen zu denken,) erzeugt, ... (Kategorische), Verneinende ... (Hypothetische), Unendliche ... (Disjunktive) ... 4. ... Modalität

ter algo do múltiplo de intei. Problematische
 Esta divisão é produzida aist. Assertorische
 comum, a saber, da Faculdade Apodiktische
 Tradução: "Se abstraímos de todo conteúdo de um juízo em ge-
 ral e se nele prestarmos atenção à simples forma do entendimento,
 veremos que a função do pensamento nesse juízo poder ser reduzida
 a quatro títulos, cada um deles contendo três momentos. Podem mui-
 to bem ser representados na seguinte tábua" (Op. cit., p. 140).

	1.	
	Quantidade dos juízos	
2.	Universais	3.
Qualitativ	Particulares	Der Relation
Realität	Singulares	Inhärenz und Subsistenz
2.00		(substantie et acci) 3.
Qualidades		der Kausalität und
Afirmativos		Ursache und Wirku
Negativos		der Gemeinschaft
Infinitos		wirkung zwischen der Handeln
	4.	den und Leidenden)
	Modalidade	
	Problemáticos	
Möglichkeit	Assertóricos	
Denain - II	Apodíticos	

Imediatamente depois de apresentar a "Tábua Transcendental
 dos conceitos do entendimento" (assim denominada nos "Prolegôme-
 nos", onde Kant expõe as três tábuas numa só página (41)) que, na
 "Crítica da razão pura" é denominada de "Tábua das Categorias",
 escreve o filósofo: "Dieses ist nun die Verzeichnung aller urs-
 prünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori
 in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Ver-
 stand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen
 der Anschauung verstehen, d.i. ein Objekt derselben denken kann.
 Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen
 Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen, (welches eben so viel
 ist, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, ..." (Op. cit., p. 151).

Tradução: "Este é, pois, o elenco de todos os conceitos pu-
 ros originários da síntese que o entendimento contém em si a prio-
 ri e somente devido aos quais ele é, além disso, um entendimento
 puro, na medida em que unicamente por tais conceitos pode compreen-

der algo do múltiplo da intuição, isto é, pensar um objeto dela. ' Esta divisão é produzida sistematicamente a partir de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que equivale a faculdade ' de pensar)," *essência - contingência*

Tafel der Kategorien *representação da "tábua fisiológica pura dos princípios"* 1. *da ciência da natureza*, a seguinte *classificação de Kant*: Der Quantität *der Kategorien gibt uns die ganz natürliche Anweisung* Einheit *der Grundsätze, weil diese doch nichts andern, als die Vielheit objektiven Gebrauchs der ersteren sind.* Allheit *Alle Grundsätze des Verstandes sind demnach (op. cit. 2. n. 235)* 3.

Der Qualität 1. Der Relation:
Realität *Axiomen* der Inhärenz und Subsistenz
Negation *der* (substantia et accidens)
Limitation *der Kausalität und Dependenz* (Ursache und Wirkung) 3.
Antizipationen der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden) *Erfahrung*

4.
Der Modalität
Möglichkeit - Unmöglichkeit
Dasein - Nichtsein
Notwendigkeit - Zufälligkeit

Tradução: Tábua das categorias de nos de a índice de compreensão natural para a 1. dos princípios, pois estes nada mais são senão regras da Da quantidade das primeiras. Assim todos os princípios de entendimento Unidade
Pluralidade
2. Totalidade 3.

Da qualidade 3. Da relação
Realidade *intuição* Inerência e subsistência
Negação (substantia et accidens)
Limitação *da* Causalidade e dependência
(Causa e efeito) *da*
percepção Comunidade (ação recíproca entre agente e paciente)

4.
Da modalidade

Existência - não ser
Necessidade - contingência

	1.	
	Axiomen	
	der	
	Anschauung	
2.		3.
Antizipationen		Analogien
der		der
Wahrnehmung		Erfahrung

Tradução: "A tábua das categorias nos dá a indicação completamente natural para a tábua dos princípios, pois estes nada mais são senão regras do uso objetivo das primeiras. Assim todos os princípios do entendimento puro são regras do uso objetivo."

4.
Postulados
do
pensamento empírico e geral

9. OBSERVAÇÃO ACERCA DO TÓPICO 8.

Antes de prosseguirmos, é de toda utilidade informar ao leitor o motivo pelo qual lhe apresentamos a "Kritik der reinen Vernunft" (obra que, segundo Kant, jamais se tornaria popular, mesmo porque não havia necessidade para tanto: "Gleichwohl ist doch auch für einen/billigern Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschliesslich Depositär, einer dem Publikum, ohne dessen Wissen, nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig es zu sein" (Op. cit., p. 40). (Não obstante, também se cuidou de um/reclamo mais justo do filósofo especulativo. Ele permanece sempre o depositário exclusivo de uma ciência útil ao público sem que este o saiba, e saber, de Crítica da razão, pois esta jamais poderá tornar-se popular em necessidade de sê-lo) no original (salvo no respeitante ao subtópico 8.9, embora lhe tenhamos indicado a fonte), sem nenhuma citação alheia, havendo apenas sistematizado os pontos nodais. As causas dessa atitude são as seguintes:

a) Sendo a "Kritik der reinen Vernunft" uma obra capital na Filosofia, muito já se falou sobre o seu conteúdo. Diante disso tínhamos duas alternativas: ou apresentá-lo através de terceiros ou, então, oferecê-lo no original. Optamos pela última. Isso nos leva a segunda causa;

b) Todo o entendimento é precedido de uma sistematização. Em vez de apresentar aquele, preferimos apenas registrar este, inspirando-nos em Montesquieu, como segue;

c) Segundo o autor citado, nem sempre se trata de fazer ler mas de fazer pensar. Ora, se tivéssemos registrado o conteúdo da "Kritik der reinen Vernunft" por meio de elaborações já realizadas, o leitor perderia apenas o seu tempo em lê-las ou, quando muito, pensar o pensado do pensado. Da forma como a expusemos, em tretanto, o leitor terá a chance dele próprio pensar o pensado (o pensado refere-se, aqui, ao conteúdo filosófico da "Kritik der reinen Vernunft");

d) Por fim, a oportunidade de reflexão segue um conselho, ou melhor, um imperativo do próprio Filósofo de Königsberg. O primeiro parágrafo de seu opúsculo "Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?" está assim redigido: "O Iluminismo é a saída do homem da sua

menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. ' Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na ' falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude. Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento. Eis a palavra de ordem do iluminismo."

A moral kantiana é a lei fundamental da

ação pura prática, que se traduz neste imperativo categórico:

10. A "CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA"

Esta obra de Kant, o que nos interessa é a questão da moral

e da razão como ente legislador. O conceito kantiano de vida mo-

ral do homem funda-se na tese da natureza finita do mesmo, ou se-ja, na falta de um acordo necessário entre a vontade e a razão. '

A lei da razão é um imperativo e obriga o homem ao dever. A mora-

lidade não é a racionalidade necessária de um ser infinito que se identifica com a razão, mas sim, a racionalidade de um ser que '

tanto pode assumir, como não assumir, a razão como guia de sua '

conduta. Se o homem fosse apenas sensibilidade, as suas ações se-riam determinadas pelos impulsos sensíveis. Se fosse, ao contrá-

rio, só racionalidade, seriam determinadas pela razão. O homem, '

entretanto, é ao mesmo tempo, sensibilidade e razão. Isso signifi-

ca que tanto pode seguir o impulso, como pode seguir a razão: e '

nesta possibilidade de escolha se constitui a liberdade que faz '

do homem um ser moral.

A diferença entre o desejo e a lei moral é a que segue: o de-

sejo não é um imperativo. Tudo o que é objeto do desejo pode dar '

lugar a máximas subjetivas, privadas de validade necessária, ou se-ja, a imperativos hipotéticos. A lei moral, ao contrário, é um im-

perativo categórico que não tem em vista nenhum objeto, apenas a

conformidade da ação à lei.

A lei moral tem duas conseqüências importantes: a primeira '

delas consiste no fato de a lei moral tornar possível a efetiva-

ção da liberdade: "O conceito de liberdade, na medida em que a '

sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão práti-

ca, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da

razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros concei-

tos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples idéias, '

permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este (conceito) e ad-

quiere com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, / a sua possibilidade é provada pelo facto de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral" (Crítica da razão prática, p. 12).

Do facto de a lei moral não poder mandar outra coisa a não ser a máxima que possa valer para todos, provém a segunda consequência. Quer dizer: a lei moral sedimenta a lei fundamental da razão pura prática, que se traduz neste imperativo categórico: "Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (Op. cit., p. 42).

Se a ação escolhida pela vontade, embora em conformidade com a lei moral, não se executar em vista à lei, mas por outro fim sugerido pelo medo ou pela esperança, não é uma ação moral porque não é uma ação determinada imediatamente pela lei moral. Isso leva a considerar os motivos da ação moral. Aqui Kant distingue legalidade de moralidade: a legalidade é a conformidade de uma ação à lei, que todavia se cumpre por um outro motivo de natureza sensível, v.g., evitar um dano ou obter uma vantagem; a moralidade é, pelo contrário, a conformidade imediata da vontade com a lei, sem o concurso dos impulsos sensíveis.

