

## Conviver com verdades penúltimas? Um percurso kantiano

[Living with penultimate truths? A Kantian path]

Alberto Pirni\*

Scuola Superiore Sant'Anna (Pisa, Itália)

### À guisa de preâmbulo

O presente texto busca propor um percurso entre âmbitos conceituais que poderiam *prima facie* parecer dificilmente conciliáveis. À base e em apoio desta consciência inicial poderiam ser colocadas algumas questões que poderíamos definir como “fenomenologicamente evidentes”, e talvez seja oportuno evoca-las de forma explícita. Primeiramente, o que significa “conviver”? Este verbo remete a uma ideia normativa de compartilhamento parcial ou total com outros, a qual, porém, olhando, por exemplo, para o destino multicultural das sociedades contemporâneas, parece o mais das vezes não ser fácil nem pensar, nem realizar. O que significa, em segundo lugar, “conviver com verdades”? Significa talvez compartilhar algo que não tenha nossas mesmas feições, nossos limites e imperfeições? Talvez aluda, de certa maneira, ao fato de ter uma espécie de “vizinho incômodo”, alguém ou algo que nos constrange e atemoriza por e com a sua presença, obrigando-nos, quiçá implicitamente, a nos comportarmos como ele ou ela nos convida a fazer, com o seu simples existir e por meio de sua presença? Finalmente, por que pensar que estas verdades são “penúltimas”? Em que sentido e com respeito a quê? Isso não aproxima ainda mais nossa tentativa de convivência ao risco de fracassar, de permanecer um projeto inacabado, um anelo não expresso ou, ainda que o fosse, de permanecer inadequado em relação às possibilidades de ser realizado?

Outra evidência, desta vez “antropologicamente evidente”, se coloca no ponto de partida do percurso ensaiado aqui. A esperança, o anseio e a necessidade do absoluto sempre acompanharam a busca, por

---

\* Email para contato: a.pirni@sssup.it

parte do homem, do sentido da sua existência. Como se sabe, ao lado de outras e múltiplas “manifestações do espírito”, como diria Hegel, a filosofia, ao longo de sua história multimilenar, tentou de várias maneiras tornar explícita esta exigência fundamental de construir perspectivas para a sua satisfação, de justificar as suas correspondentes tentativas de realização.

Entre os pensadores que dedicaram sua atenção a tal exigência, insere-se certa e merecidamente Immanuel Kant, que não cessa de exercer seu fascínio até em épocas distantes da sua e de certa maneira muito diferentes, inclusive, justamente na interpretação daquela mesma esperança, anseio e necessidade.

A partir deste assunto – e deste autor –, o percurso que se pretende propor neste contexto perpassa uma série de círculos concêntricos ideais postos ao redor do conceito – fascinante, mas potencialmente perigoso – de verdade. Este é certamente um dos construtos semânticos e uma das “portas de acesso” mais conhecidas e frequentadas por aquela mesma exigência constitutiva do ser humano. E é precisamente esta exigência que tentaremos propor de novo, *com* e *através* de Kant, em formas que – esperamos – não sejam já de antemão inadequadas aos desafios – como o da convivência entre indivíduos e grupos irrenunciavelmente diferentes – que a época atual não pode evitar colocar-se a si mesma.

Começaremos percorrendo de novo um liame que o conceito de verdade elaborou historicamente, a saber, entre verdade e ultimidade, tentando percorrer duas diferentes e ulteriores ramificações suas: uma entre último e estável e outra entre último e instável (§ 1). Deixando em segundo plano a exigência de ultimidade, tentaremos então explorar rapidamente o “reino da penúltimidade”, procurando identificar algumas feições concretas das ramificações conceituais acima mencionadas (§ 2). Contudo, parece interessante entender como Kant delinea sua reflexão sobre o tema da verdade na *Crítica da razão pura* (§ 3) – e a isto dedicaremos explicitamente o § 3 – mas também entender quais são os limites da possibilidade de prolongar o “discurso sobre a verdade” além da *Analítica*, ou seja, no interior da *Dialética transcendental*, em sentido lógico e ontológico (§§ 4 e 5). Este percurso, ao tentar uma releitura da dialética entre *ideia* e *ideal*, proporrá como conclusão um novo olhar sobre a dialética entre último e penúltimo (§ 6), na busca de uma “terceira via” entre estável e instável, ou seja, de uma renovada *lógica da pluralidade* capaz de legitimar o engajamento moral de todo e qualquer agente moral visando a convivência com qualquer ser capaz de razão.

## 1. Verdade e ultimidade: um duplo nexa

Entres as muitas passagens encontráveis no interior da obra que inicia o projeto do *criticismo*, talvez sejam estes os termos mais icônicos com os quais o filósofo de Königsberg dá conta da exigência da qual partimos e que, conseqüentemente, gostaríamos de utilizar aqui como viático.

[...] o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último. Essa máxima lógica não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada. [...] O incondicionado, porém, se efetivamente tem lugar, pode ser tratado em particular, segundo todas as determinações que o diferenciam daquele condicionado, e tem assim de fornecer conteúdo para muitas proposições sintéticas a priori. Os princípios [*Grundsätze*] surgidos desse princípio [*Prinzip*] supremo da razão pura, no entanto, serão transcendentais em relação a todos os fenômenos, i.e., nunca se poderá fazer um uso empírico adequado do mesmo. [...] Nossa tarefa na Dialética transcendental, que desenvolveremos agora a partir de suas fontes, profundamente ocultas na razão humana, consistirá então em averiguar: se aquele princípio, pelo qual a série das condições [...] se estende até o incondicionado, tem ou não legitimidade objetiva; quais as conseqüências que decorrem disso para o uso empírico do entendimento [...].<sup>1</sup>

Com essas palavras, colocadas no fim da *Introdução* da “Dialética transcendental”, Kant tornava explícito que estava dirigindo-se diretamente ao tema do incondicionado, “princípio supremo da razão pura”, entendido como o que, ao mesmo tempo, unifica a série das condições de um determinado (e de todo possível) processo e se coloca no seu início, em sentido lógico e ontológico. Porém, o incondicionado, “se efetivamente tem lugar” [*wenn es wirklich Statt hat*], afirma o autor, pode ser tratado “segundo todas as determinações”, como para dizer que não se pode deixar de examinar analiticamente suas características e elementos constitutivos. Nisso se encerra o sentido de uma razão que se torna *crítica*, primeiramente de si mesma, e que se lança a investigar e ‘mapear’, com base em coordenadas inovadoras e destinadas a permanecer paradigmáticas, o território tradicional da metafísica.

Tentando englobar a indicação de Kant no interior de nosso percurso, pretende-se aqui caracterizar e especificar a busca do

<sup>1</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], B 364 s. (trad. brasileira usada aqui: p. 283 s.).

*incondicionado* na forma da busca da *verdade*, propondo-se também começar esta análise de maneira peculiar, isto é, procurando tornar explícito um caráter deste último conceito que, ainda de acordo com o filósofo, poderíamos chamar de *sintético*.<sup>2</sup>

Este caráter, no âmbito de uma concatenação semântico-conceitual ideal, poderia ser indicado no nexos que liga o conceito de *verdade* ao de *ultimidade*. O mais das vezes, tende-se pensar a necessidade do incondicionado, do último – do verdadeiro, para permanecer nos termos aqui evocados – conexas à ideia e a uma conotação particular: a de não poder ir além do seu consequimento, isto é, a consciência de encontrar-se no momento terminal e conclusivo de uma busca de alcance exclusivo. É este, portanto, o primeiro juízo sintético que une aquele substantivo àquele predicado. É relevante, contudo, o caráter sintético ulterior que habitualmente conota esta última adjetivação. Último, de fato, especialmente se conexo ao primeiro elemento, tende o mais das vezes a ser considerado sinônimo de *estável*, de definitivo, de fixado de uma vez por todas.

Nesta ligação sintética prolongada e no reforço ideal recíproco dos dois caracteres de ultimidade e estabilidade se coloca certamente, pelo menos, uma parte do fascínio e da tensão humana por aquele conceito: a verdade é buscada enquanto solução de todas as interrogações, termo de todas as inquietações; enquanto a partir do seu consequimento poderemos compreender as coisas “como são verdadeiramente” e o “como são verdadeiramente” é algo que se associa à permanente fixidez do equilíbrio, do controle, finalmente, do poder sobre si mesmo, sobre os outros, sobre o mundo que nos circunda.

Poderíamos até sustentar que a conexão verdade / ultimidade / estabilidade constitui um caráter profundamente conatural a uma concepção de fundo tipicamente ocidental e, poderíamos dizer, euclidiana do mundo: uma vez alcançado o cume, o absoluto, o verdadeiro, tudo nos aparecerá ligado, conexo, ordenado segundo uma trama definida e definitiva, que, a partir daquele momento e daquele

---

<sup>2</sup> Obviamente, o adjetivo sintético é usado aqui no sentido kantiano do termo. Como se sabe, o autor esclarece tal sentido no parágrafo IV da *Introdução à Crítica da razão pura*: “Em todos os juízos nos quais é pensada a relação entre um sujeito e um predicado [...], essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado ‘B’ pertence ao sujeito ‘A’ como algo que já está contido (de modo oculto) nesse conceito ‘A’, ou ‘B’ se localiza inteiramente fora do conceito ‘A’, mesmo estando em conexão com ele. No primeiro caso eu denomino o juízo *analítico*, no segundo *sintético*. [...] Os primeiros também podem ser denominados juízos de explicação, os últimos juízos de ampliação, já que aqueles não acrescentam nada ao conceito do sujeito por meio do predicado [...]; e os últimos, pelo contrário, acrescentam um predicado ao conceito do sujeito que não era nele pensado, nem poderia ter sido dele extraído por meio de uma decomposição” (KrV, B 10 s.; trad. brasileira: p. 51).

ponto de vista, nos será fácil compreender e justificar de uma vez por todas.

Ora, consciente deste nexos duplo, a tentativa teórica que gostaríamos de apresentar aqui pretende mover-se, por passos sucessivos, para outra direção. Gostaríamos de traçar aqui as linhas de fundo e a articulação preliminar de um outro juízo e liame sintético possível. Mais propriamente: poder-se-ia imaginar uma conexão que una o caráter de *ultimidade* ao de *fluidez* e *instabilidade*? Em suma, já não: ‘verdadeiro, último e estável’, antes: ‘verdadeiro, último e fluido’? Trata-se de pensar este último caráter em termos quase oximoros, como um ponto de chegada que contudo é e permanece móvel, um ponto final que todavia acaba sendo variável, oscilante, instável... Trata-se, em outras palavras, de reconfigurar o termo final segundo uma outra escala de semelhanças e analogias, que não é, contudo, alheia à história da filosofia e que, talvez, em Epicuro, e mais explicitamente em Schopenhauer e sobretudo em Nietzsche, apenas para citar algumas de suas manifestações mais relevantes na história do pensamento ocidental, encontra o seu ápice teórico. No cimo (ou, talvez, no fundo) da nossa investigação não se encontra a ordem, mas o caos; não existe (mais – ou talvez nunca tenha existido) uma ordem ou uma trama, definida ou definitiva, mas a verdade é a instabilidade, a não fixidez, a consciência do ser de outro modo, sempre de novo diferente de quanto a precedeu. Como igualmente se sabe, também nesta concatenação é possível ver uma outra aspiração profunda do pensamento ocidental (não raramente fruto de “contaminações” com culturas exteriores a ele) que, de posição minoritária no curso dos séculos precedentes, chegou a posicionar-se no curso do século XIX em um terreno de interesse e representatividade paritária com relação à primeira.

