

As Duas Respostas de Kant ao Problema de Hume

Eduardo Salles O. Barra*

Resumo

O objetivo deste artigo é, em primeiro lugar, reconstruir o chamado “problema de Hume”, analisando-o como dois problemas distintos (causalidade e indução), embora intimamente relacionados – a contar, sobretudo, pela própria tentativa humeana de solucioná-los mediante uma concepção unitária de necessidade. Em segundo lugar, o objetivo é analisar a resposta de Kant a Hume, compreendendo-a, do mesmo modo, como duas respostas distintas: a primeira (causalidade) contida na “Segunda Analogia da Experiência” da Crítica da Razão Pura e a segunda (indução), principalmente, nos prefácios e na segunda parte (“Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica”) da Crítica da Faculdade do Juízo. Isso denotaria uma certa assimetria entre as determinações decorrentes de cada uma das duas soluções, pois enquanto a necessidade imposta pelo princípio dos juízos de causa e efeito possui vínculos imediatos com as condições da realidade objetiva dos fenômenos, a necessidade imposta pelo princípio dos juízos teleológicos possui vínculos apenas indiretos com as mesmas condições, pois decorrem tão-somente das condições subjetivas da experiência. A dúvida seria em que medida, nesse último caso, a solução transcendental kantiana distingue-se da solução empirista humeana, cuja deficiência, apontada por Kant, foi justamente fazer “passar uma necessidade subjetiva, isto é, um hábito, por uma necessidade objetiva”. A doutrina kantiana dos fins essenciais da razão parece ser o único elemento a justificar uma distinção substantiva entre ambas as soluções.

Este artigo destina-se à compreensão dos nexos entre as filosofias de Hume e Kant. Não procurarei argumentar em favor da sua existência, pertinência ou abrangência. Minha posição será a de assumir o valor de face das várias passagens, principalmente, nos *Prolegômenos*, em que Kant declara perseguir uma “solução do problema humeano na sua máxima extensão possível”¹.

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

Admitirei que haja um problema que Kant alega ter sido levantando por Hume e que Kant articulou uma solução para esse problema. Mas tampouco pretenderei avaliar se Kant estava correto ao aceitar como problemático o fato apontado por Hume e se ele tinha boas razões para se julgar bem-sucedido na sua solução. Pretendo bem mais articular um modo de compreender esse problema nos termos em que ele foi formulado por ambos os autores e destacar as diferenças entre as soluções humeana e kantiana, procurando identificar as continuidades e rupturas entre elas.

Por último, é bom que se alerte o leitor para que não espere encontrar aqui uma ampla reconstrução dos nexos entre Hume e Kant. Muitos aspectos decisivos e centrais serão colocados de lado e apenas um tema assumirá a cena desta minha reconstrução: o problema da causalidade. Enfocando esse problema desde a sua formulação inicial por Hume, espero contribuir para o esclarecimento de alguns pontos tradicionalmente tidos como obscuros e enigmáticos na doutrina kantiana da causalidade. Mas, mesmo sob esse exclusivo aspecto, a análise aqui apresentada deve ser considerada parcial. Omitirei inúmeros detalhes e voltarei a minha atenção, sobretudo, para as interlocuções reais ou virtuais entre Hume e Kant sobre o problema da causalidade.

1. Os problemas da causalidade e da indução

Para a reconstrução da doutrina humeana das relações de causa e efeito, omitirei uma série de questões importantes (e talvez preliminares) e concentrar-me-ei nas respostas de Hume às duas questões colocadas ao final da seção iii. 2, do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* (1739):²

“Primeiro, por que razão declaramos *necessário* que algo cuja existência tenha se iniciado deveria ter uma causa?

Segundo, por que concluímos que uma causa particular deve *necessariamente* ter tais efeitos e qual a natureza dessa *inferência* que fazemos de umas para as outras e da *crença* em que se baseia?”

Para efeito da discussão a seguir, chamarei a primeira questão de “problema da causalidade” e a segunda de “problema da indução”. Enquanto o primeiro problema diz respeito às condições de *existência* das coisas, o segundo diz respeito às suas condições de seu *conhecimento* (inferências e crenças). Contudo, estritamente falando, ambas as questões deveriam ser caracterizadas como problemas da causalidade. A indução propriamente dita (por simples enumeração) surge nesse contexto somente como uma das possíveis soluções que Hume analisa (e recusa) para a segunda questão. Além disso, Hume julga que somente uma única e mesma resposta possa convir a ambas as questões, visto que qualquer que seja essa resposta, ela deve necessariamente surgir da experiência. Se a partir da experiência pudéssemos inferir indutivamente regularidades necessárias entre duas idéias, isso nos obrigaria, então, a conectá-las de modo necessário mediante uma relação de causa e efeito, pois não temos nenhuma outra idéia de necessidade que não seja derivada dessa relação. Todavia, por outro lado, não temos nenhuma idéia de conexão necessária que não seja ela mesma também derivada da experiência. Se chamo, portanto, a segunda questão de “problema da indução”, isso se deve apenas a essa hipótese analisada por Hume com relação àquela questão – e, por implicação, também à primeira. Uma segunda razão para essa terminologia aparecerá mais tarde quando analisarmos as resposta de Kant a ambos os problemas.