A vida moral é a constituição de uma natureza supra-sensível na qual a legislação moral sobreleva a legislação natural. A natureza sensível dos seres racionais é a sua existência sob leis condicionadas empiricamente. Por esse motivo, esta natureza é, para a razão, heteronomia. A natureza supra-sensível é autonomia porque se encontra sob o domínio da razão pura.

Sobre a ética kantiana, diz Julián Marías: "A ética kantiana é autónoma e não heterónoma; isto é, a lei é ditada pela própria consciência moral, não por qualquer instância alheia ao eu. O eu é co-legislador no reino dos fins, no mundo da liberdade moral. Por outro lado, esta ética é formal e não material, porque não prescreve nada de concreto, nenhuma ação determinada no seu conteúdo, mas a forma da ação: agir por respeito ao dever, fazendo-se aquilo que se quer" (História da filosofia, p. 291).

11. A FILOSOFIA IDEALISTA ALEMÃ PÓS-KANTIANA

O leitor deve estar lembrado de que falamos, na introdução,

ser o Idealismo alemão representado por uma unidade, histórica, a saber: Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Embora o último esteja fora do campo de investigação de nosso trabalho, aqui o trazemos à baila pois, de acordo com Frederico Klimke e Eusebio Colomer, estes três filósofos são denominados de filósofos transcendentais, possuindo certos pontos em comum:

- a) Partir do criticismo kantiano e fazer um esforço para depurar as dificuldades e incoerências da doutrina de Kant, direcionando a construção de um sistema dotado de maior unidade coerente;
- b) Aceitar o princípio racionalista: ser=ser pensado. Daqui, desprezando toda a experiência, querem deduzir todo o sistema filosófico e toda a realidade, de um princípio apriorístico;
- c) Chegar, em suas derradeiras conclusões, a negar a realidade das coisas singulares e, por conseguinte, o idealismo.
- d) Haver exercido uma grande influência na Filosofia e nas Ciências, nas Doutrinas Morais, Religiosas, Sociais e Políticas (Historia de la filosofia, p. 516).

Segundo Hartmann, Kant produziu a Crítica da Razão, tentou produzir o sistema de Fichte, não produziu o sistema de Hegel (Op. cit., p. 58). É como se criasse o sistema de idealismo. Este tópico será desenvolvido em dois momentos: num primeiro, faremos um breve relato da vida de Fichte; num segundo, um ligeiro comentário de sua trajetória intelectual.

12.1 VIDA DE FICHTE

Juan Gottlieb Fichte nasceu em 1762, em Rammenau, e faleceu em 1814. Sua origem é humilde, sendo descoberto por um senhor nobre (Freiherr von Miltitz) que lhe deu chances de estudar. Coursou Teologia e Filosofia na Universidade de Jena, sobrevivendo com cursos particulares. Em 1790 foi para Leipzig, onde conheceu a filosofia de Kant, sendo por ela cativado. No ano seguinte rumou para Königsberg, entregando a Kant o manuscrito de sua primeira obra "Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (Crítica de toda a revelação). O impressor, indicado por Kant, não colocou o prefácio e nem o nome do autor. Disso seguiu-se a atribuição autoral a Kant. Quando este a negou, indicando o verdadeiro autor, Fichte alcançou o sucesso e ficou famoso. Em 1794 ingressou com profes-

sor na Universidade de Jena. Ficou aí, entretanto, apenas cinco anos, devido a atritos causados por um artigo publicado na revista dele (Fichte). Forberg e Fichte são acusados de ateísmo. O Governo do Eleitorado da Saxônia pede que ambos sejam castigados, caso contrário, os súditos serão proibidos de assistirem suas aulas. Fichte ameaça abandonar o cargo, pensando que outros professores o seguiriam, no que estava equivocado. Renunciou só, indo para Berlin. Foi o primeiro Reitor da recém fundada Universidade de Berlin. Quando o exército francês invadiu a Prússia, em 1806, Fichte envolve-se no despertar do sentimento pátrio e no rechaço do jugo estrangeiro. No semestre de inverno de 1807-1808 revelou sua fêcúndia, ao pronunciar na Academia de Berlin, ocupada, suas "Reden an die deutsche Nation" (Discursos à Nação alemã). Estas lhe granjearam fama e muito contribuíram para a consciência nacional alemã.

12.2 A PRODUÇÃO INTELECTUAL DE FICHTE

Segundo Hartmann, "Kant produziu a Crítica da Razão, tanto teórica como prática, mas, segundo Fichte, não produziu o sistema da razão" (Op. cit., p. 58). E como se compõe o sistema do idealismo subjetivo em Fichte? Aqui valemo-nos novamente de Klimke e Colmer: "El fin que Fichte se propone con su filosofía es introducir una mayor unidad sistemática en el criticismo kantiano, de tal modo que se haga posible derivar todo el sistema partiendo de unos últimos principios. Por lo que respecta a algunos puntos particulares, destacaremos que Kant admite solamente el hecho de la conciencia, y Fichte quiere mostrar la razón última de este hecho; Kant ofrece únicamente los prolegómenos a toda verdadera metafísica, y Fichte quiere desarrollar la misma metafísica; Kant se limita a formular una crítica de la filosofía, y Fichte desea construir un sistema de filosofía; Kant no usó siempre de un modo lógico y absoluto su principio de que el objeto debía formarse según la índole apriorística de nuestra mente, y Fichte se esfuerza en completar y desarrollar este principio; Kant toma de la experiencia las formas de la intuición y las Categorías, y Fichte quiere deducirlas de la esencia de la razón, de tal suerte que nada quede sin deducir de este principio" (Op. cit., p. 518-9).

Não obstante esta reformulação do criticismo kantiano, enten-

de Horkheimer que "l'idealisme, chez Kant ou Fichte, aurait eu en effet le mérite de définir l'objectivité comme le produit d'une 'activité humaine" (L. Ferry e A. Renaut, "Marx Horkheimer et l'Idealisme allemand", p. 208).

O ponto de partida do sistema de Fichte está, de acordo com Rodolfo Agoglia, em obviar as dificuldades causadas pela coisa em si (noumena) (Historia de la filosofia, p. 279). Para tanto, Fichte aprofunda e desenvolve duas idéias, básicas, na "A Doutrina-da-Ciência de 1794", obra-chave de Fichte e de todo o Idealismo alemão, considerada como uma das mais complicadas e densas de toda a filosofia ocidental. Esta obra é um ponto recorrente no pensamento de Fichte. Ele mesmo o manifesta numa carta dirigida, em 31 de maio, a Schelling: após um ano consagrado exclusivamente a "urdir pelos mais diferentes lados e caminhos essas investigações", acabava sempre por retornar, "sem querer nem saber" àquilo que havia descoberto "há oito anos atrás" nessa "velha exposição, inteiramente esquecida", publicada em 1794.

As duas idéias trabalhadas por Fichte são "a imaginação" e a equação "eu-não eu". Rubens Rodrigues Torres Filho apresentou, em 1972, como tese de doutorado, na Universidade de São Paulo, um trabalho seu intitulado "O espírito e a letra", onde estuda "A Doutrina-da-Ciência de 1794". Recorremos a este trabalho para verificar como se desenvolveram as duas idéias mencionadas em Fichte.

Torres Filho expõe da forma como segue a questão da imaginação: "Todo contra-senso atribuído aos filósofos por seus intérpretes decorre de que estes, deixando de explicar os produtos da razão pura por puros conceitos, são incapazes de "ver, para além do exame etimológico do que disseram, o que eles quiseram dizer". Com esta afirmação de Kant, destinada a justificar sua própria interpretação de Leibniz, Fichte não poderia deixar de alegrar-se. Ele recorre explicitamente a ela, quando se trata de legitimar a leitura que faz de Kant, para indicar que o próprio Kant faz "uma demonstração admirável da explicação pelo espírito e de uma interpretação de Leibniz cujas proposições são todas derivadas da seguinte premissa: é possível que Leibniz tenha querido dizer isto, e isto e isto?"