Tendo presente esta polarização, a questão de fundo a partir da qual o percurso aqui proposto tem um novo começo pode apresentar-se nestes termos: existe a possibilidade, *com e através de* Kant, de percorrer uma via média e de certo modo *terceira*, entre estabilidade definitiva e total por um lado e fluidez definitiva e total e instabilidade por outro?

## **2. O reino do penúltimo: um rápido *excursus***

Para tentar sondar esta possibilidade, parece necessário, por assim dizer, empreender uma “longa via”, que tenha presente preliminarmente e se encarregue inteiramente de uma dificuldade intrínseca a tal discurso. Ele foi, com efeito, mantido até agora naquilo que o autor da *Crítica da razão pura* chamaria de “o domínio do suprassensível”, ou seja, do

extrafenomênico, daquilo que se coloca além e fora de toda experiência empírica possível. Encontrando-se nele, a razão se extenua em paralogismos, conflitos, provas, como a *Dialética transcendental* poderá explicar amplamente, sem conseguir dizer nada de firme, fundamentado e definido no plano quer argumentativo, quer, conseqüentemente, cognoscitivo. Sob este perfil, talvez pareça oportuno propor uma espécie de *epoché*, uma suspensão da investigação do conceito de verdade última. Esta suspensão, conscientemente, não chega a um resultado conclusivo relativamente a ela: não enfileira argumentos nem para afirmar a sua existência, nem para decretar a sua inexistência. Ou melhor, ela, numa primeira aproximação, decide a provisória ausência de efeitos do conceito de verdade última para o nosso presente e para o nosso agir.

De maneira concomitante e congruente a tal *epoché*, poderia ser avaliada, por assim dizer, a descida de um degrau, ou seja, a passagem do *último* ao *penúltimo* e, ao fazer isto, uma passagem correlativa do extrafenomênico ao fenomênico, ao empírico, àquilo que acontece e diz respeito diretamente ao nosso viver aqui e agora.

Esta “descida” – e esta abertura paralela do que poderia ser qualificado como o *reino da penúltimidade* – pode certamente ser interpretada de várias maneiras. Também neste caso, coerentemente ao início, desejar-se-ia propor dela uma dupla declinação *sintética*, ou seja, a prospecção da união de um sujeito com um predicado que não estava já no princípio conceitualmente unido a e gravitando este último. Em particular, desejaríamos contemplar aqui a experiência empírica no sentido da experiência *prática*, ou conexas à práxis, ao agir concreto do homem e dos homens em recíproca interação entre si.

Sob este perfil, na hipótese, primeiramente, da configuração de um possível nexos sintético de *penúltimidade* e *estabilidade*, poderíamos pensar que este encontre no conceito e na esfera do *direito* o seu correlativo objetivo. Trata-se, evidentemente, de um conceito e esfera com perfis tanto evocativos quanto evasivos. Se quiséssemos tentar dar-lhe uma definição, limitada ao uso que se pretende fazer dele neste contexto, poderíamos afirmar numa primeira aproximação que o direito “nasceu com o homem e para o homem”, ou seja, está “indiscutivelmente ligado aos fatos humanos no espaço e no tempo” (Grossi, 2003, p. 12) e, também “é relação entre mais sujeitos, distingue-se pela sua essencial *socialidade*” (*ibid.*, p. 12).

Ele não é, porém, somente um *quid* imaterial e intangível, é uma produção humana em condições de organizar esta socialidade, é *ordenamento* – um dispositivo que é capaz de fazer e dar ordem àquela

multiplicidade do social que mesmo internamente reconhece e pressupõe.<sup>3</sup> Além disso, ele é um ordenamento do social *válido*, ou seja, legítimo e vigente, enquanto emanção de uma instituição. Em suma, o direito é “nó de relações organizativas, funções, valores, [...] que vem assumir sua realidade autônoma com sua vida estável no interior da experiência social” (Grossi, 2003, p. 30). Finalmente, mas não menos importante, enquanto ordenamento válido, a sua violação prevê uma sanção, uma espécie de ‘restituição’ ao social da parte de quem põe empiricamente – ou seja, fenomenicamente – em ato uma subversão deste ordenamento, prejudicando assim, de forma mais ou menos explícita, qualquer outro componente daquela mesma esfera social e corpo jurídico<sup>4</sup>.

Enquanto tal, o direito é portanto uma produção que poderíamos chamar de *penúltima* – já que permanece no fluxo da perfectibilidade e da modificação – e que contudo resulta *estável*, enquanto vigente e operante, no aqui e agora, de forma absoluta e sem possibilidade de ser rejeitada. Talvez possam acrescentar-se como ideal e autorizada glosa do que estamos sustentando as palavras que Hegel põe no § 2 da *Introdução dos Princípios da filosofia do direito*:

A ciência do Direito é uma parte da filosofia. [...] Como parte, ela tem um *ponto de partida* determinado, o qual é o *resultado* e a verdade do que *precede* e isso que precede constitui a assim chamada *demonstração* do resultado. Por isso, o conceito do Direito, segundo o seu *dever*, cai fora

<sup>3</sup> Entre os autores contemporâneos que também poderiam ser evocados aqui, Jürgen Habermas sublinhou com relevante eficácia e em termos particularmente influentes para o atual debate sobre a função de integração social desempenhada pelo direito. A obra na qual, embora concentrando-se eminentemente em outras dimensões do viver social, em primeiro lugar na dimensão comunicativa, começa a aparecer a exigência de um nova reflexão sobre o direito deste ponto de vista talvez possa ser indicada em *Theorie des kommunikativen Handelns* (particularmente vol. II, cap. 6; trad. brasileira: *Teoria do agir comunicativo*, vol. II, p. 205 ss.). Esta reflexão chega ao seu ápice sistemático no trabalho posterior *Faktizität und Geltung. Beiträge zur diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (trad. brasileira: *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*). Seguiu com particular lucidez o desenvolvimento teórico desta convicção do filósofo e sociólogo alemão, no interior de uma produção às vezes de difícil reconduzibilidade à unidade, o trabalho de Pinzani (2000), particularmente cap. 1, pp. 9-17 e 25-45.

<sup>4</sup> A extrema sinteticidade argumentativa à qual me ative não torna possível entrar nos mínimos detalhes de uma série de definições, assim propostas, com múltiplas implicações. Por exemplo, com relação ao que acabou de ser afirmado relativamente ao tema da subversão da ordem jurídica e da relativa pena, já se propôs implicitamente uma leitura a favor de uma concepção eminentemente retributiva e não preventiva da pena. Trata-se de uma opção tudo menos diminuída no debate contemporâneo e sobre a qual, ademais, o próprio pensamento de Kant em questão permite múltiplas interpretações. Com respeito a este último ponto, remeto a Becchi (2007) (posteriormente republicado com o título: *Kant diverso: pena, natura, dignità*. Brescia: Morcelliana, 2011), particularmente cap. 1, pp. 11-45. Sobre o tema conceda-me remeter também a Pirni (2009).

da ciência do Direito, a sua dedução é aqui pressuposta, e é preciso admiti-lo como *dado*.<sup>5</sup>

Nas palavras de Hegel, o direito é verdade, no sentido de ser o autêntico, legítimo e, precisamente, verdadeiro fruto do que o precedeu, que poderíamos numa primeira aproximação indicar como toda produção humana, não somente de caráter propriamente jurídico; ele coincide, no presente, com uma mera facticidade empírica, em suma, com algo que parece fenomenologicamente evidente, não discutível e, enquanto tal, apesar de ser uma construção humana, totalmente *estável*, estabilizado, concretizado na e pela história, e portanto *último*. Ele, todavia, vive na consciência de poder, ou melhor, de dever ser superado, justamente na e pela história que o tornou 'dado' agora; nesse sentido é constitutivamente *penúltimo* e também *estável*: fixo e vigente no agora, mas constantemente exposto e sujeito à mudança, no seu fazer-se temporal, no seu estar imerso em uma realidade social que é somente enquanto devém.

Todavia, como foi antecipado, ao lado desta configuração pode ser proposta outra, sempre relativamente ao *reino da penúltimidade*, mas desta vez dedicada ao nexo *penúltimidade / fluidez* ou *instabilidade*. Ela poderia encontrar presumivelmente no conceito de *esfera pública* o seu correlativo<sup>6</sup>.

Este conceito sugere costumeiramente a ideia de um espaço, que poderia *prima facie* parecer circunscrito e passível de ser fechado dentro de limites definidos, mas que ao fim se descobre constitutivamente aberto a toda questão possível que se eleve a um nível de interesse supraindividual. A esfera pública é uma estrutura de comunicação, uma rede para comunicar opiniões, compartilhá-las, justificá-las e modificá-las – e isto acontece, como se sabe, seja a partir da modernidade, segundo diferentes modalidades tópicas e diretas, *face to face*, seja, cada vez mais, segundo modalidades metatópicas, características do ponto de não retorno introduzido pela criação de uma rede virtual potencialmente global.

---

<sup>5</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1995, p. 20 – aqui citado na tradução brasileira de Marcos Lutz Müller (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, 2005, p. 40).

<sup>6</sup> Continua sendo um marco, relativamente ao tema, a pesquisa de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (trad. brasileira: *Mudança estrutural da esfera pública*, no prelo).



Ela pode ser dita *penúltima*, quando, enquanto *esfera pública forte*<sup>7</sup>, pode ser pensada como coextensa àquela discussão peculiar dentro de assembleias, eminentemente políticas e administrativas, que, enquanto dotadas de poder de decisão, podem dar prosseguimento ao resultado de tal discussão. Trata-se, em outros termos, de discussões que concretizam de várias formas um consenso que é preliminar à emanção de normas, de várias naturezas e espécies, mas igualmente dotadas de poder cogente, e portanto, poderíamos dizer, a seu modo *últimas* e definitivas relativamente à discussão que as originou. Vislumbra-se talvez neste ponto a maior proximidade possível com o nexo entre penúltimidade e estabilidade que o conceito de direito representa. Mas a esfera pública pode ser dita penúltima também na sua conotação *fraca*, ou seja, compreendida como rede entre indivíduos e grupos de capacidade comunicativa e de mobilização potencialmente infinita, não estruturada no plano procedimental nem espacialmente ou temporalmente limitada, mas dotada de forte capacidade evocativa de questões potencialmente introduzíveis no interior da esfera pública forte, para poder esperar, neste nível, uma solução compartilhada<sup>8</sup>. A esfera pública fraca, contudo, é dotada de uma escassa capacidade efetiva, sobretudo a curto e médio prazo. Penúltima, diríamos aqui, primeiramente com respeito a si mesma, ou seja, com respeito à sua possibilidade, sempre capaz de ser verificada, de mudar seus conteúdos, logo que foram formulados por algumas intervenções, por obra de outras intervenções ainda. Penúltima, portanto, no sentido de idealmente dirigida ao último, à política compreendida como dimensão de decisão cogente, ou seja, à esfera pública forte, da qual se coloca como antecâmara, diretamente antecipadora – mas também diretamente crítica de tudo quanto esta última tiver autonomamente realizado, pondo-se potencialmente em contraste com a primeira e mais larga esfera pública.