Mas por que uma resposta satisfatória a ambos os problemas deve ser buscada na experiência? Relações de causa e efeito não são do tipo que podem mudar sem qualquer mudança nas idéias, isto é, as idéias consideradas como causa e efeito podem ser concebidas independentemente dessa relação sem que isso implique mudanças nelas mesmas.³ A causalidade não é, portanto, uma “*qualidade* particular dos objetos”, mas tão-somente uma “*relação* entre os objetos.”⁴ E, sendo assim, não há evidência intuitiva nem demonstrativa da *necessidade* atribuída a essa relação. Podemos, dada a idéia da existência de um objeto qualquer, imaginar tanto a existência quanto a não-existência de um outro objeto qualquer, sem que isso implique nenhuma contradição.

“Visto que não é a partir do conhecimento ou qualquer raciocínio científico que derivamos a opinião da necessidade de uma causa para toda produção nova, essa opinião deve necessariamente surgir da observação e experiência.”⁵ Isso inverte a ordem das questões acima e faz da solução do problema da indução uma condição para a solução do problema da causalidade – ou, nas próprias palavras de Hume, “a conexão necessária depende da inferência, ao invés da inferência depender da conexão necessária.”⁶

Os raciocínios de causa e efeito possuem uma característica muito particular em relação aos demais. Vale dizer que Hume reserva o termo “raciocínio” apenas para as operações mentais que envolvem relações de causa e efeito, admitindo que nas relações de identidade e de tempo e espaço não há propriamente nenhum “exercício de pensamento nem qualquer ação (...), mas uma simples admissão passiva das impressões através dos órgãos de sentido.” Isso significa que em nenhuma dessas outras relações “a mente vai além do que está imediatamente presente aos sentidos ou descobre a existência ou as relações reais dos objetos.”⁷ Raciocínios pressupõem *comparações* e, conseqüentemente, a descoberta de relações entre dois ou mais objetos. Não sendo, contudo, a causalidade uma “*qualidade* particular dos objetos”, ela talvez possa ser reduzida a alguma outra *relação* passível de ser considerada real. Ora, duas relações mais básicas são essenciais às causas e aos efeitos: contiguidade espaço-temporal e prioridade temporal da causa sobre o efeito (sucessão). Todavia, contiguidade e sucessão são ainda insuficientes para fundamentar os raciocínios de causa e efeito, pois, como simples relações de tempo e espaço, não nos permitem ir além das impressões dos sentidos e revelar a existência de objetos que não estejam imediatamente presentes aos sentidos.

De um modo geral, “não há objeto que implique a existência de qualquer outro, se consideramos esses objetos em si mesmos e nunca olhamos para além das idéias que formamos deles.” O único meio que Hume julga admissível para nos fazer olhar “para além das idéias” presentes à nossa mente e inferir uma existência qualquer seria a experiência, mediante a qual exclusivamente

descobrimos que uma terceira relação, além de contiguidade e sucessão, deve ser presumida entre objetos considerados como causas e efeitos, a saber, a *conjunção constante*. Pode ser, portanto, que a transição entre uma impressão presente e a idéia de um outro objeto ausente aos sentidos esteja “fundada na *experiência* passada e na recordação da sua *conjunção constante*.” Contudo, a “ordem regular de contiguidade e sucessão” descoberta pela *conjunção constante* é ainda insuficiente para explicar a relação de *conexão necessária*, “pois ela implica apenas que objetos semelhantes se encontraram em relações semelhantes de contiguidade e sucessão e parece, ao menos à primeira vista, que por meio disso jamais podemos descobrir nenhuma idéia nova e apenas podemos multiplicar, mas não ampliar os objetos da nossa mente.”⁸

A ampliação dos objetos da percepção e da memória depende de que possamos fundamentar os princípios de que “as instâncias das quais não tivemos experiência devem se assemelhar àquelas das quais tivemos experiência e que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo.”⁹ A razão é incapaz de fundamentar ambos os princípios, pois, entre outras coisas, é impossível demonstrar que o curso da natureza não possa ser alterado. Desse modo, “não podemos penetrar na razão da *conjunção*.”¹⁰ Excluída a possibilidade de uma fundamentação racional, a imputação de regularidade à natureza depende intrinsecamente das operações da imaginação, isto é, de uma associação de idéias. Trata-se de uma relação *naturalmente* introduzida pelos próprios objetos: quando a impressão de um objeto está presente formamos imediatamente a idéia de seu acompanhante usual. “Assim, embora a causalidade seja uma relação *filosófica*, que implica contiguidade, sucessão e *conjunção constante*, é somente na medida em que se torna uma relação *natural* e produz uma união entre nossas idéias que somos capazes de raciocinar sobre ela ou fazer qualquer inferência a partir dela.”¹¹