E é precisamente a esse mesmo texto de Kant que se dirige o mais célebre dos estudos sobre o papel da imaginação na Crítica

da Razão Pura, para buscar nele suas próprias credenciais (trata-se da obra de Heidegger: "Kant und das Problem der Metaphysik"). A partir daí, essa interpretação também se vê autorizada a explicar - no plano do que Kant "quis dizer" - a doutrina da imaginação como o centro da filosofia kantiana: a imaginação produtiva já pode ser chamada, sem rodeios, de "imaginação transcendental" e a importância conferida ao esquematismo é tal que "essas onze páginas da Crítica da Razão Pura têm de constituir a peça nuclear da obra em todo o seu âmbito" (outra afirmação de Heidegger na obra mencionada). Trata-se de mostrar que, longe de ser uma mera teoria do conhecimento, como querem, por exemplo, os neokantianos, a obra fundamental de Kant é uma investigação ontológica, e isto em um sentido muito determinado: interrogar o Ser do ente. Nesse sentido, inaugura o pensamento do Da-sein como existência do homem, em sua finitude essencial que faz dele o ente ao qual o Ser se desvela. Assim fica sugerido que o despertar kantiano do sono dogmático consistiu na possibilidade de escapar por um instante ao esquecimento fundamental do Ser que define toda a metafísica. O resultado dessa interpretação - que é evidentemente sustentada por uma problemática positiva, o que, pelo menos para o presente propósito, limita seu alcance - é também a valorização da imaginação pura como instância mais fundamental que o entendimento e a sensibilidade, e como o foco em torno do qual se decide o destino do empreendimento kantiano."

(...)

"Conferir para a imaginação, para além da psicologia e da antropologia, um lugar no interior da própria filosofia é, de fato, uma das novidades introduzidas pelo criticismo transcendental ao romper com a metafísica clássica. (...)"

"É que essa nova atitude para com a imaginação não é suscitada nem pelo despertar de algum novo interesse por essa faculdade - como seria o caso do romantismo - nem pela descoberta nela de algum caráter insuspeitado. É ditada, mais essencialmente, pelo lugar que ela ocupa no edifício da doutrina. Esse lugar, por sua vez, lhe é indicado - e é isso que permite compreender por que, a partir de então, a incorporação da imaginação pela filosofia é uma aquisição definitiva e irreversível - pelo papel que ela desempenha na economia das faculdades, tal como é estabelecida pela Crítica, ou seja, em última instância, pelo problema que ela vem resolver. Esse problema não é nada menos que o próprio problema

da origem transcendental do conhecimento: a questão do direito aos juízos sintéticos a priori, isto é, a validade objetiva das categorias, no nível do entendimento, e de sua aplicação aos fenômenos, no nível do Juízo. É preciso haver uma imaginação a priori, que seja ao mesmo tempo sensível e intelectual, para assegurar a síntese do diverso, sobre o qual só então o entendimento será legitimamente legislador, e para produzir os esquemas que permitirão ao Juízo subsumir objetos sob conceitos" (O espírito e a letra, p. 91 e ss.).

A equação "eu-não eu" está argolada, segundo Torres Filho, em dois princípios: "O primeiro princípio é exprimido pela proposição "o eu põe, originariamente, pura e simplesmente seu próprio ser", ou: "eu=eu". Seu conteúdo: o eu. Sua forma: a passagem do ser-posto ao ser. A ação originária que lhe corresponde tem como conteúdo a atividade pura do eu e como forma a da posição.

(...) O segundo princípio, por sua vez, é exprimido pela proposição: "Ao eu está oposto pura e simplesmente um não-eu", ou: "não-eu não é=eu". Seu conteúdo: o (não-)eu. Sua forma: (a passagem do ser) o-(posto ao) não-(ser). A matéria da ação originária é sempre a atividade em geral do eu e sua forma é a da oposição" (Op. cit., p. 187-88).

13. O IDEALISMO OBJETIVO DE SCHELLING

A divisão deste tópico será a mesma do tópico anterior.

13.1 VIDA DE SCHELLING

Frederico Guillermo Schelling nasceu em Wurtemberg, no ano de 1775, falecendo no ano de 1854. Aos 16 anos, revelando grande talento, ingressou no Seminário Teológico de Tübingen, onde estudou Teologia com Hegel e Hölderlin, que foram os seus amigos. Mais tarde foi discípulo de Fichte em Jena. No ano de 1798 foi promovido ao cargo de professor nesta Universidade. É então que entra em contato com os chamados "círculos românticos" (Tieck, o historiador da literatura espanhola; Novalis, os irmãos Schlegel). Logo depois casou-se com a mulher de Augusto Guilherme Schlegel, divorciada de seu primeiro marido. Carolina, seu nome, teve grande influên-

cia no círculo dos românticos. Nos anos de 1803-1806 lecionou na Universidade de Wurzburg. Logo após foi eleito membro da Academia de Ciências de Munique e da recém criada Universidade de Munique. Em 1841, o rei da Prússia, Frederico Guillermo IV o chamou para Berlin, com o intuito de combater o veneno do panteísmo hegeliano. Em Berlin, durante anos, ensinou sobre Mitologia e Revelação. Estes cursos foram, entretanto, editados sem que o autor dos mesmos o soubesse. Não sendo apoiado pelo governo contra a causa que moveu ao editor, abandonou a cátedra, desgostoso e, até a morte, dedicou-se à vida privada.

13.2 A PRODUÇÃO INTELECTUAL DE SCHELLING

Foi em Jena onde Schelling escreveu as suas obras mais importantes, a saber: "System des transzendentalen Idealismus" (Sistema do idealismo transcendental), o Bruno e a "Darstellung eines systems der Philosophie" (Exposição de um sistema de filosofia).

Schelling é considerado como sendo o fundador da Filosofia da Identidade ou, como diz Xavier Tilliette: "Schelling prend la relève, avec la philosophie de la Nature et de l'Identité" (La nouvelle image de l'Idéalisme allemand, p. 46). De notar-se, de passagem, que Schelling tem sua procedência filosófica de Kant e Fichte, mais deste que daquele. Hegel, seu amigo, representa uma influência posterior embora, com a publicação, em 1807, da "Fenomenologia", ocorra uma ruptura entre os dois, de maneira irremediável.

Os historiadores e expositores de Schelling não estão acordes quanto à divisão do Sistema de Schelling. Hartmann chega a afirmar que "não é possível, sem incorrer em violência, expor a doutrina de Schelling de maneira unitária, se bem que possam assinalar-se as transições entre os seus cinco sistemas, transições que nunca correspondem a um corte brusco" (Op. cit., p. 133). Windelband também o divide em cinco fases; Zeller, Kuno Fischer e Julián Marías o partem em quatro; Klimke e Colomer entendem haver três fases e, por fim, Eduardo Hartmann e Artur Drews assinalam dois momentos.

Como o nosso trabalho não se prende essencialmente a Schelling (ficaria muito longo se seguíssemos a exposição de Hartmann,

para nós, a melhor (A filosofia do idealismo alemão)), faremos uma resenha a partir de Klimke e Colombe que, neste ponto, são muito ricos, embora sucintos.

A fase da Filosofia da Identidade: ela tem início com o livro "Darstellung meines Systems der Philosophie" (Exposição do meu sistema de filosofia), que veio a lume em 1801. Schelling havia tentado povar contra Fichte que não só era possível a sua teoria de uma evolução do Espírito frente à Natureza mas, que também a Natureza participava na criação do Espírito. Agora, porém, Schelling formula uma teoria originária, da identidade entre o Espírito e a Natureza. Embora partindo de Fichte, Schelling pretende aperfeiçoar sua argumentação em, pelo menos, dois pontos: o primeiro, no completamento do sistema de Fichte com uma Filosofia da Natureza; e, o segundo, elevar sua própria teoria a um ponto mais alto do "eu" de Fichte. Nem o "eu", muito menos o "não-eu" podem ser princípios absolutos e supremos, pois são relativos. O que é absoluto e supremo é a identidade, também absoluta, entre o "eu" e o "não-eu", entre o ser ideal e o ser real, entre o espírito e a natureza. Este princípio destila-se de uma intuição intelectual (Schelling reconheceu esta intuição intelectual em suas "Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie", segundo Lauth, em um trabalho seu, intitulado "Philosophie transcendante et idéalisme absolu", publicado na revista "Philosophie", p. 374). Deste princípio absoluto, qual seja, o da identidade, Schelling deduz a priori todo o conjunto e multiplicidade das coisas. Mostra de que maneira esta identidade passa da potência ao ato, da indiferença da oposição entre espírito e natureza, sucessivamente, até chegar ao múltiplo das coisas e ao diverso das ciências.

A fase Neoplatônica: esta começa com os estudos sobre Filosofia e Religião, iniciados em 1804. Aqui Schelling pretende uma explicação mais precisa da origem das coisas finitas e contingentes a partir do Absoluto. Percebeu ele que as coisas finitas não se originam do Absoluto por meio de uma emanação. O mundo das coisas visíveis, ao contrário, tem sua explicação numa total separação do Absoluto, que se deu por meio do pecado. Este significa a rebelião das Idéias contra Deus. A alma é também uma Idéia, separada de Deus. As Idéias não produzem nada de real, senão fracas imagens de si mesmas, i.é, as coisas corpóreas e sensíveis. Daqui vem que o mundo sensível não é real, mas apenas uma aparência que tem a

sua realidade nas Idéias. E, a realidade das Idéias está num mundo ideal mais alto, no Absoluto, que constitui o fim moral do homem. A fase teosófica ou positiva: tem ele início em 1809, a partir do seu ensaio sobre a essência da liberdade humana e, sobretudo, com seu trabalho epigrafoado de "Filosofia da mitologia e da revelação". Neste período Schelling se afasta do panteísmo e aproxima-se do cristianismo. Distingue três potências em Deus, chegando à conclusão de que o mundo procede Dele. Schelling também acredita que, com esta sua doutrina, pela primeira vez, se tenha explicado a origem do mal dentro da História da Filosofia.