*Contexto de descoberta*, a esfera pública *fraca* – como dirá Habermas, em *Direito e democracia* – ou seja, meio de comunicação potencialmente sem fronteiras espaciais e temáticas; *contexto de justificação*, na sua conotação *forte*, pensando-a como lugar de predisposição e metabolização preventiva de decisões que encontrarão a sua forma definida em normas o mais compartilhadas possível<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Emprego aqui a distinção entre esfera pública forte e esfera pública fraca introduzida por Fraser (1992), e que foi feita em seguida pelo próprio Habermas. Para um enquadramento mais amplo da inteira temática, seja-me permitida a remissão Pirni (2005).

<sup>8</sup> “Chamarei públicos fracos – afirma Fraser a propósito – aqueles públicos cuja práxis de consulta para na formação da opinião, sem incluir a deliberação verdadeira e própria [*decision making*]” (Fraser, 1992, p. 134).

<sup>9</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung...*, p. 399 ss. (trad. bras.: vol. II, p. 57 e ss.).

Contudo, em ambas as conotações apresentadas acima, o conceito de esfera pública resulta  *sinteticamente*  conexo com a ideia de realizar algo de definitório e explícito, mas também transitório, de compartilhado, mas de perenemente mutável, em suma de  *penúltimo*  (ou seja, conscientemente não qualificável como verdade de indiscutível firmeza) e também  *fluido*  e  *instável*  (a partir da consciência ulterior de encontrar-se na presença de algo profundamente relativo à situação comunicativa, aos atores envolvidos e, não por último, ao tema tratado).

Observando-a, contudo, com um olhar de conjunto e de um ponto de vista fundante e ontológico, a esfera pública pode ser dita  *penúltima*  sob outro perfil, enquanto se funda e se desenvolve idealmente a partir de um ser real, dotado de poder implicitamente normativo; um “ser” totalmente coextenso à esfera social que lhe subjaz, que se constitui como necessidade efetiva, concreta e sobretudo compartilhada em nível intersubjetivo. Mais uma vez Habermas ajuda a entender este aspecto peculiar:

[...] uma esfera pública nunca pode ser ‘construída’ de maneira artificial e arbitrária. Antes de ser interceptada por autores que agem estrategicamente, a esfera pública – juntamente com o seu público – deve nascer como uma estrutura independente, capaz de reproduzir-se  *sozinha* . Esta legalidade interna que preside ao nascimento de toda esfera pública que funcione não somente permanece latente na esfera pública construída, mas retorna em vigor nos momentos da sua mobilização. ( *ibid.* , p. 479)

A esfera pública e qualquer esfera pública, portanto, onde se constitua, fá-lo de forma autêntica e não postiça ou artificial com respeito à realidade social da qual é expressão. Neste sentido (também e primeiramente) é  *penúltima* : diretamente próxima da fonte, da última – e nisto também da primeira – necessidade do ser humano ao qual dá infinita expressão, voz, linguagem: a afirmação de si mesmo enquanto indivíduo, portador de vontade e valores irredutivelmente diferentes, e contudo constitutivamente destinados à convivência.

Perene e originariamente penúltima, portanto, mas também, ao longo de todos os significados que procuramos tornar agora, ainda que sumariamente, explícitos, perenemente  *fluida* , flutuante, irremediavelmente proteica e eternamente inconstante, difícil de seguir e ainda mais de governar, a par da opinião pública à qual é amiúde sinonimamente aproximada. A esfera pública se configura assim de forma totalmente diametral relativamente ao direito; a sua intrínseca fluidez e instabilidade é certamente especular à estabilidade deste último, conquanto possa ser descrita concomitantemente a ele. Precisamente, nunca subsumível sob a categoria da validade e da institucionalidade e

tampouco identificável como estrutura ordenativa da multiplicidade do social como o é o direito, ela resulta antes a concretização da sua impossibilidade de *reductio ad unum*. Não obstante, querendo concluir assim este rápido *excursus* no interior de um reino, cujos perfis são certamente difíceis de traçar de uma vez por todas, a diametralidade que ela representa relativamente ao direito, a constitutiva abertura encarnada por ela é totalmente complementar e absolutamente funcional a este último, enquanto expressão e resultado do processo democrático da sua estabilização.<sup>10</sup> Os dois últimos termos se mantêm, portanto, em estreita relação, para confirmar a raiz idêntica da qual brotam e a exigência de controle que pode ser sobreposta, à qual, no fundo, são constantemente chamados.

### 3. A colocação kantiana do tema

Se quiséssemos, com relação ao percurso anunciado no início, retomar no seu conjunto o traço até aqui desenvolvido, poderíamos concluir que nos demoramos somente no adjetivo que deveria conotar o substantivo principal indicado no título, o conceito de verdade. Equivale a afirmar o óbvio atestar que tal conceito é um dos mais longevos da inteira história do pensamento; poderíamos chegar a sustentar que *verdade* é um daqueles conceitos sobre os quais a inteira filosofia (não somente) ocidental se exercitou constantemente, achando-se em múltiplo e reiterado desacordo.<sup>11</sup> A imensa quantidade de reflexões sobre este conceito causou obviamente o surgimento e a ramificação de um nó conceitual fundamental, que resulta conotado por um léxico que está muito longe de ser unívoco.<sup>12</sup>

Sem nenhuma pretensão de dar ordem a este proteico magma, poderíamos iniciar afirmando que a verdade é conexas com algo que vem

<sup>10</sup> Sobre esta peculiar declinação do tema, não ulteriormente explorável no presente contexto e fonte de uma amplíssima bibliografia, remeto aos trabalhos de Gutmann e Thompson (2000) e Ferrara (2011). Para uma problematização de algumas das dimensões supranacionais do tema, permito-me remeter a Pirni (2008).

<sup>11</sup> Um preliminar, mas também rico enquadramento histórico-conceitual pode ser encontrado, entre outras, nos verbetes *Verità* (Pieretti, 2006; mas confira também os verbetes dedicados às várias “teorias da verdade”, *ibid.*, pp. 12071-12094) e *Wahrheit* (elaborado por mais de dez autores e que pode ser encontrada na *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12. Basel: Schwabe Verlag, 2004, pp. 48-123).

<sup>12</sup> No interior de uma bibliografia previsivelmente exterminada, limitamo-nos aqui a indicar algumas contribuições científicas recentes que, na advertência de quem escreve, conseguiram dar conta melhor do caráter plural do tema, com atenção voltada seja ao seu itinerário histórico, seja ao debate contemporâneo: Borutti e Fonesu (2005); Heinrich (2009); D’Agostini (2011); Marsonet (2000); Messeri (1997); *La verità*, número monográfico, «Philosophical News», 2 (mar. 2011); Volpe (2005).

à linguagem: a verdade é enquanto é dita, afirmada por alguém em relação a alguma coisa. Afirmar isto tem algumas implicações. Significa, por um lado, sustentar que a verdade existe somente no interior de uma troca verbal, ou em um contexto dialógico entre dois ou mais sujeitos capazes de linguagem. Por outro, conquanto vaga, esta afirmação implica a inscrição dentro de um paradigma bem reconhecível no interior da história do pensamento ocidental: trata-se do paradigma da verdade como correspondência, tornado célebre pela fórmula da *adequatio rei et intellectus* de Tomás de Aquino<sup>13</sup>, mas cujas raízes se encontram em Platão e Aristóteles.<sup>14</sup>

Nesta perspectiva, se quiséssemos concentrar-nos no uso linguístico da palavra e naquilo que deriva mais diretamente dele, poderíamos sustentar ulteriormente que o adjetivo e predicado verbal “verdadeiro” pode ser sempre substituído por outras locuções; em alguns casos (por exemplo, em frases do tipo: “A teoria de Copérnico é verdadeira”) por expressões como “correspondente à realidade” ou “concordante com os fatos”; e outros (“X é um verdadeiro amigo”), com “autêntico” ou “no verdadeiro sentido da palavra”. Sem naturalmente poder continuar dando aqui exemplificações adicionais, poderíamos sustentar finalmente que nas possíveis variantes das duas primeiras expressões costuma-se encerrar a noção de verdade no *sentido lógico* do termo; nas variantes das outras duas, a noção que pode identificar-se como verdade no seu *sentido ontológico*<sup>15</sup>. Com relação a esta tradição, poderia ser interessante compreender primeiramente como se posiciona a reflexão de Kant, mas, ainda mais diretamente, com relação à bifurcação do duplice nexos que procuramos articular até aqui, compreender como

---

<sup>13</sup> “A verdade se define pela conformidade do intelecto e da coisa”. Portanto, “conhecer esta conformidade é conhecer a verdade” (Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I. q. 16, art. 2). Merece ser lembrado que esta formulação, que graças à incidência da obra de Santo Tomás acabou por difundir-se até tornar-se hegemônica em todo o Ocidente por um longo período da sua história, tinha sido cunhada pelo filósofo neoplatônico Issac Ben Israeli (séculos IX-X).

<sup>14</sup> Tanto para Platão quanto para Aristóteles, a verdade, embora tenha o seu fundamento nas coisas pelo modo como são no mundo, está inextricavelmente ligada às qualidades das nossas enunciações sobre elas. As palavras ou os verbos em si não são nem verdadeiros nem falsos. Nem todos os discursos são verdadeiros ou falsos. São verdadeiros somente os dotados de valor declarativo, ou seja, que “pretendem” dizer como estão as coisas no mundo. Por este motivo, ambos os pensadores ligarão o dizer o verbo (ou o seu contrário) ao que julga poder descrever estados de coisas no mundo. Particularmente icônica permaneceu a afirmação de Aristóteles, colocada no fim do livro Γ da Metafísica “[...] dizer que o que é não é ou que o que não é é falso; enquanto [dizer] que o que é é e o que não é não é é verdadeiro” (*Metafísica*, 1011 b 26-28). Nesta afirmação, Aristóteles retoma em termos mais explícitos o que fora afirmado por Platão no *Crátilo* (385b) e no *Sofista* (263b).

<sup>15</sup> Sobre este ponto, cf. Messeri (1997, pp. 5-10).

poderia colocar-se uma reflexão que, dialogando com esta reflexão, se encarregue de continuar o percurso iniciado.