Todos os raciocínios ampliativos devem estar, portanto, fundados na imaginação, na medida em que é a única faculdade capaz de estender nossa experiência passada na direção da

experiência futura. Mas os raciocínios de causa e efeito não envolvem apenas a concepção imaginária de um objeto ausente aos sentidos. Além de concebê-lo e, o que é o mesmo, concebê-lo como existente, é preciso também acreditar na sua existência. A crença, no entanto, não envolve qualquer acréscimo ou ampliação da idéia do objeto. A única diferença entre a simples idéia de um objeto – que, para Hume, por si mesma implica a idéia da sua existência – e a crença na sua existência é a *maneira* como a mente concebe a idéia original. A crença consiste apenas numa “idéia vivaz relacionada ou associada a uma impressão presente.”¹² A imaginação não é capaz de por si mesma gerar a crença, pois essa não consiste nem na natureza nem na ordem das idéias – há, finalmente, um meio pelo qual as crenças podem ser distinguidas das meras ficções. A força e a vivacidade da crença são-lhe transmitidas inteiramente pela impressão presente aos sentidos. Mas uma impressão isolada não é suficiente para produzir qualquer efeito dessa natureza. Devemos antes ter experimentado o mesmo tipo de impressão em circunstâncias passadas e ter descoberto que, nessas circunstâncias, ele esteve constantemente conjugada a algum outro tipo de impressão. “Ora, como chamamos de *costume* qualquer coisa que procede da repetição passada, sem um novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa que todas as crenças que se seguem de qualquer impressão presente é derivada exclusivamente dessa origem.”¹³

Temos agora todos os elementos para descrever o “problema da indução”. Ele diz respeito à ausência de uma justificação demonstrativa para a crença na regularidade da natureza e, por conseguinte, para as inferências das experiências passadas para o futuro. Hume resume suas conclusões céticas a esse respeito nesses dois princípios:

(i) “Não há nada nos objetos, considerados em si mesmos, que possa nos proporcionar uma razão para retirar uma conclusão que vá além deles.”

(ii) “Mesmo após a observação da freqüente ou constante conjunção de objetos, não temos nenhuma razão para fazer uma inferência concernente a qualquer objeto além daqueles dos quais temos tido experiência.”¹⁴

O princípio (i) exclui a possibilidade de atribuir eficácia causal a quaisquer das qualidades conhecidas dos objetos. Assim, (i) parece estar mais relacionado ao problema da causalidade do que propriamente ao problema da indução. O princípio (ii) formula mais diretamente o problema da indução. Por esse princípio, Hume pretende mostrar a incapacidade da razão de fundamentar a transferência do passado para o futuro argumentando que, diante de eventos contrários e mutuamente excludentes nas nossas experiências passadas, somente o costume ou o hábito poderia nos levar a fixar nossa crença num determinado evento futuro. A razão, ao contrário, faria com que as conclusões contrárias se anulassem reciprocamente, reduzindo-nos à completa indiferença quanto ao futuro. “Sem considerar esses juízos como efeitos do costume sobre a imaginação, estaríamos numa eterna contradição e absurdidade.”¹⁵

Todavia, o hábito somente pode oferecer uma solução promissora para o problema da indução se puder também fundamentar a idéia em que se baseiam todas as nossas expectativas acerca da regularidade da natureza. A idéia de conexão necessária é a única a oferecer uma base sólida para tais expectativas. Contudo, essa idéia somente “existe na mente, não nos objetos; nem nos é possível formar a idéia mais remota dela se a considerarmos como uma qualidade presente nos corpos.”¹⁶ Para Hume, é um fato que não haja uma impressão imediata dos sentidos correspondente à idéia de conexão necessária. As únicas relações que se constituem a partir de qualidades presentes nos próprios objetos são aquelas espaço-temporais (contiguidade e sucessão) e nenhuma delas nos permite dar um passo além a fim de “descobrir” qualquer outra relação entre esses objetos que eles mesmos não revelassem diretamente aos sentidos por intermédio apenas de suas impressões correspondentes. A repetição das mesmas relações de contiguidade e sucessão produz, no entanto, uma nova impressão e, conseqüentemente, uma nova idéia. Portanto, somente mediante a repetição constante “descubro que, ante a aparição de um dos objetos, a mente é *determinada* pelo costume a considerar seu acompanhante usual e a considerá-lo numa luz mais forte em

virtude de sua relação com o primeiro objeto. É essa impressão, então, ou *determinação* que me proporciona a idéia de necessidade.”¹⁷