14. UM BREVE COMENTÁRIO

À guisa de complemento sobre o Idealismo alemão, desejamos tão somente registrar que o mesmo criou raízes e influenciou profundamente a poesia e a visão religiosa. Não entraremos no âmago da questão, apenas daremos ao leitor algumas fontes que revelam esta interpenetração:

a) Miklos Vetö: "Mémoire et liberté dans l'idéalisme allemand", publicado na "Revue Philosophique de Louvain".

b) Walter Biemel: "L'ironie romantique et la philosophie de l'idéalisme allemand", publicado na mesma revista supra.

c) Jean Louis Vieillard-Baron: "L'idéalisme allemand fut-il une renaissance?", publicado na "Revue de Philosophie".

15. A HERANÇA DE KANT NO DIREITO

Kant distingue três períodos no conceito do direito:

Como havíamos falado na introdução de nosso trabalho, a relação de Kant com o Direito será verificada, não a nível da Filosofia do Direito, mas dentro do próprio Direito.

Quanto ao método, aqui usaremos o contrário do empregado no tópico B., ou seja, pesquisaremos o que os outros falaram ou falam de Kant, na área do Direito, uma vez que, o que queremos é justamente aquilatar a influência kantiana nesse campo. Também não faremos correções e/ou remissões, como quando, por exemplo Robbio, ao tratar da liberdade em Kant não menciona que o mesmo cuidou dela, em dois sentidos (cosmológico e prático); na "Kritik der reinen Vernunft", p. 574 e 575.

Seguiremos aqui, em nossa análise, o roteiro oferecido por

Norberto Bobbio em seu livro "Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant", enriquecendo-o com as contribuições de autores não mencionados por ele. No final arriscaremos nossa modesta contribuição.

15.1 A DEFINIÇÃO DO DIREITO EM KANT

Todas as citações de Kant, nestes subtópicos, são retiradas da obra de Bobbio, supra mencionada.

Para definir o direito, argumenta Kant: "(O jurisconsulto) pode, certamente, conhecer e declarar o que venha a ser o direito (quid sit iuris), ou seja, o que as leis, num certo lugar e numa certa época, prescrevem ou prescreveram; mas se é justo o que estas leis prescrevem e o critério universal por meio do qual é possível reconhecer em geral o que é justo ou injusto (iustum et iniustum), permanece-lhe completamente obscuro, se não abandonar por um certo tempo aqueles princípios empíricos, e se (ainda que possa servir-se daquelas leis como excelentes fios condutores), não buscar as origens daqueles juízos na razão pura como único fundamento de qualquer legislação positiva possível."

Comenta Bobbio: a definição de Kant não é empírica, ou seja, não é retirada de um sistema positivo. Baseado nele, o jurista nunca poderá dizer o que é justo ou injusto (quid sit ius), apenas declarar se um determinado fato é lícito ou ilícito (quid sit iuris). Em outras palavras: através de um sistema positivo pode-se pronunciar sobre a validade do direito, mas não sobre o seu valor.

Kant distingue três pontos no conceito do direito:

"O conceito de direito, enquanto este se refere a uma obrigação correspondente ... diz respeito em primeiro lugar somente à relação externa, e absolutamente prática, de uma pessoa com relação à outra, enquanto as ações próprias podem (imediate ou mediatamente), ter, como base influências recíprocas."

Observa Bobbio: o atributo externo refere-se à relação, relação prática que o homem tem com os outros homens. Mas esta relação externa não basta para caracterizar o direito, uma vez que atos de conveniência, cortesia e, até morais, também se traduzem numa relação externa.

Vem então o segundo ponto de Kant: "Em segundo lugar (o conceito do direito) ... não significa uma relação do arbítrio com o

desejo (em consequência também da pura necessidade) dos outros, ' como acontece nos atos de beneficiência ou de crueldade, mas refere-se exclusivamente às relações com o árbitro dos outros."

Completa Bobbio: com esta observação Kant distingue a intersubjetividade jurídica de qualquer outra forma intersubjetiva. A existência de uma relação jurídica pressupõe (necessariamente) ' que o meu arbítrio esteja relacionado com o arbítrio de outrem. ' Quer dizer: dois arbítrios e não um arbítrio e um desejo ou vice-versa.

Como se distingue o arbítrio do desejo em Kant? Duçamo-lo: ' "Quando a faculdade de desejar está ligada à consciência pela capacidade que sua ação pode ter de produzir o objeto, chama-se arbítrio; se falta essa consciência, então o ato da faculdade de de sear chama-se aspiração."

A respeito observa Bobbio: "O desejo é a representação de um objeto determinado colocado como fim; o arbítrio é, ainda mais, ' a consciência da possibilidade de alcançá-lo. Quando Kant diz que o direito consiste numa relação entre dois arbítrios, e não entre dois desejos, quer dizer que, para constituir-se uma relação jurídica é necessário que aconteça o encontro não somente de dois desejos, ou de um arbítrio com um simples desejo, mas de duas capacidades conscientes do poder que cada um tem de alcançar o objeto' do desejo. Para que seja possível dar origem a um contrato, por ' exemplo uma compra e venda, não é suficiente que o arbítrio do ' comprador se encontre com o desejo do vendedor, mas é também preciso que por parte do vendedor o desejo se resolva em arbítrio, ' ou seja, na capacidade de executar o que é o objeto do mero desejo" (Op. cit., p. 68-9).

O terceiro ponto é assim enunciado por Kant: "Em terceiro lugar, nesta relação recíproca de um arbítrio com o outro, não se ' considera absolutamente a matéria do arbítrio, ou seja o fim que ' uma pessoa se propõe por um objeto que ela quer ..., mas somente ' a forma na relação dos dois arbítrios, enquanto esses são conside rados absolutamente como libes."

Comenta Bobbio: o direito, ao regular uma relação entre dois arbítrios não se preocupa com o seu conteúdo (fim, interesse, desejo), mas com a forma, i.é, as modalidades necessárias para alcançar o conteúdo. Ainda, segundo Bobbio, deste terceiro requisito originou-se o que modernamente se chama de "formalismo jurídi-

co", doutrina iniciada pelos neokantianos: Stammler e Velsen, na Alemanha e Del Vecchio, na Itália.

Este terceiro ponto leva, ainda, à famosa definição do direito de Kant: "O direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de um outro segundo uma lei universal da liberdade."

Daqui, segundo Bobbio, Kant deriva a chamada "lei universal do direito": "Atue externamente de maneira que o uso livre do teu arbítrio possa estar de acordo com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal."

Temos, neste passo, duas observações a fazer.

A primeira se refere ao conceito de direito dado por Radbruch que se assemelha a definição de Kant, exposta no início desse subtópico. Segundo Radbruch, a ciência do direito tem tentado por diversas vezes deduzir o conceito do direito do fenômeno jurídico. Entretanto, este serve para conceituá-lo, mas não para fundamentá-lo. O conceito do direito é um conceito universal, geral e necessário (a terminologia, observamos, é de Kant), o que significa: só é possível mostrar como ele se deduz e não como ele se induz. "O conceito de direito é um conceito cultural, isto é, duma realidade referida a valores, ou ainda, duma realidade cujo sentido é achar-se a serviço de certos valores. Direito é, pois, a realidade que possui o sentido de estar ao serviço do valor jurídico, da Idéia de direito. O "conceito" de direito acha-se assim dependente da "Idéia" de direito" (aspas do autor) (Filosofia do direito, p. 86).

A segunda se refere a um fato que tem sua origem em Platão ou, talvez até antes. O que queremos dizer é que um sistema filosófico, quando aplicado, pode dar origem a interpretações completamente opostas. Quando Platão foi a Siracusa implantar a sua "República", desgostou a tal ponto o Tirano da terra que este lhe fez escravo. Um seu amigo lhe livrou desta situação, pagando uma indenização. Embora Kant não fosse feito escravo, aconteceu, com a interpretação de seu sistema, também uma grave distorção.

Em 1762 Kant escreveu um pequeno trabalho intitulado "Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen erwiesen" (Acerca da falsa sutileza das quatro figuras do silogismo). Daqui derivou-se o entendimento segundo o qual a sentença judicial não passa de um silogismo. A Escola Exegética levou ao extremo tal en-

tendimento, ao afirmar que o intérprete não possuía arbítrio algum na interpretação e aplicação do direito: a sentença é um mero silogismo - premissa maior: lei; - premissa menor: fato; - conclusão: sentença. Lembramos a famosa assertiva de Bugnet: "eu não conheço o direito civil; só ensino o Código Napoleão." Ora, esta maneira de ver o direito deixou na berlinda o que Kant disse no respeitante a definição do direito. A Escola Exegética, sob o ponto-de-vista kantiano, esqueceu-se do valor do direito, preocupando-se apenas com a sua validade, não obstante popularizando o trabalho de Kant, de 1762.