Como se sabe, para encontrar a mais completa e de qualquer forma a mais paradigmática abordagem da questão da verdade no interior da produção kantiana é necessário dirigir-se à *Crítica da razão pura*. No interior da obra é possível encontrar numerosas ocorrências do termo *Wahrheit*, conceito ao qual o autor volta outras vezes, sem nunca esgotá-lo completa e definitivamente. A primeira se encontra no parágrafo final da *Estética transcendental*, onde Kant começa a propor a interrogação, que se tornará daí em diante recorrente no interior da obra, acerca do ponto de apoio e a fonte da qual o nosso intelecto deriva as “verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas”, próprias, por exemplo, da geometria (KrV, B 64; trad. brasileira: p. 90). A resposta que neste momento se dará (“por meio de conceitos ou de intuições”) prepara o começo da *Lógica transcendental*, no capítulo introdutório da qual o autor retoma o discurso.

Aqui, e em particular nos parágrafos III e IV da *Introdução* desta parte fundamental da obra, encontram-se, com efeito, as ocorrências mais diretamente ligadas ao nosso percurso. Kant coloca-se primeiramente o objetivo teórico de dar uma resposta à veneranda questão com a qual, acreditando-se poder colocá-los assim numa situação embaraçosa, eram apostrofados os lógicos da antiguidade:

[...] *o que é a verdade?* A definição nominal da verdade, a saber, que ela é a concordância do conhecimento com seu objeto, está aqui dada e pressuposta; é preciso saber, porém, qual é o critério universal e seguro da verdade de cada conhecimento. (KrV, B 82; trad. brasileira: p. 100)

Com esta rápida passagem, enquanto por um lado Kant se insere na tradição da verdade como correspondência, por outro denuncia a exigência de um critério mais geral e fundante que justifique e torne seguro para além de qualquer dúvida possível esta definição nominal.<sup>16</sup> A esta exigência Kant crê poder responder precisamente com a sua lógica, que se ocupará de legitimar e garantir “o critério meramente lógico da verdade, i.e., a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão” (KrV, B 84; trad. brasileira: p. 101). Ela dirá respeito, portanto, somente à forma da verdade, ou à correção formal das conexões entre intuições sensíveis – os produtos da *Estética transcendental* – com as categorias – os conceitos puros presentes no entendimento, dos quais, precisamente, se

<sup>16</sup> “[...] um critério universal da verdade seria, então, aquele que fosse válido a respeito de todos os conhecimentos independentemente de seus objetos” (KrV, B 83; trad. brasileira: p. 101).

ocupa a *Analítica transcendental*. Como se sabe, o resultado desta abordagem levará Kant a escrever algumas das suas páginas mais famosas, a saber, aquelas dedicadas ao *esquematismo transcendental* e ao *Eu penso*, dando assim expressão ao que ele chamará a esta altura de *verdade transcendental* (*transzendente Wahrheit*) (KrV, B 185; trad. brasileira: p. 180). A procura de tal critério, ao qual, no fundo, é inteiramente dedicada a *Analítica transcendental*, constitui, “ao menos negativamente, a pedra de toque da verdade” (KrV, B 84; trad. brasileira: p. 102), e portanto somente o seu critério negativo – e formal – e ainda não o critério positivo, ou seja, aquilo que diria respeito ao conteúdo do e de cada conhecimento. Neste sentido, de modo um pouco enfático, Kant poderá afirmar que a *Analítica transcendental* é uma “lógica da verdade”.<sup>17</sup> Mas esta lógica, com toda evidência, não basta à razão, que se acha sempre presa daquele anseio pelo conteúdo absoluto que a leva sistematicamente a ir além dos dados obtidos da experiência.

Deste anseio se ocupará a *Dialética transcendental*, que deve primeiramente colocar-se e, portanto, saber legitimar-se como crítica da “disposição natural” da razão para empregar aquilo que é e deve permanecer um “cânone para o julgamento” (precisamente a lógica como critério negativo) como “órganon para a efetiva produção” (ou seja, como princípio criativo de verdades “positivas” e conteúdoísticas sobre os objetos, julgando assim poder ultrapassar o horizonte fenomênico dos mesmos e tendo a ilusão de poder adentrar cognoscitivamente o que Kant chama de *noumeno*). Em conformidade com esta repartição, enquanto a *Analítica* se constitui como uma lógica da verdade, a segunda parte da *Lógica transcendental* assume o papel de uma “lógica da ilusão” (KrV, B 85 s.; trad. brasileira: p. 102), no sentido de que se ocupará de desmascarar as aparências dialéticas nas quais a razão se envolve *naturaliter*.

No interior deste horizonte teórico de indubitável complexidade e fascínio, coloca-se a tentativa de legitimação de uma renovada retomada do nosso percurso. Esta tentativa parte da posição de uma questão de fundo, aqui representada em termos provocativos: é possível resgatar um percurso dedicado à verdade, ou seja, uma nova passagem da aparência à verdade, permanecendo no interior da *Dialética transcendental*? Kant, embora não explicitamente, deixa espaço para a abordagem de tal conceito entre as dobras dos posteriores

---

<sup>17</sup> “A parte da lógica transcendental, portanto, que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento, e os princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado, é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade” (KrV, B 87; trad. brasileira: p. 103). Cf. também KrV, B 170; trad. brasileira: p. 171.

desmascaramentos das pretensões dialéticas, de que se encarregará esta parte da *Crítica*? E esta verdade, se existem margens para sustentá-lo, em que sentido poder-se-ia dizer penúltima, em conformidade com o que estamos procurando no interior da perspectiva que é interessante manter aberta aqui? E finalmente, pode-se tirar desta abordagem os elementos para sustentar um meio termo da posição kantiana com respeito ao ulterior nexos que se propôs nas páginas precedentes, relativo, por um lado, ao liame entre penúltimo e estável, e por outro àquele entre penúltimo e instável?

#### 4. O confronto com Platão

Tentar individuar a resposta a tais interrogações significa necessariamente adentrar o interior da construção da *Dialética transcendental*. Nesta parte da obra, Kant propõe um enquadramento metódico e desconstrutivo, que poderíamos dizer proceder “por fotogramas sucessivos”, do itinerário realizado pela razão no seu anseio pelo conhecimento, na explicação daquela sua disposição natural pela metafísica. Ela se qualifica como a *necessidade* estrutural da razão de deixar para trás a segura *ilha da verdade* – representada pelo conhecimento fenomênico – para *lançar-se ao mar*, e adentrar aquele “vasto e tormentoso oceano”, precisamente o “reino da ilusão” dialética.<sup>18</sup>

Como se sabe, esta parte da *Crítica* diz respeito ao âmbito da razão, faculdade que contém em si a origem dos conceitos e princípios “que não toma emprestados nem aos sentidos nem ao entendimento” (KrV, B 355; trad. brasileira: p. 278). Para indicar com exatidão os conceitos da razão, Kant não crê oportuno cunhar um novo termo – empreendimento quase sempre desesperado – mas buscar um termo apropriado entre aqueles de uma “língua morta e erudita” (KrV, B 369; trad. brasileira: p. 286), que permita distinguir estes dos conceitos do entendimento, as *categorias*. O autor chama assim de *ideias* os conceitos puros que a razão produz por si mesma com o objetivo de imprimir nos múltiplos conhecimentos do entendimento uma unidade *a priori*. À noção de ideia são dedicadas as primeiras duas seções do primeiro livro da *Dialética*, intituladas respectivamente *Das ideias em geral* e *Das*

<sup>18</sup> Com a famosa metáfora de *ilha da verdade* e *mar da ilusão*, desenvolvida em relação aos resultados teóricos das duas partes que constituem a *Lógica transcendental*, Kant abre o capítulo conclusivo fundamental da *Analítica* intitulado “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” (Cf. KrV, B 294-315; trad. brasileira: p. 242-256). Uma leitura lúcida deste capítulo no contexto da obra kantiana foi feita por Carugno (1996).

*ideias transcendentais*. Neste contexto, para dar uma definição preliminar de *ideia*, Kant se refere explicitamente ao significado do termo presente em Platão.

Platão se servia da expressão *ideia* de tal modo que se percebe facilmente que com ele entendia por ela algo que não apenas jamais é emprestado dos sentidos, mas ultrapassa em muito os conceitos do entendimento de que se ocuparia Aristóteles, já que nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela. As ideias são para ele arquétipos [*Urbilder*] das próprias coisas, e não, como as categorias, meras chaves para experiências possíveis” (KrV, B 370; trad. brasileira: p. 286).

A *ideia* deve ser pensada em primeiro lugar como uma noção superior e não passível de ser obtida da experiência nem das categorias; além disso, ela se qualifica imediatamente como *Urbild*, um arquétipo dotado de uma perfeição constitutivamente não encontrável no nível empírico.<sup>19</sup> Com este primeiro enquadramento definitório, Kant tenciona reconectar-se ao significado platônico do termo, distanciando-se, portanto, de maneira implícita da sua acepção moderna, consolidada através do pensamento de Descartes e Locke, segundo os quais, substancialmente, uma *ideia* é aquilo que em termos kantianos se poderia qualificar como uma *Vorstellung überhaupt*, uma projeção mental qualquer, ou seja, toda e qualquer representação indeterminada produzida pelo sujeito cognoscente. Segundo Kant, a *ideia* é, ao contrário, um “conceito da razão” (*Vernunftbegriff*), ou uma representação determinada de uma faculdade humana específica que é precisamente a razão.<sup>20</sup>

É oportuno lembrar que Kant tinha um conhecimento apenas indireto da filosofia de Platão, que lhe era familiar sobretudo através do manual de Brucker, o qual, significativamente, não era outra coisa senão uma história das doutrinas das ideias desde a antiguidade até os tempos

---

<sup>19</sup> Kant confirma novamente estas características mais além: cf. KrV, B 377 e 383; trad. brasileira: p. 290 e 294. Elas são recolocadas, aliás, em numerosos contextos. Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, 199-200; *Logik Pölitz*, XXIV, 565; *Wiener Logik*, XXIV, 906; *Metaphysik L<sub>1</sub>*, XXVIII, 329; *Metaphysik L<sub>2</sub>*, XXVIII, 577; *Handschriftlicher Nachlass. Reflexionen*, n. 2835-2837, XVI, 536-540; *Rationaltheologie Pölitz*, XXVIII, 1058.

<sup>20</sup> Sobre este ponto, cf. Camera (2003), espec. cap. II, pp. 59-85. Mas cf. também Hinske (1990, pp. 317-328, espec. pp. 318-321) e Heimsoeth (1966-1971, Teil 1, 1966, espec. pp. 31-32). Para uma análise do significado que o termo *ideia* tinha na Alemanha até a época de Kant, veja-se Ricken (1990). Na vasta literatura crítica sobre a relação Kant-Platão, as contribuições mais fecundas foram retiradas, além das supracitadas, dos seguintes estudos: Heimsoeth (1965/66) e (1967); Venturelli (1996).



modernos<sup>21</sup>. Contudo, a remissão ao filósofo grego representa ir muito além de uma referência conceitual extrínseca que, como se verá agora, vai por uma direção claramente definida. “Platão – continua, com efeito, Kant – encontrou suas ideias sobretudo naquilo que é prático, i.e., que se baseia na liberdade, a qual, por seu turno, situa-se entre os conhecimentos que são um produto próprio da razão” (KrV, B 371; trad. brasileira: p. 287).