Tudo isso somente faz sentido se, concomitantemente ao esvaziamento da objetividade das relações de causa e efeito, houver também uma redução das expectativas sobre as virtudes epistêmicas das nossas crenças sobre as dependências causais dos objetos. As nossas únicas fontes de crenças são os sentidos e o hábito. As crenças determinadas pelo hábito são exclusivamente “relacionais” e, portanto, “não representam qualquer coisa que pertença ou possa pertencer aos objetos.”¹⁸ No caso das relações de causa e efeito, anexamos a elas invariavelmente a idéia de necessidade – supor causas “contingentes” é o mesmo que supor o acaso, ou seja, supor nada que possa ser real. As idéias de causalidade e de necessidade não são idéias distintas e, portanto, são inseparáveis. Contudo, os juízos causais particulares jamais alcançam o grau máximo de evidência e não constituem assim conhecimento propriamente dito. Juízos causais particulares são intrinsecamente prováveis e contingentes. Somente seriam necessários se fossem constituídos exclusivamente a partir das qualidades presentes nos objetos por eles conectados. A situação é mesmo paradoxal: juízos causais são epistemologicamente necessários, mas ontologicamente contingentes.¹⁹ Isso porque o hábito, embora determine completamente a mente, subdetermina a existência atual das próprias relações de causa e efeito, o que significa dizer que ele subdetermina a existência *objetiva* das qualidades que unicamente confeririam necessidade a tais relações. Consequentemente, o problema (epistemológico) da indução terá uma solução completa com a hipótese do hábito, mas o problema (ontológico) da causalidade não totalmente.

Nada disso, entretanto, compromete a pretensão de Hume de que os problemas da causalidade e da indução têm uma solução comum. A regularidade da natureza depende de que haja um vínculo necessário entre os objetos. Tal vínculo é exclusivamente aquele que prevalece entre causa e efeito. A necessidade é, portanto, o elemento unificador das soluções de Hume para os problemas

da indução e da causalidade. Diante da impossibilidade de poder contar com princípios racionais que, por si mesmos, impusessem uma ordem necessária à natureza, Hume oferece como alternativa a “naturalização” das inferências ampliativas mediante o recurso aos raciocínios causais. Por conta disso, tanto a regularidade do curso da natureza quanto as relações de causa e efeito passam a depender de uma exclusiva determinação da mente. É verdade que tanto uma quanto as outras poderiam resolver-se apenas “filosoficamente”, desde que nenhuma inferência ou raciocínio fosse realizado com base na simples comparação de idéias.²⁰ A possibilidade de haver uma regularidade no curso da natureza, em particular, poderia sustentar-se no simples registro das conjunções constantes dos objetos das mesmas espécies nas experiências passadas. Mas a *crença* no curso regular da natureza não se poderia sustentar independentemente de haver um vínculo inteligível entre os eventos. Um tal vínculo seria exclusivamente aquele que relaciona ou associa os objetos em relações de causa e efeito. Relações de causa e efeito, entretanto, para que possam fundamentar a nossa crença na regularidade da natureza, não podem ser meras contingências, ou elas são necessárias ou não são absolutamente nada. O problema da indução reencontra o problema da causalidade no ponto em que ambos não admitem solução possível independentemente da atribuição de necessidade. A “naturalização” intervém nesse momento para suprir a única fonte possível da necessidade nas questões de fato ou de existência: o hábito.

2. Conformidade a leis e causalidade

Segundo um consagrado enfoque interpretativo da filosofia transcendental kantiana, a resposta de Kant ao problema levantado por Hume acerca da justificação racional dos juízos causais universais deve ser buscada na seção da *Crítica da Razão Pura* (1781,1787) intitulada “Segunda Analogia da Experiência”. Nessa seção da primeira *Crítica*, Kant argumenta que a “*relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem uns aos outros” somente é possível

mediante “o conceito da *relação de causa e efeito*.” Deve haver assim, entre as condições de possibilidade da experiência de objetos, uma “lei da causalidade” que “torna possível a própria experiência, isto é, o conhecimento empírico dos fenômenos.”²¹ O princípio da sucessão no tempo segundo essa lei diz que “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito.”²² Mas, embora haja um consenso entre os comentadores sobre onde buscar a resposta de Kant ao problema de Hume, as avaliações sobre a cogência e plausibilidade dos argumentos kantianos variam amplamente.