15.2 MORALIDADE E LEGALIDADE

A distinção entre a moralidade e a legalidade (moral e direito) é um dos temas mais apaixonantes da Filosofia do Direito, não obstante ser um dos mais difíceis.

Kant chama de leis da liberdades às leis morais que regulam a conduta humana; e de leis da necessidade, às leis que regulam os fenómenos naturais. Vem daí a necessidade de se distinguir a legislação moral da legislação jurídica.

O primeiro critério que Kant usa para esta distinção é puramente formal, ou seja, não diz respeito ao conteúdo da lei moral e jurídica mas tão somente à forma de obrigação. Com isso Kant distingue moralidade de legalidade.

Para se compreender isso, segundo Bobbio, é de mister observar os elementos formais que distinguem a ação moral em Kant. Cita, para tanto, um trecho da "Fundamentação da metafísica dos costumes" (1785): "Não é possível pensar nada no mundo, e em geral também nada fora dele, que possa ser considerado como bom sem restrição, e não ser somente uma boa vontade." Entende Kant por boa vontade aquela que não está condicionada a nada, e não ser pelo respeito ao dever.

Os três requisitos da ação moral, segundo Bobbio, são então:

1. A ação moral é aquela que é executada, não em atenção a uma atitude sensível ou interesse material, mas somente para obedecer à lei do dever. Daqui vem que uma ação, aparentemente honesta, pode não o ser em seu âmago, se impulsionada por motivo outro que não o cumprimento do dever.

2. A ação moral é aquela que é cumprida não por um fim, mas somente pela máxima que a determina. Quer dizer: a ação moral não

é determinada pelo desejo, mas pela vontade.

3. A ação moral é aquela que é movida apenas pelo respeito à lei. Significa dizer: qualquer impulso subjetivo, na ação moral, deve ser aliado, deixando apenas o impulso inclinado ao respeito à lei.

Do que foi dito podemos extrair o primeiro critério de Kant: existe a moralidade quando a ação é cumprida por dever; existe a legalidade quando a ação é cumprida em conformidade ao dever movida, entretanto, por uma outra inclinação que não o puro respeito ao dever. Quer dizer: a legislação moral não permite que a ação moral seja inclinada por interesses; já a legislação jurídica não se preocupa com os interesses que inclinam a ação à lei, quer tão somente que a ação seja em conformidade com a lei.

Um segundo critério de distinção pode-se deduzir desta afirmação de Kant: "O puro acordo ou desacordo de uma ação com relação à lei, sem respeito algum ao impulso da mesma, chama-se legalidade (conformidade à lei); quando, ao invés, a idéia do dever derivada da lei é ao mesmo tempo impulso para a ação, temos a moralidade."

O critério continua a ser o formal: a distinção não toca o conteúdo das ações, mas à forma ou à maneira de obrigar-se.

Não podemos deixar de fazer menção à famosa distinção empreendida por Del Vecchio entre Moral e Direito.

Tomásio pode ser situado como quem primeiro fixou um ponto capital de diferenciação: a Moral diz respeito essencialmente à consciência subjetiva; já o Direito respeita ao aspecto objetivo, ao obrar externo, à convivência. Kant seguiu suas pegadas, afirmando que o Direito diz respeito ao obrar externo e a Moral ao obrar interno.

Del Vecchio contesta esta base de diferenciação com o argumento de que, sendo Direito e Moral, ambos normas do operar, devem ter um fundamento comum. As regras de ambos devem ser coerentes entre si e não contraditórias. Se há uma distinção entre o Direito e a Moral, não significa dizer que há um contraste ou uma separação. Pelo fato de o Direito permitir certas condutas que a Moral proíbe, não quer dizer que haja uma contradição. Esta, segundo Del Vecchio, só existiria se o Direito impusesse o que a Moral proíbe mas, isso, dentro de um sistema, é impossível.

Havendo, assim, mostrado a fragilidade da base da distinção

oferecida por Tomásio e Kant, Del Vecchio apresenta outro critério de distinção: a Moral é unilateral e o Direito é Bilateral. Diz Del Vecchio: "A verdadeira distinção funda-se na diferente posição lógica das duas categorias. A moral impõe ao sujeito uma escolha entre as ações que pode praticar; mas refere-se só ao próprio sujeito. Assim, leva a confrontar entre si atos diversos do mesmo sujeito. Coisa diferente se passa com o Direito: este leva a confrontar entre si atos diversos de vários sujeitos. Semelhante nota diferencial fica suficientemente descrita se dissermos que a Moral é unilateral e o Direito bilateral. De fato, o Direito coloca face-a-face, pelo menos, dois sujeitos; e a ambos fornece a norma de conduta, no sentido de que "aquilo que é possível para uma parte não pode ser impedido pela outra" (aspas do autor) (Lições de filosofia do direito, p. 371). Esta idéia está expressa, quase nas mesmas palavras, em outro livro de Del Vecchio, intitulado "Direito, estado e filosofia", na página 40.

De lembrar-se, ainda, que a Ética compreende, em Del Vecchio, tanto a Moral como o Direito. Este ele denomina de Ética objetiva; aquela de Ética subjetiva. Tudo leva a crer que também o autor tedesco, Jellinek, tenha entendido a Ética como sendo Moral e Direito, ao dizer que "o direito é o mínimo ético".

Hart, em seu importante trabalho "El concepto de derecho" tem uma posição singular para diferenciar as regras da moral das regras do direito. Segundo ele, a teoria de Tomásio e Kant é a mais famosa. Entretanto, diz ele: "Esto equivale realmente a la sorprendente afirmación de que las reglas jurídicas y las reglas morales, propiamente entendidas, nunca podrían tener el mismo contenido; y aunque esta teoría encierra un atisbo de la verdad, tal como se formula es profundamente equívoca. Se trata, en efecto, de una inferencia, si bien de una inferencia errónea, hecha a partir de ciertas importantes características de la moral, y particularmente de ciertas diferencias entre el reproche moral y el castigo jurídico" (Op. cit., p. 214-15). O autor apresenta quatro características que, consideradas em seu conjunto, demonstram a diferença entre as regras da moral e as regras do direito. Faremos um breve sumário delas:

1. Importância: as regras da moral têm uma importância linear na sociedade, máxime se comparadas com as regras da moda, que estão num grau inferior. Da mesma forma, a importância não é es-

encial ao "status" das regras jurídicas, não obstante o seja para o "status" das regras morais. Exemplificando: mesmo que numa determinada sociedade não seja dada importância a uma regra jurídica ela continua sendo, até ser revogada. No domínio da moral, ao contrário, não há nenhuma regra que não tenha a sua importância. Se ela perde a sua importância, deixa de ser uma regra moral.

2. Imunidade a troca deliberada: um sistema jurídico pode ter as suas regras modificadas por meio de introdução de novas regras ou por derrogação ou revogação das existentes. Isso não ocorre num sistema de regras morais: seus princípios não podem ser implantados ou modificados da mesma forma. Pode ocorrer, entretanto, que a revogação de uma norma jurídica leve ao olvido uma regra moral, o que não invalida, entretanto, o argumento do autor.

3. Caráter voluntário das transgressões morais: aqui o autor diferencia a responsabilidade moral da reprovação moral. Se uma pessoa, por exemplo, transgredir uma norma moral, mas consegue explicar que sua conduta era inevitável, não é possível fazer-lhe reprovações morais. No direito, isso só algumas vezes acontece, como quando há, o que se chama no Direito Penal, de excludentes da anti-juridicidade. Somente aqui a responsabilidade fica excluída. Vem então: a responsabilidade moral e sua conseqüente excusa, sempre fica elidida com o "não pude evitá-lo"; a responsabilidade jurídica e sua conseqüente excusa, só ocorre nos casos previstos em cada sistema jurídico, i.é, só aí fica elidida.

4. A forma de pressão moral: o direito usa ameaças de temor, de conseqüências desagradáveis, de medidas que contrariam os interesses das pessoas; a moral, ao contrário, age mais no campo da consciência, por meio de advertências e admoestações.

Para Luis Recasens Siches, a diferença entre o Direito e a Moral é um tema de delimitação de conceitos e não uma questão axiológica (Tratado general de filosofia del derecho p. 195).

No Brasil, apenas para citar dois exemplos, no que toca ao assunto, temos Vicente Ráo que, em seu "O direito e a vida dos direitos", segue a distinção kantiana (página 68-9, v.1). Já Pedro Lessa, em sua obra "Philosophia do direito", nega sumariamente todo o sistema filosófico de Kant, sob o argumento de que o mesmo é falso desde os seus primórdios (página 367).