Emerge aqui com clareza uma nota dominante da referência que Kant faz a Platão, que poderia *prima facie* pasmar, considerado o contexto eminentemente teórico no qual é formulada: quando menciona Platão, o filósofo de Königsberg pensa primeiramente no Platão filósofo prático e moral, enquanto tende a excluir a relevância da sua metafísica e gnosiologia, ou, em todo caso, não tenciona neste contexto empenhar-se em uma avaliação positiva delas.<sup>22</sup> Continuando, assim, a ter presente Platão, Kant continua, portanto, a abordagem da *ideia*, aprofundando-lhe o caráter axiológico e normativo ao qual acenamos precedentemente:

Fica claro para qualquer um, por outro lado, que, se alguém lhe for apresentado como modelo de virtude, ele terá sempre, todavia, somente em sua própria cabeça o verdadeiro original, com o qual irá comparar esse suposto modelo e apenas assim avaliá-lo. Tal é porém a ideia de virtude, em relação à qual todos os objetos possíveis da experiência podem de fato servir como exemplos (provas da factibilidade, em certo grau, daquilo que o conceito da razão exige), mas não como arquétipos [*als Urbilder*]. [...] Pois somente através dessa ideia é possível um juízo sobre o valor ou desvalor moral; ela constitui necessariamente, portanto, o fundamento [*Grunde*] de qualquer aproximação da perfeição moral, por mais que os obstáculos na natureza humana, não determináveis quanto ao grau, mantenham-nos distantes disso. (KrV, B 371-372; trad. brasileira: p. 287 s)

Fica aqui evidente como o aprofundamento do caráter normativo acaba naturalmente na referência e na aplicação de tal noção ao âmbito prático. A *ideia* se esclarece como um arquétipo de perfeição, um

<sup>21</sup> Esta tese foi demonstrada primeiramente por Mollowitz (1935). Cf. também Micheli (1988, espec. pp. 908-910). Sobre a importante influência que o manual de Brucker (1723) teve no Iluminismo alemão, justamente em relação a uma retomada do platonismo, vejam-se Longo (1979); Vieillard-Baron (1979). Aliás, Kant cita explicitamente Brucker justamente na seção *Das ideias em geral* (KrV, B 372-373), embora se oponha explicitamente à sua interpretação da *ideia platônica de república*.

<sup>22</sup> É o próprio autor que legitima esta convicção numa nota inserida a propósito da passagem supracitada (ibid.). Isto não exclui, obviamente, que Kant se demore alhures sobre uma mais atenta análise destes aspectos da especulação platônica. No que concerne particularmente ao aspecto metafísico e gnosiológico, remeto mais uma vez a Camera (2003). No que diz respeito, por outro lado, a uma análise da interpretação kantiana do “Platão matemático”, vejam-se Micheli (1984) e Marcucci (1985).

modelo que excede toda cópia e, ao mesmo tempo, como a norma com base na qual é possível julgar e avaliar cada caso particular, cada exemplo de perfeição que a experiência nos oferece constantemente. Ela constitui, ademais, o que permite ao homem obrar em vista do melhoramento da sua condição moral, ou seja, de si mesmo enquanto ser racional. Mas a referência ao âmbito conceitual derivado da ética se torna ainda mais evidente no desenvolvimento da abordagem. Parece oportuno segui-lo ainda mais um pouco, de tal modo que se possa resgatar seu valor para a “construção” da “terceira via” que se tenciona enfrentar neste momento.

Como mencionado acima, o autor se serve da ideia de virtude para definir a característica normativa e criteriológica da noção de ideia em geral. Sempre referíveis ao âmbito ético e inclusive político são também os adicionais exemplos de *ideia* dados por Kant neste capítulo: a ideia da humanidade e a “ideia da república platônica”. É sobretudo neste último que o autor se entretém de modo inesperado, seja pela amplitude das argumentações, seja pelo contexto no qual elas são propostas. Kant se opõe primeiramente à interpretação tradicional – apoiada também por Brucker – que qualifica a república platônica como um exemplo de perfeição fantástica, boa somente para um “pensador ocioso”. Em vez de deixá-lo de lado sob o pretexto da sua impossibilidade, objeta Kant, “seria bem melhor se nos acercássemos desse pensamento e (ali onde esse distinto homem nos deixa sem apoio) o iluminássemos através de novos esforços” (KrV, B 372-373; trad. brasileira: p. 288).

Uma constituição da *maior liberdade humana*, no entanto, sob as leis que fazem com que a *liberdade de cada um possa coexistir* [*zusammen bestehen kann*] com a *liberdade dos demais* (não uma constituição da maior felicidade, pois esta já se seguirá por si mesma), é pelo menos uma ideia necessária [*eine notwendige Idee*] que se tem de pôs como fundamento [*zum Grunde*] não apenas do primeiro projeto de uma constituição do Estado, mas também de todas as leis, e com a qual se começa a fazer abstração dos presentes obstáculos, que talvez não surjam tão inevitavelmente da natureza humana, mas antes do desprezo pelas verdadeiras ideias na legislação. (KrV, B 373; trad. brasileira: p. 288)

A *ideia de república platônica*, enquanto representa o modelo perfeito e o arquétipo de toda constituição política, permite avaliar toda forma existente de constituição e deveria ser colocada como fundamento de todo Estado e de todas as leis; ela constitui ademais o princípio que torna possível a coexistência, o estar junto de mais seres racionais com base em leis de liberdade, ou seja, legitima a existência de uma comunidade política. O princípio unificante e fundante é representado por uma legislação que torna conciliável o máximo de liberdade de todo

‘consociado de direito’, ou seja, que permite o máximo grau de liberdade de cada um compativelmente à liberdade de todos os outros; trata-se de um princípio, para reconduzi-lo aos termos da discussão precedente, que tem presente e incentiva o *fluido* e indeterminável produzir-se da liberdade de cada um com a necessidade de manter uma ordem evidente e *estável* no interior da comunidade política.<sup>23</sup>

A *ideia* é portanto apresentada como norma eterna e modelo de perfeição em conformidade com o qual requer-se do ser racional não somente *conhecer*, mas também *agir*, obrar em vista da aproximação da ideia de virtude que todos nós possuímos em nossa mente, não obstante, ou melhor, justamente graças à consciência de “que nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela” (KrV, B 370; trad. brasileira: p. 286). Trata-se de agir com a consciência de não poder nunca realizar completamente em nossa pessoa e através de nossa ação esta ideia; com a “certeza” de um desvã constante, de uma constitutiva falta daquela *adequatio rei et intellectus* no plano prático que garantiria a sua verdade em sentido lógico. O agir prático, poderíamos dizer, é confiado não tanto à sua falsidade ontológica (a lei moral é falsa, ou seja, se baseia em pressuposto falaciosos, e portanto inteiramente modificáveis), quanto à sua constitutiva não ultimatividade (sabemos que a lei é racionalmente justificável, e portanto verdadeira, em hipótese, mas sabemos também que o agir concreto nunca consegue dar prova definitiva da sua efetividade): é esta a mensagem mais profunda e em certo sentido paradoxal que Kant confia ao leitor das primeiras páginas da *Dialética transcendental*.

## 5. A *dialética* entre ideia e ideal

Mas Kant vai além, na elaboração da ‘caixa de ferramentas’ a qual julga oportuna para enfrentar adequadamente aquela inclinação natural pela metafísica da qual a razão não consegue se livrar. E desta caixa faz parte legitimamente o conceito de *ideal*, que acabará sendo particularmente fecundo para o nosso percurso, no interior de uma ulterior *dialética* hipotética com o conceito de *ideia*. Busquemos então percorrer novamente a sua elaboração e a sua referência ao primeiro conceito da razão.

No curso da *Dialética transcendental*, Kant individua três *ideias transcendentais*, ou seja, três conceitos “não arbitrários” que são

---

<sup>23</sup> Para uma explicitação mais analítica deste ponto no interior do percurso kantiano, permito-me remeter a Pirni (2000, espec. cap. 5, pp. 99-130) e (2001).

“fornecidos pela natureza da própria razão” (KrV, B 384; trad. brasileira: p. 294): a ideia psicológica, a ideia cosmológica e, precisamente, a ideia teológica ou *ideal transcendental*. É esta última *ideia* que, por via regulatória, permite e legitima a suprema unidade da razão na sua atividade primordialmente cognoscitiva. Como para a noção de *ideia*, também neste contexto a abordagem se articula em dois diferentes núcleos reconduzíveis a duas diferentes seções do capítulo, intituladas por Kant respectivamente *Do ideal em geral* e *Do ideal transcendental*<sup>24</sup>. Numa primeira aproximação, poderíamos sustentar que a afinidade conceitual entre *ideia* e *ideal* se configura de maneira evidente. Ambas as noções encerram de fato um *maximum* de perfeição e se constituem como norma ou critério com base no qual julgar os exemplos de perfeição (cf. KrV, B 373 e B 597; trad. brasileira: p. 288 e 449). Contudo, é possível observar algumas características significativas que diferenciam tais noções, elaboradas por Kant, porém, de maneira completamente contígua a outras que, ao contrário, as aproximam decisivamente.

Na seção intitulada *Do ideal em geral*, o autor articula uma primeira definição fundamental de *ideal*, que se liga diretamente à noção de *ideia* já precedentemente delineada “[...] eu denomino *ideal* [*Ideal*] [...] a ideia [...] *in individuo*, i.e., como uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada, através da ideia” (KrV, B 596; trad. brasileira: p. 449). Numa rápida passagem é posta deste modo uma qualificação fundamental que, ao mesmo tempo, relaciona e distingue de maneira decisiva as duas noções. O *ideal* é uma ideia *in individuo*, ou seja, uma ideia que contém todas as determinações da sua perfeição num modelo precisamente individuado e completamente determinado. Este modelo não seria, portanto, outra coisa senão a ideia enquanto *pensada* na sua realização adequada. Kant procura esclarecer esta assunção logo em seguida, empregando, como de costume, uma referência conceitual derivada do âmbito moral:

A virtude, e com ela a sabedoria humana, em toda a sua pureza, são ideias. Mas o sábio (do estoico) é um ideal, i.e., um ser humano que só existe em pensamento, mas que não é inteiramente congruente com a ideia da sabedoria. (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449)

A *ideia* é conceito da razão que é caracterizada duplamente, a saber, primeiramente pela sua universalidade e, em seguida, pela sua

---

<sup>24</sup> Entre os mais lúcidos textos interpretativos deste complexo núcleo da primeira *Crítica*, remeto a Heimsoeth (1969, espec. pp. 409-545); Andersen (1983); Piché (1984, espec. pp. 13-119) e Camera (2003, espec. cap. I, pp. 13-58).

indeterminação. Neste sentido, devem ser interpretadas as palavras com as quais Kant qualifica mais de uma vez tal conceito: “nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela” (KrV, B 370; trad. brasileira: p. 286). Do mesmo modo que não existe uma realização completa da ideia em nível experiencial, não existe tampouco um adequado pensamento de tal realização<sup>25</sup>. A partir deste ponto de vista, o *ideal* é de súbito caracterizado no sentido contrastivo em relação à *ideia*. Esta noção permite, com efeito, evitar justamente a implicação que dizia respeito ao *pensamento* da *ideia*; o *ideal*, graças à sua constitutiva *determinação*, oferece a plena pensabilidade da realização da *ideia* e constitui, por sua vez, o seu exemplo paradigmático e perfeitamente determinado. Ademais, constituindo-se como modelo mental de uma “coisa particular” (*einzelnes*), permite também reconhecer em exemplos realmente existentes tantas outras aproximações à sua perfeita realização.