Em vista disso, um levantamento e uma avaliação satisfatórios dos diversos pontos de vista acerca do alcance e do significado da Segunda Analogia estão bem além dos objetivos deste trabalho. No máximo, o que pode ser aqui considerado é que as duas principais posições interpretativas se dividem em torno das respostas dada à seguinte questão: a Segunda Analogia implica a existência e/ou a necessidade das leis causais empíricas? Ou, dito de outro modo, o conceito de causalidade envolve universalidade e necessidade estrita a ponto de que, ao ser aplicado na determinação da sucessão temporal entre os estados *A* e *B*, o juízo de que *A* causa *B* equivale ou implica a afirmação de que *todos* os eventos do tipo *A* são *necessariamente* seguidos por eventos do tipo *B*? A resposta positiva a essa pergunta, como ocorre nas interpretações de Lovejoy e Strawson, levou às tradicionais acusações de *non sequitur* ao argumento kantiano. Mais recentemente, Buchdahl e Allison empreenderam tentativas de mostrar os equívocos desse tipo de interpretação da Segunda Analogia.²³

De acordo com a interpretação de Buchdahl-Allison, a Segunda Analogia não é suficiente para prover uma resposta completa ao desafio de Hume, pois é insuficiente para assegurar quer a necessidade quer a existência de sucessões causais particulares na natureza – ou, em outros termos, de demonstrar que nossos juízos causais devem invariavelmente assumir o caráter de leis empíricas, que assegurem que uma mesma espécie de objetos ou eventos segue-se necessariamente de outra espécie de objetos ou

eventos. Contudo, a Segunda Analogia desempenha uma função imprescindível na justificação do próprio emprego significativo do conceito de causa, na medida em que oferece as condições sob as quais a cognição de sucessões temporais entre objetos da experiência podem ser consideradas *objetivas*, mesmo que não permita decidir a priori se tais estados de coisa existem ou se existem necessariamente. Nos termos em que o problema de Hume foi antes analisado, a Segunda Analogia articula uma resposta ao problema (ontológico) da causalidade, mas é insuficiente como resposta ao problema (epistemológico) da indução.²⁴ Ao contrário de Hume, Kant não parece supor que uma mesma resposta possa servir a ambos os problemas. Isso porque a necessidade com a qual *concebemos* sucessões temporais objetivas não é a mesma nem possui o mesmo fundamento que a necessidade com a qual *inferimos* a existência de um objeto a partir do aparecimento de outro. A primeira necessidade decorre exclusivamente do *conceito* de experiência possível, que tem seu fundamento a priori nos conceitos puros do entendimento. A segunda necessidade, ao contrário, não tem nenhuma base conceitual apriorística e, por isso mesmo, deve estar fundada exclusivamente nos conteúdos da experiência, donde não se pode nada inferir com necessidade absoluta.

Deve-se, no entanto, reconhecer que Kant nem sempre é coerente com esses parâmetros e suas imprecisões terminológicas podem ser as verdadeiras causas das enormes divergências entre os comentadores. De qualquer modo, o argumento central de Kant enfatiza aspectos importantes da interpretação acima. O objetivo de Kant é definir como podemos prover as conexões acidentais entre nossas percepções subjetivas de um valor objetivo ou “como sai essa representação (...) para fora de si própria e adquire significado objetivo, para além do subjetivo, que lhe é inerente como determinação do estado de espírito.”²⁵ A “determinação” de que fala Kant aqui é a determinação temporal que, por ser o tempo a forma da nossa intuição interna (e, conseqüentemente, condição para a síntese da imaginação), faz com que nossa apreensão do diverso dos fenômenos seja sempre sucessiva – e é justamente

essa sucessão temporal da apreensão dos fenômenos que possui um significado apenas “subjetivo”. A condição para que tal ordem se torne objetiva é que possamos “submetê-la a uma regra”. Uma vez que não percebemos o próprio tempo ou que o “tempo absoluto” não é objeto de percepção,

“são os fenômenos que têm que determinar reciprocamente as suas posições no próprio tempo e torná-las necessárias na ordem do tempo, isto é, o que sucede ou acontece deve seguir-se, segundo uma regra universal, ao que estava contido no estado anterior, de onde se constitui uma série de fenômenos que, por intermédio do entendimento, produz e torna necessária, na série das percepções possíveis, a mesma ordem e o mesmo encadeamento contínuo que se encontra *a priori* na forma da intuição interna (o tempo), em que todas as percepções teriam que ter o seu lugar.” (CRP, A200/B245)

Mas, bem entendido, “necessidade” aqui não implica que os estados particulares aos quais essa regra se aplica adquiram o estatuto de uma regularidade em “conformidade a leis”. Apenas indica que essa regra é a única condição em que se pode determinar objetivamente a ordem temporal em que são apreendidos, isto é, determinar “*necessariamente* qual dos dois deve ser anterior e qual posterior *e não vice-versa*.”²⁶