Como falamos na introdução desse subtópico, a questão da Moral e do Direito é um tema apaixonante. O nosso trabalho não comporta irmos além do já exposto. Lembramos apenas que muita coisa

ainda poderiam ser colocadas se enveredássemos na linha dos juristas que seguem o pensamento existencialista. Assim, por exemplo, Lorenzo Carnelli que, em seu belo livro "Tempo e direito" traz para o campo do Direito o "espaço" e o "tempo" de Kant sob uma ótica Heideggeriana. Há ainda a presença do pensamento fenomenológico no Direito, do qual é exemplo Carlos Cossio com seus numerosos trabalhos. Mas, como já dizia o grande poeta lusitano: "navegar é preciso, viver não." Portanto, teremos que prosseguir.

15.3 LIBERDADE INTERNA E LIBERDADE EXTERNA

Segundo Bobbio, este é outro critério de Kant para diferenciar a moral do direito. O critério formal o vimos supra: "o interno" e o "externo" relacionados à ação, ao dever, ao impulso. Aqui Kant continua a falar em "interno" e "externo", mas em relação à liberdade: a liberdade interna refere-se à moral, a liberdade externa ao direito.

Diz Bobbio: "Por "liberdade moral" (aspas do autor) deve ser entendida, segundo Kant, a faculdade de adequação às leis que a nossa razão dá a nós mesmos; por "liberdade jurídica" (aspas do autor), a faculdade de agir no mundo externo, não sendo impedidos pela liberdade igual dos demais seres humanos, livres como eu, interna e externamente" (Op. cit., p. 58). Mais adiante diz: "Mais precisamente, no conceito de moralidade entendida como liberdade interna é evidente a referência a uma relação de mim comigo mesmo; no conceito de direito entendido como liberdade externa é igualmente evidente a referência a uma relação minha com os outros" (Op. cit., p. 59). Quer dizer: na liberdade moral sou responsável pela ação somente diante de mim mesmo; na liberdade jurídica sou responsável pela ação diante dos outros. Daqui deduz Bobbio que temos no direito uma "relação intersubjetiva".

Bobbio retoma o problema da liberdade jurídica em Kant num outro trabalho seu intitulado "Ensaio escolhido", onde dedica um capítulo a questão, assim epigrafado: "Kant e as duas liberdades".

O Prof. Joaquim Carlos Salgado, em sua magnífica tese de doutorado "A idéia de justiça em Kant" faz derivar da liberdade externa as seguintes consequências: dever jurídico e dever moral, moralidade e legalidade, ação interna e ação externa e, autonomia e heteronomia (página 260 e ss.).

15.4 AUTONOMIA E HETERONOMIA

Para Kant, a autonomia é um atributo da vontade moral. Diz Kant: "A autonomia da vontade é a qualidade que a vontade tem de ser lei para si mesma (independente de uma qualidade qualquer dos objetivos do dever)."

A heteronomia é extraída por Bobbio do seguinte texto de Kant: "Quando a vontade busca a lei que deve determiná-la num lugar diferente de onde está acostumada, segundo as suas máximas a instituir uma legislação universal, quando, conseqüentemente, superando a si mesma, busca esta lei na qualidade de alguns dos seus objetos, resulta sempre de tudo isso uma heteronomia. A vontade não dá então a lei para si mesma: é o objeto, ao contrário, que lhe dá, por efeito das suas relações com ela."

Comenta Bobbio: a autonomia e a heteronomia assume particular importância para a determinação da moral em Kant, uma vez que para Kant, a vontade moral, ou é autônoma, ou não é moral.

Diante disso pergunta Bobbio: "Uma vez reconhecido que a moral é a esfera da autonomia, é possível derivar a conseqüência que o direito é a esfera da heteronomia?" (Op. cit., p. 63). Ele responde: "..., acreditamos que a vontade jurídica possa ser considerada somente como vontade heterônoma. Enquanto legalidade, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral pelo fato de poder ser determinada por impulsos diversos do respeito à lei: e esta é de fato a própria definição da heteronomia" (Op. cit., p. 63).

O Prof. Salgado também entende a vontade jurídica como sendo heterônoma: "De outro modo, a heteronomia é a determinação externa da vontade. A vontade, neste caso, pode agir por um fim externo a ela, que a determina. A determinação não parte dela mesma. Todos os motivos externos de uma ação tornam-na heterônoma, no sentido de que não é determinada pela vontade pura ou razão pura prática, mas por representação de objetos externos (a que a vontade se inclina), os quais lhe dão a lei. O fato de a ação jurídica poder ser executada por motivos diversos que a própria lei, qualifica-a como heterônoma" (Op. cit., p. 267).

No mesmo trabalho, o Prof. Salgado demonstra como a autonomia está presente também na política, em Kant, na idéia da República pura: "O conceito de autonomia é trazido para o direito e a

política na idéia de república pura. Na moral, Kant demonstrou a necessidade de uma vontade autônoma (livre), sob pena de não ser possível a moral. Aí, a vontade pura é que é a auto-legisladora e é entendida como razão pura prática que dirige a ação moral do indivíduo. Na república pura deverá haver uma vontade pura legisladora, não restrita à vontade individual (como na moral), mas como vontade geral pura. A essa vontade, que é diferente como vontade geral como soma das vontades psicológicas individuais, corresponde a república pura, na medida em que nesta as leis jurídicas devem ser de tal modo formuladas, que possam proceder desta vontade geral (pura). É o princípio da autonomia transplantado para a esfera do direito, com uma nova dimensão, que marca em Kant uma acentuada tendência democrática (participativa) a par do liberalismo" (Op. cit., p. 328).

Isso demonstra como o contrato é, em Kant, de natureza racional. Diz o filósofo de Königsberg: "El acto por el cual el pueblo se constituye a sí mismo en Estado, es decir, según la idea del mismo, o sea, la única manera como puede ser pensado conforme a Derecho, es el contrato originario mediante el cual todos (omnes et singuli) renuncian a su libertad en el pueblo para volverla a tomar como miembros de un ser común, esto es, del pueblo considerado como Estado (universi)" (Apud. Jellinek "Teoría general del estado, p. 172).

15.5 IMPERATIVOS CATEGÓRICOS E IMPERATIVOS HIPOTÉTICOS

O imperativo categórico é, em Kant, a nota distintiva do imperativo moral. Segundo Bobbio, "Uma vez dito que as leis da conduta humana são preceitos, Kant distingue o gênero "preceito" (aspas do autor) em duas espécies: categóricos e hipotéticos. Categóricos são os que prescrevem uma ação boa por si mesma, como por exemplo: "Você não deve mentir", e chamam-se assim porque são declarados por meio de um juízo categórico. Hipotéticos são aqueles que prescrevem uma ação boa para alcançar um certo fim, como por exemplo: "Se você quer evitar ser condenado por falsidade, você não deve mentir", e chamam-se assim porque são declarados por meio de um juízo hipotético" (Op. cit., p. 64).

Para Bobbio, os imperativos jurídicos são hipotéticos, encorajando sua afirmação num texto do próprio Kant: "Todas as vezes

que se deve tomar como fundamento um objeto da vontade para os fins de prescrever à vontade a regra que deve determiná-la, esta regra é sempre heterônoma: o imperativo é condicionado, ou seja: se ou porque deseja-se este objeto, deve-se agir deste ou daquele modo; conseqüentemente não pode nunca comandar moralmente, ou seja, de maneira categórica."

Juan Manuel Terán confirma o entendimento de Bobbio. O que ele diz adapta-se ainda melhor ao texto de Kant: "Ese es el sentido de la célebre tesis de Kant acerca del imperativo categórico, y por eso la moral se dice categórica, porque no deja abierta la puerta a condiciones o transacciones, como en el caso del derecho" (Filosofía del derecho, p. 69).

15.6 A JUSTIÇA COMO LIBERDADE

Na definição dada ao direito por Kant, é possível perguntar-se ele se refere ao que o direito é ou ao que o direito deve ser? Na terminologia neokantiana: Kant definiu o conceito do direito ou a idéia de direito? Para Bobbio, Kant está interessado, não no que o direito é, mas no que o direito deve ser: "O problema de Kant é, numa só palavra, o problema da justiça, ou seja, do critério com base no qual seja possível distinguir o que é justo do que é injusto. (...) O que Kant visa é o ideal do direito, ao qual qualquer legislação deve adequar-se para poder ser considerada como justa" (Op. cit., p. 71).

A ação justa é assim definida por Kant: "Uma ação é justa, quando, por meio dela, ou segundo a sua máxima, a liberdade do arbítrio de um pode continuar com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal."

Kant, segundo Bobbio, apresenta como ponto central de sua obra, um ideal de justiça. Um ideal entendido como o da justiça como liberdade.

Há várias teorias da justiça no pensamento jurídico. Sua distinção reside nas diferentes respostas que deram à pergunta: qual o fim último do direito? De acordo com esta colocação, Bobbio divide-as em três grupos:

1. A justiça é ordem: aqui o fim último do direito seria a paz social e a segurança à vida. Com a criação de um ordenamento jurídico, os homens deixariam o estado de guerra e de anarquia. Aqui temos como exemplo o "Leviatã", de Hobbes.