A ligação recíproca – e a nova distinção – entre as noções de *ideia* e *ideal* é aliás proposta por Kant em uma ulterior passagem, sobre a qual parece oportuno demorarmo-nos:

Assim como a ideia fornece a regra [*die Regel*], o ideal serve [...] como modelo para a determinação completa da cópia; e nós não temos outro padrão de medida [*Richtmaß*] para nossas ações senão o comportamento deste ser humano divino em nós [o sábio do estoico], com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos melhoramos, muito embora não possamos jamais atingi-lo. (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449 s.)

Acresce-se aqui um novo e relevante elemento na cena argumentativa. Se antes a diferença entre as duas noções podia ser compreendida em termos quantitativos – indeterminação da *ideia* e “completa determinação” do *ideal* na representação do modelo –, é agora necessário desenvolvê-la numa ótica qualitativa. Enquanto o *ideal* coloca o modelo de perfeição completamente determinado, a *ideia*, afirma Kant, oferece a *regra*, ou preside à atuação e guia as modalidades operativas de realização do *ideal*, graças ao caráter de obrigatoriedade e normatividade que a regra enquanto tal possui.

É este um aspecto não sem relevo: reconhecer esta peculiaridade da relação entre as duas noções implica, com efeito, situar o inteiro discurso kantiano no interior de uma perspectiva eminentemente prático-

<sup>25</sup> “Quando se nomeia uma ideia, diz-se *muito* a respeito do objeto (como um objeto do entendimento puro), mas *muito pouco* a respeito do sujeito (i.e., em relação à sua realidade sob condições empíricas), justamente porque ela, como o conceito de um máximo, não pode jamais ser dada *in concreto* de maneira congruente. [...] Costuma-se dizer então, de semelhante conceito: *é apenas* uma ideia. Poder-se-ia dizer, assim, que o todo absoluto dos fenômenos *é apenas* uma *ideia*, pois, dado que não podemos jamais projetá-lo em uma imagem, ele permanece um *problema* sem qualquer solução” (KrV, B 384; trad. brasileira: p. 294).

normativa. E é, com efeito, a esta perspectiva, embora no contexto teórico da *Crítica da razão pura*, que Kant reconduz finalmente seja a noção de *ideia*, seja a de *ideal*. Como o leitor lembrará, já no nível da articulação e definição preliminar de *ideia*, na seção intitulada *Das ideias em geral*, Kant, fazendo um explícito e reiterado confronto com a reflexão platônica, coloca esta noção em dimensão prática. O coerente desenvolvimento de tal perspectiva se observa, portanto, na ulterior seção *Das ideias transcendentais*, na qual é especificamente introduzida a noção de *ideia prática* da razão:

A ideia da razão prática pode sempre ser efetivamente dada *in concreto*, ainda que apenas em parte, e é mesmo a condição indispensável de todo uso prático da razão. Sua execução é sempre limitada e deficitária, mas sob limites não determináveis, portanto sob a permanente influência do conceito de uma completude absoluta. Por isso a ideia prática é sempre altamente frutífera e incontornavelmente necessária [*unumgänglich nothwendig*] com vista às ações reais. Nela, a razão tem até mesmo a causalidade para efetivamente produzir aquilo que seu conceito contém. (KrV, B 385; trad. brasileira: p. 294 s.)

Fica deste modo sancionada a imprescindibilidade do papel desempenhado pelas ideias em relação ao uso prático da razão. A *ideia prática* é, com efeito, qualificada como “incontornavelmente necessária” com relação à ação concreta. A ação conduzida em vista desta ideia representa, relativamente a ela, uma atuação sempre limitada, mas constantemente e indefinidamente melhorável. Portanto, a *ideia*, no seu valor prático, graças à mediação da razão que busca traduzi-la em ato, pode e deve exercer uma influência constante num sentido progressivo sobre a realidade existente.<sup>26</sup> A função precípua da *ideia prática* é portanto a de intervir e presidir à modificação da realidade numa direção melhorativa, aproximando-a indefinidamente da perfeição moral. Do ponto de vista prático-operativo, tal influência pode exercer-se através da lei moral; tenha-se presente, com efeito, que a *ideia prática*, no seu núcleo determinante, contém e é expressão originária da *lei moral*.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> A temática da influência – que, aliás, coincide com a recolocação da noção de causalidade no âmbito moral – está documentada no *Cânone da razão pura*, em particular no contexto em que Kant fala do *mundo moral* como de uma simples ideia, “mas uma ideia prática que realmente pode – e deve – ter a sua influência [*Einfluß*] no mundo sensível, de modo a torná-lo o mais conforme possível a essa ideia” (KrV, B 836; trad. brasileira: p. 586).

<sup>27</sup> Como justamente sublinhado por Cunico, “Para Kant a lei (ou o princípio regulatório) descende da ideia, é dada pela ideia, ou melhor, é, no fundo, a própria ideia enquanto regra e critério de um dever ser. A lei é a tradução em proposição (*Satz, Grundsatz*, que exprime a necessidade prática do *Sollen*) da ideia prática [...], assim como a ideia é, vice-versa, o ‘esquema’ da lei, ou seja, o ‘esquema de um princípio regulatório’ (B 698, 702, 710, 712) que é, contudo, ao mesmo tempo ‘constitutivo’ (praticamente determinante) para a vontade (KU, § 88, B 437)” (Cunico, 2001, espec. parte terza, pp. 185-217, aqui p. 204).

Se enquadrada nesta perspectiva, a indeterminação de que a noção de *ideia* é dotada na sua dimensão teórica parece perfeitamente coerente e mesmo imprescindível onde ela se especifica como *ideia prática*. Neste nível, com efeito, a indeterminação não seria nada mais que a expressão do caráter de *universalidade* e *formalidade* da lei moral que a *ideia prática* implica em si. Uma vez que a *ideia* “fornece a regra”, deve estruturar-se de modo a permitir a tal regra valer “sempre e em todo lugar”. Com relação a esta exigência acaba sendo funcional pensar esta ideia como constitutivamente indeterminada e justamente por isso se torna instância normativa universalizável em nível formal, ao lado do imperativo categórico.

O ideal também, aliás, é uma noção introduzida por Kant não somente numa função cognoscitiva, para poder com ela dar unitariedade a todas as diferentes ideias da razão, mas também na dimensão prática e numa função da ação moral.<sup>28</sup> A própria *ideia teológica* ou *ideal transcendental*, enquanto *ideia*, é também *incontornavelmente necessária* para a razão. O objeto de tal *ideia* – “um único, sábio e todopoderoso criador do mundo” – deve ser pressuposto, portanto, com a consciência de que, não obstante ele não possa ser conhecido em nível experiencial, “esta ideia está inteiramente fundada [*ganz gegründet*] no uso mundano [*Weltgebrauch*] de nossa razão” (KrV, B 725 s.; trad. brasileira: p. 522).

Precisar estes conceitos é tudo menos secundário ou ocasional. O *ideal transcendental* encerra em si o conceito “completamente determinado” de Deus assim como ele pode ser legitimado pela razão, mas não com o objetivo de fazer dele um “uso ultramundano”, um objeto de culto, porém com o objetivo de fazer dele precisamente um “uso mundano”, terreno e por isso concreto, prático.

Sob este perfil, o *Weltgebrauch* não pode não lembrar a *Weltweisheit*, a *sabedoria mundana*. Se a *sabedoria* (*Weisheit*) – como Kant buscará esclarecer em uma página do *Opus postumum* – “existe somente em Deus enquanto sumo princípio de todos os conhecimentos teóricos e prático-morais”, por *sabedoria mundana* se deve entender “a sabedoria *humana* [*menschliche Weisheit*] [...], um *analogon* da sabedoria [divina] comensurado ao homem e nada mais que [...] um

---

<sup>28</sup> Sustenta a este respeito Kant: “temos de admitir que a razão humana contém não apenas ideias, mas também ideais que, embora sem a força criadora *platônica*, têm *força prática* (como princípios regulativos) e servem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas *ações*” (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449). Venturelli sublinhou especificamente a dimensão prática que compreende em si e abarca *ideia* e *ideal* (1996, espec. pp. 220-221).

amor por tal sabedoria<sup>29</sup>. Na primeira *Crítica*, significativamente, Kant define a sabedoria como “a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis”; enquanto tal “ela tem [...] de servir para tudo o que é prático como condição originária, pelo menos restritiva, da regra<sup>30</sup>. A esta peculiar forma de racionalidade – que em outros lugares coincide com o inteiro filosofar – Kant confiará, na *Crítica da razão prática*, a determinação da *ideia* do *sumo bem*, “o objetivo final da razão pura prática<sup>31</sup>. É portanto a este “uso mundano”, ou seja, à aplicação prático-moral das ideias teóricas, que Kant alude também e eminentemente no contexto do *ideal transcendental*, a *última* das *ideias* da razão, que oferece a ela a imprescindível e todo-compreensiva unidade teleológica de todo o seu pensar.<sup>32</sup>

## 6. A tensão da (e pela) penúltimidade

Parece possível, chegados que somos a este ponto da exploração da *Dialética transcendental*, tentar esboçar uma conclusão, ainda que provisória, ou propor alguma tentativa de resposta às questões evocadas no começo e no âmbito do percurso proposto. Para fazer isso, talvez seja oportuno partir de um olhar de conjunto dirigido ao referir-se recíproco de *ideal* e *ideia*, buscando assim obter três teses conclusivas.

A *primeira tese conclusiva* que gostaríamos de defender, depois de termos procurado encontrar ao longo do caminho argumentos a seu favor, é que os dois conceitos fundamentais da *Dialética transcendental* podem ser perfeitamente inseridos no interior da distinção *último / penúltimo* da qual partimos. E isto se justifica primeiramente – e significativamente – em relação à dúplice diretriz (lógica e ontológica) dentro da qual se inseriu historicamente o debate filosófico ocidental em torno do conceito de verdade.

Por um lado, do ponto de vista lógico, a *ideia* é um conceito que acaba por preceder imediatamente o *ideal*, numa escala de complexidade crescente, no sentido de que lhe contém *in nuce* a generalidade e a formalidade que antecipa imediatamente e se correlaciona necessariamente com a determinação da qual o *ideal* é representação racional. Nada de pensável parece (pelo menos nada de empírico, ou não produzido diretamente pela razão) que se coloque no interior de uma potencial e somente hipotética *adequatio* entre *ideia* e *ideal*, entre uma

---

<sup>29</sup> Kant, *Opus Postumum*, XXI-XXII, 120-121.

<sup>30</sup> KrV, B 385; trad. brasileira p. 295. Cf. também *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, IX, 24.

<sup>31</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 108.