Conferir objetividade às nossas representações das sucessões temporais entre estados de coisas é uma função exclusiva do entendimento. Para esse resultado, exige-se a integral admissão da tese kantiana da aprioridade do tempo. Hume supusera a sucessão temporal como uma relação natural entre nossas percepções e fundada exclusivamente nas qualidades sensíveis dos objetos sucessivos. Kant parece, então, replicá-lo (supostamente) dizendo: “Ora, o tempo é tão-somente a forma da intuição e, como tal, é um simples fluxo contínuo, indiferente em todas as suas direções. Qualquer determinação que o segmente em partes e lhes imponha uma ‘ordem’ ou uma ‘sucessão’, distinguindo um ‘antes’ e um ‘depois’, somente é possível mediante um ato do entendimento – o único capaz de

tornar irreversível e, portanto, necessária a ordem de sucessão das partes do tempo.” Na teoria humeana, os estados eram identificados em tempos distintos (digamos, t_1 e t_2) dados em si mesmos como irreversíveis em vista de uma ordem temporal objetiva (digamos, t_1 e t_2). Isso, embora fosse uma condição necessária, era assim insuficiente para anexar às suas impressões uma nova qualidade (conexão necessária) sem a qual não se poderia reuni-los em relações de causa e efeito – essa era uma prerrogativa exclusiva do “hábito”. Kant inverte o esquema humeano: estados sucessivos somente são representados como tais pela única determinação conceitual que nos permite distinguir as partes do tempo, t_1 e t_2 , e uma ordem objetiva entre elas, t_1 e t_2 .²⁷

A função da Segunda Analogia é, portanto, oferecer as condições em que uma sucessão particular de eventos particulares pode ser dotada de valor objetivo. Para tanto, não é preciso pressupor nem implicar a existência de leis causais particulares e empíricas. Se Kant pensasse diferente disso, não estaria apenas incorrendo em *non sequitur*, mas sendo incoerente consigo mesmo, dadas as muitas vezes em que insiste no estatuto contingente e indutivo de tais leis particulares.²⁸ O fato de que leis empíricas, embora dotadas de generalizações relativas, sejam freqüentemente chamadas por Kant de “leis particulares” deve-se, além de ao seu caráter nitidamente espaço-temporal, ao alcance daquilo que pode ser o “contributo da experiência”.²⁹ Leis causais particulares, portanto, não podem dispor do mesmo estatuto de leis universais e necessárias, visto que são fundadas indutivamente na experiência e sujeitas às condições de repetibilidade e regularidade das observações. Esse elemento empírico exigido para as leis particulares introduz um certo índice de indeterminação na sua relação com o princípio transcendental da Segunda Analogia. Não a ponto de torná-las totalmente indeterminadas por esse último princípio; mas o suficiente para que exclusivamente por ele não se possa dizer se as instâncias de tais leis existem ou se são elas mesmas necessárias. “O poder justificacional da causalidade se esgota inteiramente ao fornecer um nexos categorial entre as

‘percepções’ a fim de gerar uma seqüência contingente ao nível da experiência.”³⁰

Em suma, se Kant forneceu uma resposta completa ao desafio humeano, ele não o fez da maneira mais direta oferecendo o tipo de justificação indutiva que Hume colocara em questão. Kant parece assimilar integralmente a lição humeana de que a causalidade é uma “determinação da mente” e, sendo assim, não pode estar fundada em qualquer qualidade que pertença intrinsecamente aos próprios objetos. Mas Kant tende a radicalizar o idealismo latente na lição humeana a fim de que algum tipo de objetividade possa ainda ser assegurada aos juízos causais. Isso se mostra sobretudo na autonomia parcial que ele confere às representações das *relações*, que se tornam independentes das *qualidades* (imediatas ou mediamente conhecidas) dos objetos. A necessidade inevitavelmente ligada às relações causais não é função de uma qualidade que habitualmente associamos aos objetos envolvidos – força, poder, energia ou “conexão necessária”. Relações tornam-se necessárias ou, na terminologia kantiana, objetivas, à medida que tenham como fundamento os únicos conceitos a priori que são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade para o resultado que somente podemos obter a partir da experiência: o “encadeamento dos fenômenos” ou a “unidade da experiência”.

3. Conformidade a fins e indução

Se a interpretação acima estiver correta, então Kant não fez muito mais do que fizera Hume. Com efeito, apesar de enormes diferenças semânticas, há um nítido fundo comum entre as doutrinas kantiana e humeana da causalidade, uma vez que ambos consideram-na como uma exclusiva “determinação da mente”: a necessidade atribuída às leis causais empíricas depende de uma qualidade que a mente acrescenta aos objetos que lhes são dados – ainda que Kant pudesse mobilizar a maquinaria apriorística da filosofia transcendental para caracterizar esses acréscimos subjetivos como condições de possibilidade de juízos objetivos.