2. A justiça é igualdade: esta concepção deriva de Aristóteles, segundo a qual a função da justiça é garantir a igualdade entre os indivíduos (justiça comutativa), e a igualdade da relação dos indivíduos com o Estado (justiça distributiva). Nesta perspectiva, não interessa apenas que o direito imponha uma ordem, mas é necessário que esta seja justa e, por justa, entende-se, aqui, o tratamento de igualdade.

3. A justiça é liberdade: o fim último do direito é, aqui, a liberdade, liberdade externa. Liberdade para a expressão da própria personalidade, segundo o talento de cada um. O direito é concebido como um conjunto de limites às liberdades individuais, de forma que cada um tenha a segurança de não ser lesado em sua esfera de liberdade, até o ponto em que não entre em choque com a esfera da liberdade alheia.

Para Bobbio, todo o pensamento jurídico de Kant tem em mira teorizar a justiça como liberdade e, nesse sentido, a teoria do direito de Kant se constitui num dos fundamentos teóricos do Estado liberal.

De acordo com o Prof. Salgado, o conceito de justiça, preconizado na Revolução Francesa, encontra em Kant uma "teorização esplendorosa: a partilha igual do bem maior do ser humano enquanto ser racional como tal, a liberdade, que aparece como o conteúdo da idéia de justiça" (Op. cit., p. 224). Numa outra passagem, diz o Prof. Salgado: "O direito aparece, portanto, como instrumento necessário ao estabelecimento de uma ordem em que seja possível o exercício da liberdade universal igual. Daí que a legislação, seu momento político, só é justa na medida em que ela expresse essa exigência racional radical: a realização da liberdade. Justa é a lei que expressa a racionalidade, que cria as condições do livre agir humano. Tanto mais justa é uma lei, quanto mais ela se aproxime da racionalidade e realize com isso a liberdade. O critério de validade de toda legislação é que cria a sua força vinculante para o homem é, pois, a sua racionalidade, ou seja, a autodeterminação do ser racional" (Op. cit., p. 256).

15.7 O DIREITO E A COAÇÃO

A questão aqui é saber se a coação pode ser considerada como um elemento essencial do direito. Sob uma perspectiva pretérita,

histórica, havia uma distinção entre os romanos: as "leges perfectae" eram as que incluíam o preceito e a coação; as "leges imperfectae", por sua vez, continham o preceito, mas não a coação.

Foi Cristiano Thomasius quem primeiro eliminou do direito, de sua esfera, o direito imperfeito. Com isso uniu, definitivamente, a noção do direito com a de coação.

Kant, segundo Bobbio, segue Thomasius. Para Kant, a coação é necessária para o cumprimento do dever jurídico: "O direito estrito fundamenta-se sem dúvida na consciência da obrigação de cada um de conformar-se à lei; mas, para determinar a vontade de obedecer a esta lei não se deve e não se pode, se o direito deve ser puro, invocar esta consciência como um impulso; este direito apóia-se unicamente sobre o princípio da possibilidade de uma coerção externa, que possa coexistir com a liberdade de cada um segundo leis gerais."

Como se concilia a liberdade com a coação? Argumenta Bobbio, com fundamento em Kant: "É verdade que o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera de liberdade do outro, torno-me uma não-liberdade para o outro. Exatamente porque "o outro é livre como eu, ainda que com uma liberdade limitada, tem o direito de repelir o meu ato de não-liberdade" (Aspas do autor). (...) A coação é, pois, um conceito antitético com relação à liberdade, mas enquanto surge como remédio contra uma não-liberdade anterior, é negação da negação e, então, afirmação. Portanto, ainda que seja antitética em relação à liberdade, a coação é necessária para a conservação da liberdade" (Op. cit., p. 78).

Para Siches, o que caracteriza o direito é a imposição inexecrável, ou seja, o direito possui a possibilidade da execução forçada (A.L.M. Neto, Teoria da ciência jurídica, p. 33).

A posição de Carnelutti é curiosa. Argumenta este autor que o direito é a força que a regra ética não possui. Com o evoluir da civilização, entretanto, a regra ética adquirirá mais e mais a sua força, em detrimento da força do direito, uma vez que os homens agirão em conformidade com sua consciência (Teoria geral do direito, p. 91 e ss.).

Para o Prof. Salgado, "o direito não é o mínimo ético; deve realizar totalmente o ético na sua esfera" (Op. cit., p. 289).

15.8 O "PROBLEMA" DO CONHECIMENTO

À grande influência que a "Crítica da razão pura" teve na Teoria do Conhecimento, a Metodologia do Direito não ficou imune. Apenas como ilustração, citaremos alguns exemplos, para registrar a influência de Kant neste setor do Direito.

Antonio Hernandez Gil, ao estudar os métodos teleológicos, assinala a influência de Kant (Metodologia de la ciencia del derecho, v.1, p. 292 e ss.). No segundo volume, ao analisar os sistemas, mais uma vez se reporta a Kant (p. 371 e ss.).

Karl Larenz menciona a relação entre o neokantismo da Escola sul-ocidental alemã com a teoria dos valores, cujos representantes são Rickert, Lask, Rüdbruch e Sauer (Metodologia de la ciencia del derecho, p. 107 e ss.).

Karl Engisch, ao analisar o abstrato e o concreto do conceito, menciona Kant (La idea de concrecion en el derecho y en la ciencia juridica actuales, p. 99 e ss.).

O primeiro parágrafo da "Juristische Methodenlehre", de Going, começa citando Kant (a questão que este coloca entre o "quid sit ius" e o "quid sit iuris").

Segundo Hegel, Spinoza não foi filósofo, pois para o ser, é necessário primeiro ser kantiano. Do exposto no subtópico supra, pode-se dizer o mesmo para o jurista: não é possível sê-lo, sem antes ter sido kantiano.

16. FICHTE E O DIREITO

Guardada a distância entre Kant e Fichte, este também se preocupou com o Direito. Daremos uma breve notícia do pensamento de Fichte, e também de Schelling, sob este aspecto, seguindo Teofilo Urdanoz (Historia de la filosofia) e Émile Bréhier (Historia de la filosofia).

16.1 ÉTICA E COMUNIDADE

Para Fichte, a razão última da existência de outros seres e,

principalmente, de muitos homens, não é de ordem teórica e sim prática. Por tanto, faz-se necessário que os diversos "eus" se limitem através do reconhecimento recíproco de suas liberdades e que estas liberdades se realizem entre eles por meio de suas ações. É a reciprocidade de ações, através da qual se realiza a liberdade dos indivíduos, forma o que Fichte denomina de "comunidade ética". Seguindo Kant, Fichte chama esta de Igreja. A segunda comunidade, onde os homens atuam sobre seus direitos comuns, é fundada no contrato social e se chama Estado. Há, ainda, uma terceira comunidade, que Fichte denomina de Intelectual. Para Fichte, sempre foi cara a missão dos doutos, qual seja, o dever que lhes corresponde de vigiar e fomentar o progresso moral e cultural da humanidade. Muitos escritos de Fichte dedicam-se ao tema.

16.2 TEORIA DO DIREITO E DO ESTADO

De acordo com Fichte, o princípio da regra de direito é assim estabelecida: "limita tua liberdade através do conceito de liberdade de outras pessoas, com as quais tu entras em relação". O Estado nasce, ao lado do direito, como condição fundamental do mesmo. E não há, para Fichte, condição do direito sem força coativa. Este poder coativo é necessário para garantir o direito das pessoas. O Estado incorpora a vontade geral dos cidadãos, expressando o contrato político e, por sua atuação legislativa, unifica a vontade de todos na vontade geral. Esta legislação do Estado tem por missão fundamental a determinação do direito e a determinação das penas por sua violação, tarefas que devem ter vigência mediante a sua execução. Para Fichte, o Estado não elimina o Direito Natural, mas o realiza. São três os direitos originários e naturais dos indivíduos: a liberdade, a propriedade e a conservação da vida.

17. SCHELLING E O DIREITO

Schelling tem uma visão mecanicista do direito, baseado em sua filosofia da natureza. A lei jurídica é uma lei natural que impõe a necessidade da coação, de modo semelhante às leis físicas na natureza sensível. Daqui vem que o ordenamento jurídico é, para Schelling, não um ordenamento moral, mas natural. Sobre ele a li-

berdade pode tão pouco como sobre a natureza sensível. O Estado, em Schelling, é necessário para a realização harmoniosa da liberdade de todos.

1. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. Rio de Janeiro, Ed. de Cultura Econômica, 1963.

18. CONCLUSÃO

2. AGOSTINI, Roberto M. História da filosofia. Buenos Aires, Ed. de Cultura Econômica, 1963.

Seria uma temeridade concluir sobre Kant. Ele ainda continua sendo uma força irradiadora de novas idéias, estudos e reflexões, sinalando o pensamento filosófico de nosso século.