<sup>32</sup> Cf. ainda Camera (2003, espec. pp. 30-58).



sua plena correspondência, a não ser precisamente o fato de que “assim como a ideia fornece a *regra*, o ideal serve nesse caso como *modelo* para a determinação completa da cópia” (KrV, B 597; trad. brasileira: p. 449): como a *ideia* é a *verdadeira* regra para se chegar assintoticamente ao *ideal*, o *ideal* é o *verdadeiro* modelo ou arquétipo que determina a regra da qual a *ideia* é expressão formal e normativa. Existe, portanto, uma relação de infinitésima proximidade entre os dois conceitos – que torna conceitualmente impossível a inserção de outros e intermediários –, conquanto tal relação, como mostramos, nunca possa evoluir na aniquilação de uma diferença de fundo. Portanto, os dois conceitos, de um ponto de vista lógico, podem dizer-se como um (a *ideia*) precedendo imediatamente o outro (o *ideal*), que constitui assim a última e todo-compreensiva exemplaridade que podemos pensar enquanto seres capazes de razão.

Mas este referir-se de liminar e recíproca penúltimidade julga-se poder ser encontrado também do ponto de vista ontológico. Isto parece evidente na continuação da abordagem do tema do ideal, onde Kant fala do *princípio da determinabilidade* (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*) ao qual subjaz todo conceito (e portanto também todo conceito da razão). Com base neste princípio, que repropõe substancialmente o de não contradição de matriz aristotélica, a todo conceito pode ser atribuído somente um de dois predicados opostos. A este primeiro princípio, o autor faz seguir o *princípio da determinação completa* (*Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*), ao qual subjaz toda coisa (*Ding*) e “segundo o qual apenas um de todos os predicados possíveis das coisas [...] pode servir-lhe” (KrV, B 599-600; trad. brasileira: p. 451). Este último, aos olhos de Kant, vai além do princípio de não contradição, enquanto “considera cada coisa também em relação com a possibilidade total [*gesamte Möglichkeit*], [...] como tendo sua possibilidade [*seine eigene Möglichkeit*] derivada da parte que tem naquela possibilidade total” (KrV, B 600, trad. brasileira: p. 451). Portanto, todo objeto define a si mesmo através de uma operação progressiva de negociação e exclusão de qualquer outra ‘porção’ de realidade e de todo conjunto de predicados possível.

Agora, lembrando que Kant havia qualificado o *ideal* como uma coisa particular (*einzelnes Ding*)<sup>33</sup>, fica mais inteligível o que o autor chega a inferir, de modo quase silogístico. Primeiramente, afirma Kant, a *ideia* pode ser pensada como o “conjunto completo de todas as

<sup>33</sup> “[...] eu denomino *ideal* [*Ideal*] [...] a ideia [...] *in individuo*, i.e., como uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada, através da ideia” (KrV, B 596; trad. brasileira: p. 449).

possibilidades” (KrV, B 601; trad. brasileira: p. 452). Contudo, ela, “como conceito originário de uma variedade de predicados, exclui predicados que já são dados como derivados a partir de outros, ou que não poderiam estar lado a lado”. Em tal processo de exclusão ela

*se refina* em um conceito determinado completamente *a priori*, tornando-se assim o conceito de um objeto singular completamente determinado [*durchgängig bestimmt*] através da mera ideia, e tendo de ser denominada, portanto, um ideal da razão pura. (KrV, B 601-602; trad. brasileira: p. 452)

É portanto a ideia, enquanto conceito da razão, que se coloca, primeiramente, sob o *princípio da determinabilidade*, por força do qual perde predicados contraditórios, derivativos ou espúrios com respeito ao perfil que ela vai assumindo; ela se coloca, portanto, sob o *princípio da determinação completa*, com base no qual ela pode “refinar-se” ulteriormente, obtendo por si uma porção exclusiva daquela “possibilidade total” que possuía inicialmente. Levando, conseqüentemente, a termo tal processo, ela se torna assim “o conceito de um objeto singular”, ou seja, precisamente o *ideal*. Deste modo, a *ideia*, de “substrato transcendental” [*transzendentales Substratum*], ou seja, “a ideia de um todo da realidade (*omnitudo realitatis*)” (KrV, B 603-604; trad. brasileira: p. 453) desemboca em “conceito de um *ens realissimum*”, o que Kant qualificará, daqui para frente, como *ideal transcendental*.

Considerada sob este perfil, parece ulteriormente justificada a total proximidade entre *ideia* e *ideal*, que se pode dizer agora não somente mais resgatável do ponto de vista lógico, mas também do ponto de vista ontológico, como liame que resulta racionalmente justificado e tornado necessário em sentido, poderíamos dizer, ascensional, por um horizonte de possibilidade total, que é o ser no sentido geral do termo, a uma determinação completa, que vai excluindo possibilidades e predicados até chegar a um ser conceitualmente ‘último’, ou seja, completamente determinado e que exclua qualquer outra possibilidade. Por outro lado, como enfatizamos acima, tal percurso ontológico também se desenrola no interior da dualidade *ideia/ideal* e não contempla assim ulteriores ‘inserções conceituais’. A partir do que até aqui inferimos, acreditamos que seja lícito resgatar uma plena correspondência do nexo último/penúltimo com respeito aos conceitos de *ideal* e *ideia*, e talvez legitimar também um discurso sobre a verdade no interior da *Dialética transcendental*, que justamente daquele liame lógico e ontológico parece receber uma possibilidade e um espaço teórico firme. Tal legitimação constitui a *segunda tese conclusiva* que tencionamos sustentar neste

momento. Em outros termos, a partir da consciência, já platônica e aristotélica, de que a verdade possa dar-se somente na relação entre dois ou mais elementos de um discurso possível, o referir-se entre *ideal* e *ideia* parece constitutivamente subtrair-se àquela “lógica da aparência” da qual a própria *Dialética* se propõe como instância desmascaradora e sistematicamente crítica, para chegar a dar voz a uma instância veritativa de indubitável profundidade e, talvez, parece que Kant chega a sustentar Kant, de mais sólido fundamento de tudo o edifício metafísico até então disponível. Por esse caminho se chega, portanto, a reconhecer novamente o alcance inovador do empreendimento crítico kantiano: trata-se, com efeito, de reconhecer que os instrumentos que compõem a ‘caixa de ferramentas’ para desmascarar os efeitos perniciosos daquela disposição natural à metafísica não são feitos do mesmo ‘material’ dos ‘objetos’ que devem contrastar, mas vivem da mesma tensão teórica-argumentativa que anima a lógica da verdade de que é expressão *Analítica transcendental* e, no fundo, o inteiro criticismo, ponto de não retorno para a inteira filosofia ocidental.

Aliás, se quiséssemos tentar seguir o percurso de respostas à outra interrogação evocada acima, deveríamos poder justificar também em que sentido e dentro de quais limites, *através de Kant*, seria possível resgatar uma terceira via relativamente ao duplo liame sintético que se obteve entre penúltimo e estável por um lado e penúltimo e instável por outro. O cerne de tal possível resposta encontra mais uma vez na noção de *ideia* o seu ponto de fuga e constitui a *terceira tese conclusiva*.

Primeiramente, demos repetir aqui, a *ideia* como conceito da razão é em si penúltima, enquanto sistematicamente ligada em ordem de infinitésima proximidade ao outro conceito principal conceito da razão: o *ideal*. Em segundo lugar, poderíamos sustentar que é ela mesma que oferece a possibilidade de um espaço teórico intermediário entre o *estável* – ou seja, o *ideal*, enquanto “coisa singular” e “objeto completamente determinado” do pensar – e o *instável*, pondo-se como “conjunto de toda possibilidade”, e portanto conceitualmente fluida e aberta a toda mudança e nova articulação de si.

Ademais, poderíamos sustentar que a *ideia* é terceira e intermediária em si mesma. Isto parece poder ser argumentado se tivermos presente novamente, por um lado, o seu constituir-se como norma e critério para toda práxis possível, logo ponto de referência estável para o agente (moral) e, por outro, o seu não poder evitar o confronto com o constitutivamente *instável* e fluido mundo do agir concreto, no qual o respeito daquela norma e o ater-se àquele critério resultará ainda assim sempre indeterminado até o ocasional, perenemente

aberto a toda possibilidade de submissão ou recusa e de todo modo constantemente inadequado e irremediavelmente distante do modelo que ela exprime – e que, enquanto *ideia prática*, encontrará, como se sabe, no conceito de imperativo categórico a sua formação mais paradigmática.

A perspectiva conceitual aberta pela *ideia* permite, portanto, a pensabilidade de uma orientação dupla, que não somente, na sua penúltimidade, contém a mais forçosa relação veritativa de que a razão é capaz com o último, o *ideal*, mas que é, ao mesmo tempo, constantemente confiado à duplicidade de estável e instável, de modelo normativo e conjunto de exemplo de atuação transitória, de norma inalterável (enquanto “modelo” de *imperativo categórico*) e opinião fluida (ou *máxima*, “princípio subjetivo do agir”, como dirá o autor da segunda *Crítica*).

A “escolha” da convivência com verdades penúltimas, primeiramente no sentido e dentro dos limites que tentamos resgatar aqui, parece oferecer finalmente um contraponto articulado a uma dupla tendência que a proximidade com todo discurso sobre a verdade – e em particular sobre a verdade moral – torna patente. A escolha da não ultimidade parece, com efeito, tornar possível evitar os efeitos do entrincheiramento, primeiramente, naquilo que poderíamos definir “um presente sem futuro”, no qual nos concentramos somente no mundo empírico e concreto, extraindo regras de conduta contextuais e dotadas de validade completamente circunscrita, ou decretando a inexistência da verdade última e não sabendo como torná-la efetiva no presente. É esta a atitude própria de uma “sabedoria mundana” diferente da que procuramos descrever, uma sabedoria que Kant não hesitaria em definir como pobre e fronteira mais com a astúcia e a habilidade do que com a moralidade do agente capaz de razão prática.<sup>34</sup> Por outro lado, o fato de nos concentrarmos na penúltimidade parece evitar o perigo de focalizarmos aquilo que poderíamos chamar especularmente de “um futuro sem presente”, um viver no qual o que conta é a perspectiva de tal modo “outra” e perfeita, que é completamente inatingível e sem efeitos no aqui e agora, que acaba sendo totalmente desvalorizada.

Finalmente, o convívio com verdades penúltimas pensado *através* do conceito kantiano de *ideia* procura conter qualquer desvalorização de uma práxis orientada a uma ideia de moralidade racionalmente informada e incentivar uma ética do empenho, embora com a

---

<sup>34</sup> Sobre este ponto, entre os mais recentes trabalhos, permito-me assinalar o estudo de Ivaldo (2012, espec. Sez. I, pp. 13-155).

consciência constante do risco de ineficácia e da certeza de inadequação do próprio agir. Sob este perfil, pensando a *ideia* da razão dentro da sua determinação de *ideia platônica*, poderíamos chegar a sustentar que esta última torna possível e funda tudo quanto tencionamos qualificar acima como o “reino da penúltimidade”, que encontra nas diferentes mas não divergentes dimensões do direito e do confronto público a concretização e também a inexaurível metamorfose da coexistência da máxima liberdade de cada um com a de todos os outros.