Mas Kant e Hume divergem num ponto que é crucial para o primeiro: a unidade sistemática que confere necessidade às leis empíricas precede lógica e temporalmente qualquer experiência que resulte na descoberta dessas leis. A indispensabilidade de uma *idéia* de uma unidade sistemática da natureza é introduzida por Kant no “Apêndice à Dialética Transcendental” da primeira *Crítica* e desenvolvida mais extensivamente nas introduções e, sobretudo, na segunda parte da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), intitulada “Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica”.

À primeira vista, os objetivos de Kant na “Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico” parecem se resumir ao simples esclarecimento das condições particulares da nossa experiência dos organismos, em virtude da sua adesão à tese da irreducibilidade dos corpos orgânicos (animais ou vegetais) às determinações mecânicas da matéria. Tratar-se-ia de uma espécie de “metafísica especial” da matéria orgânica. Contudo, penso que os objetivos de Kant são bem mais pretensiosos. Se ele discute as condições de possibilidade da nossa experiência dos organismos, isso apenas serve como um meio de esclarecer e ilustrar um modo necessário de pensar a *toda* a natureza: o juízo teleológico surge “por ocasião de algumas formas naturais (e, por ocasião dessas, até da natureza no seu todo).”³¹ Assim, suponho que a precedência lógica e temporal atribuída por Kant à *idéia* do todo no ajuizamento teleológico possa ser interpretada como uma réplica ao problema da indução levantado por Hume.³²

Juízos reflexivos distinguem-se de juízos determinantes precisamente porque procedem, ao contrário desses últimos, “do particular para o universal”. Em outras palavras, para o juízo reflexivo, somente os condicionados são dados e a sua tarefa é identificar quais seriam as condições para esses condicionados dados. E isso não para *determinar* os particulares dados – pois para isso somente as categorias e os princípios a priori do entendimento são suficientes e necessários –, mas somente para torná-los suscetíveis de serem *pensados* segundo aqueles aspectos que as categorias e os princípios transcendentais deixaram indeterminados. Mas como exatamente devemos proceder nessa

tarefa de encontrar universais para particulares dados? A resposta parece estar no que Kant chama na *Lógica* (1800) de “inferências da faculdade do juízo (reflexiva)”, isto é, “certos modos de inferir” que servem para passar “de conceitos particulares a conceitos universais” e que “não determinam o *objeto*, mas apenas a *maneira de refletir* sobre ele a fim de chegar ao seu conhecimento.”³³ Nominalmente, essas inferências são a indução e a analogia, que Kant descreve do seguinte modo:

“A indução infere, pois, do particular para o universal (*a particulari ad universale*) segundo um princípio da generalização: *O que a muitas coisas de um gênero convém às demais também. A analogia infere da semelhança particular de duas coisas a semelhança total*, segundo o princípio da especificação: as coisas de um gênero das quais conhecemos muitos aspectos concordantes também concordam nos demais aspectos que conhecemos em algumas coisas deste gênero, mas não percebemos em outras. A indução amplia o que é empiricamente dado do particular para o universal no que respeita a *muitos objetos*; a analogia, ao contrário, estende as propriedades dadas de uma coisa a várias outras *da mesma coisa*.” (L, § 84, 133)

Mas Kant adverte que essas inferências, ao contrário das demais inferências da razão, não conferem “necessidade” às suas conclusões, apenas “certeza empírica”. Sua utilidade se resume à “ampliação do nosso conhecimento por experiência”. Por isso, “devemos nos servir delas com prudência e cautela.”³⁴

À época da “descoberta” da reflexão teleológica, Kant parece haver identificado o que pudesse conferir às inferências ampliativas (indutivas ou analógicas) mais do que uma simples “certeza empírica”. Isso somente foi possível graças à sua convicção de que a conformidade a fins (finalidade) deveria se converter na “legalidade [isto é, a conformidade a leis] do contingente”.³⁵ Desse modo, as máximas metodológicas da parcimônia e a uniformidade deixam então de significar *desiderata* impostos pelos “simples processos do método”,³⁶ e adquirem um fundamento transcendental