Como fecho de nosso trabalho, deixo apenas uma breve meditação. Cristhófi Swinarski, representante da Cruz Vermelha na América Latina, numa palestra que pronunciou nos primeiros meses deste ano, na Faculdade de Direito da UFMG, versando sobre o "Direito Humanitário", declarou que as autoridades estão hodiernamente preocupadas com os direitos individuais, com a pessoa, com sua dignidade e existência. A "Crítica da razão pura" teve a sua primeira edição em 1781. Nestes 200 anos os homens sempre deram ouvidos à razão das razões e nunca a própria razão. Dois séculos são pouco, se considerarmos a História da Humanidade; é muito, porém, para escutar uma voz que provém de um ente (razão) que torna humano o próprio homem. Direito Humanitário ... Quicá ele torne os homens naquilo que eles obstinadamente não quiseram ser, não obstante já o pudessem ter sido há duas centúrias.

3. ARISTÓTELES, Giorgio. Direito, Estado e Filosofia. Rio de Janeiro, Ed. Livraria Politécnica Ltda, 1952.

4. ... Livros de filosofia de direito. 3.ed. Coimbra, Ed. Arco-Íris, 1979.

10. DURANT, Will. A história da filosofia. Rio de Janeiro, Ed. Companhia Nacional, 1941, v. 1.

11. ENGELSEN, Karl. La idea de contradicción en el derecho y en la ciencia jurídica actuales. Barcelona, Ed. Universidad de Navarra, S.A., 1968.

12. FERRERO, Guglielmo. Il poder. Rio de Janeiro, Ed. Treves, 1965.

13. FERRY, Luc et REY, Alain. "Derz Nietzsche et l'idéalisme allemand." Archives de Philosophie, Paris, v. 45, n. 2, avril/juin 1982.

14. FINE, Joseph Estilab. A doutrina de ciência de 1794. São Paulo, Ed. Brill Cultural, 1986.

15. FINE, Joseph Estilab. A doutrina de ciência de 1794. São Paulo, Ed. Brill Cultural, 1986.

19. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de filosofia. México, Ed. Fondo de Cultura Economica, 1963.
2. AGOGLIA, Rodolfo M. Historia de la filosofia. Buenos Aires, Ed. Centurion, 1947.
3. BIEMEL, Walter. "L'ironie romantique et la philosophie de l'idéalisme allemand." *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 61, n. 72, nov. 1963.
4. BOBBIO, Norberto. Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1984. Ensaios escolhidos. São Paulo, Ed. C.H.Cardim.
5. BRÉHIER, Émile. Historia de la filosofía. Buenos Aires, Ed. Sudamericana. v. 3.
6. CARNELLI, Lorenzo. Tempo e direito. Rio de Janeiro, Ed. José Konfino, s/d.
7. CARNELUTTI, Francesco. Teoria geral do direito. São Paulo, Ed. Saraiva, 1942.
8. COSSIO, Carlos. El derecho en el derecho judicial. Buenos Aires, Ed. Guillermo Kraft Ltda, 1945. La teoría ecológica del derecho y el concepto jurídico de la libertad. Buenos Aires, Ed. Losada S.A., 1944.
9. DEL VECCHIO, giorgio. Direito, estado e filosofia. Rio de Janeiro, Ed. Livraria Politécnica Ltda, 1952. Licções de filosofia do direito. 5.ed. Coimbra, Ed. Arménio Amado, Sucessor, 1979.
10. DURANT, Will. Historia da filosofia. Rio de Janeiro, Ed. Companhia Nacional, 1940. v. 1.
11. ENGISCH, Karl. La idea de concrecion en el derecho y en la ciencia jurídica actuales. Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, S.A., 1968.
12. FERRÉRO, Guglielmo. O poder. Rio de Janeiro, Ed. Irmãos Pongetti, 1945.
13. FERRY, Luc et RENAUT, Alain. "Marx Horkheimer et l'Idéalisme allemand." *Archives de Philosophie*, Paris, v. 45, n. 2, avril/juin 1982.
14. FICHTE, Johann Gottlieb. A doutrina-da-ciência de 1794. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1980.
15. FILHO, Rubens Rodrigues Torres. O espírito e a letra. São Paulo, Ed. Ática, 1975.

16. GIL, Antonio Hernandez. Metodologia de la ciencia del de-
recho. Madrid, Ed. Graficas Uguina-Melendez Valdes, '1971. v. 1 e 2.
17. GOING, Helmut. Juristische Methodenlehre. 2 Auflage. 'Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 1969.
18. HART, H.L.A. El concepto de derecho. 2.ed. Buenos Ai-
res, Ed. Abeledo- Perrot S.A., s/d.
19. HARTMANN, Nicolai. A filosofia do idealismo alemão. Lis-
boa, Ed. Calouste Gulbenkian, s/d.
20. HECK, José Nicolau. A liberdade em Kant. Porto Alegre, 'Ed. Movimento, 1983.
21. HIRSCHBERGER, Johannes. Geschichte der Philosophie. 2 'Aufgabe, Verlag Herder Freiburg, 1955. v. 2.
22. JELLINEK, G. Teoría general del estado. Buenos Aires, 'Ed. Albatros, 1943.
23. KANT, Immanuel. A paz perpétua e outros opúsculos. Lis-
boa, Ed. 70, s/d.
_____. Crítica da razão prática. Lisboa, Ed. 70, s/d.
_____. Kritik der reinen Vernunft. 2 Auflage. Stuttgart,
Philipp Reclam Verlag 1970.
_____. Crítica da razão pura. São Paulo, Ed. Abril Cul-
tural, 1980.
_____. Prolegômenos. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1980.
_____. Textos pre-críticos. Porto, Ed. Res, s/d.
24. KLIMKE, Federico e COLOMER, Eusebio. Historia de la filo-
sofia. Buenos Aires, Ed. Labor S.A., 1955.
25. LALANDE, André. Vocabulaire technique et critique de la '
philosophie. Paris, Presses Universitaires de France, '1962.
26. LARENZ, Karl. Metodologia de la ciencia del derecho. Bar-
celona, Ed. Ariel, 1966.
27. LAUTH, Reinhard. "Philosophie transcendantale et idéalisme absolu." Archives de Philosophie, Paris, v. 48, n. '3, juillet/septembre 1985.
28. LESSA, Pedro. Estudos de philosophia do direito. 2.ed. 'Rio de Janeiro, Ed. Livraria Francisco Alves, 1916.
29. MARIAS, Julián. História da filosofia. 7.ed. Porto, 'Ed. Sousa e Almeida, Ltda, s/d.
30. MORA, José Ferrater. Diccionario de filosofía. 5.ed. Bu-
enos Aires, Ed. Sudamericana, 1962. v. 1.
31. MOREnte, Manuel Garcia. Lecciones preliminares de filoso-
fia. 6.ed. Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 1957.

32. NETO, A.L.Machado. Teoria da ciência jurídica. São Paulo, Ed. Saraiva, 1975.
33. RADBRUCH, Gustav. Filosofia do direito. 6.ed. Coimbra, Ed. Arménio Amado, Sucessor, 1979.
34. RÁD, Vicente. O direito e a vida dos direitos. São Paulo, Ed. Max Limonad, 1952. v. 1.
35. SALGADO, Joaquim Carlos. A idéia de justiça em Kant. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1986.
36. SICHES, Luis Recanses. Tratado general de filosofia del derecho. 4. ed. México, Ed. Porrúa, S.A., 1970.
37. TERAN, Juan Manuel. Filosofia del derecho. 5.ed. México, Ed. Porrúa, S.A., 1971.
38. TILLIETTE, Xavier. "La nouvelle image de l'Idéalisme allemand." *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 71, n. 9, fév. 1973.
39. URDANOZ, Teofilo. História de la filosofía. Madrid, Editorial Catolica, S.A., 1975.
40. VELLOSO, Arthur Versiani. "Informação sobre o idealismo." *Rev. Kritikon*, Belo Horizonte, v. 20, n. 67, 1973/1974.
41. VETÉ, Miklos. "Mémoire et liberté dans l'Idéalisme allemand." *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 78, n. 38, mai. 1980.
42. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. "L'Idéalisme allemand fut-il une renaissance?" *Archives de Philosophie*, Paris, v. 38, n. 4, octobre/décembre 1975.

OBAS CONSULTADAS MAS NÃO MENCIONADAS

1. AFTALION, Enrique R. Crítica del saber de los juristas. La Plata, Ed. Universidad Nacional de la Plata, 1951.
2. CAMPOS, Carlos. Sociologia e filosofia do direito. Rio de Janeiro, Ed. Rev. Forense, 1943.
3. DILTHEY, Wilhelm. Die Jugendgeschichte Hegels. 2 Auflage. Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, v. 4.
4. REALE, Miguel. Filosofia do direito. 11.ed. São Paulo, Ed. Saraiva, 1986.
5. REY, Pierre Lachize. L'idéalisme kantien. 2.ed. Paris, Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
6. SCHELLING, F.W.J. System des transzendentalen Idealismus. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1957.