Nas páginas finais do seu importante trabalho dedicado ao tema da verdade, Marco Messeri cria um diálogo ideal entre “o amigo da única verdade”, o qual, em ininterrupta linearidade com o *Teeteto* de Platão, sustenta a existência de um único horizonte da verdade do qual é logicamente impossível sair e “o amigo das verdades díspares”, que trata a inexistência da verdade única como uma das verdades díspares que está disposto a admitir. Enquanto o primeiro amigo vive com a consciência de um horizonte que a desagregação da certeza, ocorrida no século XIX, de poder contemplar de maneira unitária os vários conceitos da verdade tornou inatingível, o segundo interpreta a consciência trágica de um dos mestres da desconfiança:

com Nietzsche, ele sabe que a morte de Deus – a morte da verdade – não determina por si uma ausência liberatória, mas, inicialmente, somente a presença de um cadáver, que [...] pode também ser um estorvo. Que se trate de cadáver tornou-se inegável pela desesperadora inoperatividade que a ideia de uma totalidade do verdadeiro mostra: a ideia da verdade morreu porque revela não poder fazer mais nada por nós. (Messeri, 1997, p. 159)

Se quiséssemos continuar o diálogo, poderíamos encontrar nas curvas do percurso através de Kant que aqui foi proposto o semblante de um terceiro interlocutor, que poderia representar o papel do “amigo das verdades penúltimas”. Trata-se de um personagem que vive com a consciência da falha da demonstrabilidade de todo horizonte de ultimidade veritativa, mas que não renuncia ao seu degrau imediatamente inferior, colocando-se no ponto de vista de uma lógica *penúltima* e por isso constitutivamente *plural* da verdade. É esta uma lógica que permite não deixar que o (verdadeiro ou presumido) “caráter da verdade” obstrua a estrada do agir, mas que emprega o que há de mais próximo da verdade – ou o que parece racionalmente demonstrável, na formalidade e universalidade de que a “*ideia prática*” é expressão – como peça chave para um empenho mundano o mais coerente possível com aquele dever de convivência que não pode evitar interpretar.

## Referências

- ANDERSEN, Svend. *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*. Hrsg. von G. Funke und J. Kopper. Berlin: de Gruyter, 1983.
- BECCHI, Paolo. *Tre studi su Kant filosofo del diritto*. Genova: Compagnia dei Librai, 2007.
- BORUTTI, Silvana; FONNESU, Luca (a cura di). *La verità. Scienza, filosofia, società*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- BRUCKER, Johann J. *Historia philosophica doctrinae de Ideis, qua tum veterum imprimis Graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*. Augustae Vind.: D.R. Mertz et J.J. Mayer, 1723.
- CAMERA, Francesco. *Ermeneutica e filosofia trascendentale. Ricerche kantiane*. Genova: Tilgher, 2003.
- CARUGNO, Daniela. “Insularità del vero. Omogeneità ed eterogeneità negli sviluppi dialettici dell’Analitica trascendentale”, *Giornale di Metafisica* (Nuova Serie), 18 (1996): 369-407.
- CUNICO, Gerardo. *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*. Pisa: ETS, 2001.
- D’AGOSTINI, Franca. *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011.
- FERRARA, Alessandro. *Democrazia e apertura*. Milano: Bruno Mondadori, 2011.
- FRASER, Nancy. “Rethinking the public sphere. A contribution to the critique of actually existing democracy”. In: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*. pp. 109-142. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- GROSSI, Paolo. *Prima lezione di diritto*. Roma & Bari: Laterza, 2003.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *Democracy and Disagreement*. 3<sup>rd</sup> ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: Entre facticidade e validade*. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora da UNESP, no prelo.
- HEGEL, Georg W. G. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. por Marcos Lutz Müller. (Cadernos de tradução nº 10) Campinas: UNICAMP, 2005.
- HEIMSOETH, Heinz. “Kant und Plato”, *Kant-Studien*, 56 (1965/66): 349-372.

- \_\_\_\_\_. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: de Gruyter, 1966-1971.
- \_\_\_\_\_. "Plato in Kants Werdengang". In: H Heimsoeth; D. Heinrich und G. Tonelli (Hrsg.), *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*. pp. 124-143. Hildesheim: Olms, 1967.
- HEINRICH, Richard. *Wahrheit*. Stuttgart: UTB, 2009.
- HINSKE, Norbert. "Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von 'Idee'". In: M. Fattori; M. L. Bianchi (a cura di). *Idea*. pp. 317-328. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- IVALDO, Marco. *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*. Pisa: ETS, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. por Fernando C. Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LONGO, Mario. "Storia 'critica' della filosofia e primo illuminismo: Jakob Brucker". In: G. Santinello (a cura di), *Storia delle Storie Generali della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*. pp. 527-637. Brescia: La Scuola, 1979.
- MARCUCCI, Silvestro. "Il significato 'teorico' dell'elogio di Kant a Platone nel § 62 della 'Kritik der Urteilskraft'". In: V. E. Alfieri (a cura di). *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*. pp. 364-371. Milano: Franco Angeli, 1985.
- MARSONET, Michele (a cura di). *Il concetto di verità nel pensiero occidentale*. Genova: Il Melangolo, 2000.
- MESSERI, Marco. *Verità*. Firenze: La Nuova Italia, 1997.
- MICHELI, Giuseppe. "Platone e la matematica nell'interpretazione kantiana". In: G. Michelli; G. Santinello (a cura di). *Kant a due secoli dalla 'Critica'*. pp. 255-273. Brescia: La Scuola, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Filosofia e storiografia: la svolta kantiana". In: G. Santinello (a cura di). *Storia delle Storie Generali della Filosofia*, vol. 3/II, *Il secondo illuminismo e l'età kantiana*. pp. 879-957. Padova: Antenore, 1988.
- MOLLOWITZ, Gerhard. "Kants Platoauffassung", *Kant-Studien* 40 (1935): 13-67.
- PICHÉ, Claude. *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*. Bonn: Bouvier, 1984.
- PIERETTI, Antonio. "Verità". In: *Enciclopedia filosofica*. Vol. XII, pp. 12049-12071. Milano: Bompiani, 2006.
- PINZANI, Alessandro. *Diskurs und Menschenrechte. Habermas's Theorie der Rechte im Vergleich*. Hamburg: Kovač, 2000.
- PIRNI, Alberto. *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*. Genova: Il Melangolo, 2000.

- \_\_\_\_\_. “La morale e la fondazione della sfera giuridica in Kant. Un percorso interpretativo”, *Ragion pratica* IX, n. 17 (2001): 155-178.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*. Höffe, Geertz, O’Neill, Gadamer, Taylor. ReggioEmilia: Diabasis, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Il nesso sfera pubblica/democrazia, eredità e compito per l’Europa”, *Ragion Pratica*, n. 30 (2008): 189-207.
- \_\_\_\_\_. “La dignità come fundamento per um discorso etico-giuridico interspecifico?”, *Teoria politica* XXV, n. 1 (2009): 163-168.
- RICKEN, Ulrich. “‘Idée’/‘Idee’ dans la pensée philosophique des Lumières en France et en Allemagne”. In: M. Fattori; M. L. Bianchi (a cura di). *Idea*. pp. 299-316. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1990.
- RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2004.
- VENTURELLI, Domenico. “Etica e metafisica. Alcune riflessioni di Kant sulla filosofia di Platone”, *Giornale di metafisica* (Nuova Serie) 18 (1996): 215-226.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Platon et l’idealisme allemand (1770-1830)*. Paris: Vrin, 1979.
- VOLPE, Giorgio. *Teorie della verità*. Milano: Guerini e Associati, 2005.

**Resumo:** O presente artigo pretende oferecer uma interpretação do tema da verdade (entendida como busca de sentido) no pensamento de Kant, procurando desconstruir um nexos que a história dos conceitos deu como óbvio e imutável, a saber, o nexos entre *verdade* e *ultimidade*. Ao fazer isso, pretende-se percorrer duas diferentes ramificações de tal nexos: uma entre *último* e *estável* e outra entre *último* e *instável* (§ 1). Em conformidade com a *epoché*, que Kant recomenda com respeito ao “reino da verdade última”, efetuaremos um excursus sobre o “reino da penúltimidade” e sobre o correspondente nexos duplo entre penúltimo e estável – considerado a partir da reflexão de Hegel – por um lado e entre penúltimo e instável – considerado a partir da perspectiva habermasiana – pelo outro (§ 2).

Contudo, parece interessante entender como Kant delinea sua reflexão sobre o tema da verdade na *Crítica da razão pura* (§ 3), mas também entender quais são os limites da possibilidade de prolongar o “discurso sobre a verdade” além da *Analítica*, ou seja, no interior da *Dialética transcendental*, em sentido lógico e ontológico (§§ 4 e 5). Este percurso, ao tentar uma releitura da dialética entre *ideia* e *ideal*, proporá como conclusão um novo olhar sobre a dialética entre *último* e *penúltimo* (§ 6), na busca de uma “terceira via” entre estável e instável, ou seja, de uma renovada *lógica da pluralidade* capaz de legitimar o engajamento moral de todo e qualquer agente moral visando a convivência com qualquer ser capaz de razão.



**Palavras-chave:** verdade, ultimidade, penúltimidade, estabilidade, instabilidade, *Crítica da razão pura*, ideia, ideal, Kant, Hegel, Habermas

**Abstract:** The essay focuses on the concept of truth – as search for meaning – within the Kant’s perspective, by seeking for deconstructing a link – between *truth* and *ultimacy* – that the western history of ideas has always assumed as consolidated and not modifiable. In doing that, the essay concentrates first on two different ramifications of such a link: the ramification between *ultimate* and *stable*, on the one hand, and that one between *ultimate* and *unstable*, on the other (§ 1). According to the *epoché* suggested by Kant about the “realm of ultimate truth”, then the essay deals with an *excursus* about the “realm of penultimate” and about the corresponding dual link: that one between *penultimate* and *stable* – here explored through the concept of law by Hegel – and the second one between the *penultimate* and *unstable* – following the concept of public sphere by Habermas (§ 2).

However, it seems interesting to understand how Kant precisely outlines his reflection on the topic of truth in the *Critique of Pure Reason* (§ 3). But it’s also of particular interest to understand possibilities and limits of extending the “discourse of truth”, by referring to its logical and ontological meaning, beyond the *Transcendental Analytic*, ie within the *Transcendental Dialectic* (§§ 4-5). Conclusively, this argumentative path would like to offer a new perspective about the dialectic between *ultimate* and *penultimate* by trying to re-read the Kantian conceptual dialectic between *idea* and *ideal* (§ 6). The main goal of such a re-reading is the search for a “third way” between *stable* and *unstable*, i.e., a renewed “logic of plurality” able of legitimizing the moral commitment of any rational agent who, according to the law of reason, tries to make effective the attempt of living together with any other.

**Keywords:** truth, ultimate, penultimate, *Critique of Pure Reason*, ideia, ideal, Kant, Hegel, Habermas

Recebido em 27/04/2014; aprovado em 31/05/2014.