na idéia de um “sistema da natureza” ou da natureza como um todo organizado. Essas idéias subsumem totalidades de objetos tão vastas que não excluem nada que possa ser concebido como uma coisa natural, inclusive aquelas que não representaríamos empiricamente nem mesmo pela máxima extensão dos nossos conceitos de experiência possível. Ora, o único modo como tais totalidades nos são possíveis como representações é mediante a suposição de “fins naturais”, nos quais a forma do todo seja causa e efeito de suas partes e, por isso, preceda-as, não como uma mera causa produtiva, “mas sim como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma e da ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada...”³⁷ Eis, portanto, as condições transcendentais pelas quais se poderia conferir às inferências da faculdade de juízo reflexiva mais do que simples “certeza empírica”. Pois, mesmo que a conformidade a fins não fosse mais do que uma “pressuposição” da reflexão teleológica “para remontar do particular-empírico ao mais universal igualmente empírico”,³⁸ somente ela poderia conferir a essa inferência um significado maior do que o presumidamente lógico, tornando-se ela mesma a “condição de possibilidade de aplicação da lógica à natureza.”³⁹ “Tampouco se pode cobrar um tal princípio da experiência, porque somente sob a pressuposição do mesmo é possível instituir experiência de modo sistemático.”⁴⁰ Numa palavra: a idéia da experiência como sistema constitui o fio condutor da reflexão teleológica que unicamente confere legitimidade cognitiva à derivação do universal a partir dos particulares dados.

Outro não parece ser o ponto de divergência entre Kant e Hume do que a importância atribuída à concepção sistemática ou arquitetônica da natureza e da experiência.⁴¹ Nos *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), Hume realiza uma crítica profunda das bases epistemológicas do argumento do desígnio, que se destinava a “provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e a sua semelhança com a mente e a inteligência humanas.”⁴² Para Hume, o ponto problemático desse tipo argumento teológico era o pressuposto de que a natureza desse Ser Supremo pudesse ser pensada em “analogia ou semelhança com as perfeições humanas”,

quais sejam, sabedoria, pensamento, desígnio e conhecimento; afinal, nas palavras de Filo – o mais constante porta-voz de Hume nos *Diálogos* –, “nossas idéias só chegam até onde chega nossa experiência, e não temos experiência de atributos ou procedimentos divinos.”⁴³ Contra as pretensões dos teístas, representados nos *Diálogos* pelo personagem Cleantes, Filo argumenta que da aplicação correta das “regras da analogia” – um “método de raciocínio” tacitamente admitido por Cleantes –, “se segue que a ordem, o arranjo ou o ajustamento das causas finais não constituem por si sós a prova de um desígnio, mas apenas na medida em que já se tenha constatado pela experiência que eles procedem de um tal princípio.”⁴⁴ Nada disso por enquanto está em oposição às teses de Kant sobre o ajuizamento teleológico da natureza, que sempre conservaram um acentuado distanciamento crítico com relação à hipótese teísta.⁴⁵ Mas pelo menos dois pressupostos da argumentação anti-teísta humeana estão em direta oposição aos princípios da reflexão teleológica kantiana: a dualidade irreconciliável entre a ordem das idéias e a ordem das coisas e, principalmente, a legitimidade de “transferir para o todo uma conclusão acerca das partes.”⁴⁶

O longo discurso de Filo na Parte II dos *Diálogos* baseia-se em ambos os pressupostos. Cleantes sustenta seu sistema teísta na analogia entre a “arte” do arquiteto e o plano da criação: a casa construída segundo um plano que o arquiteto concebeu em pensamento e o universo que, da mesma forma, deve ter surgido segundo um plano concebido pela mente divina. A estratégia de Filo para refutar o argumento analógico de Cleantes consiste em, primeiro, caracterizar o “pensamento” e a “ordem das idéias” como uma mera parte do universo e, então, questionar: “Mas por que uma parte da Natureza deveria constituir uma regra para outra parte da Natureza remotamente situada em relação à primeira? Por que deveria constituir uma regra para o todo? Uma ínfima parte pode prover a regra para o universo?”⁴⁷ Filo recusa-se a “admitir que as operações de uma parte nos capacitem a concluir acertadamente sobre a origem do todo”, especialmente se se tratar

dessa “diminuta agitação do cérebro que denominamos ‘pensamento’...”⁴⁸

Filo concede, entretanto, que certas partes do mundo material dispõem-se de maneira ordenada por si mesmas, pois disso temos experiência na geração e crescimento vegetativo nos seres vivos. Também temos experiência de idéias que se dispõem em ordem por si mesmas; mas, assim como no caso anterior, isso ocorre sem nenhuma causa conhecida. Mas mesmo admitindo que tanto o “mundo material” quanto o “mundo mental ou universo de idéias” são “governados por princípios semelhantes e dependentes, em suas operações de um sortimento de causas”, então por que “deveríamos pensar que a ordem é mais essencial a um do que ao outro?”⁴⁹ Pelo mesmo “método de raciocínio” que Cleantes diz empregar (“o que observamos nas partes podemos inferir em relação ao todo”), sabemos que há uma “ordem dos seres naturais” e que “tudo certamente está governado por leis fixas e invioláveis”, de tal modo que “em qualquer hipótese, cética ou religiosa, o acaso não pode ter lugar.” Mas, desde que não se conhece a “essência mais recôndita das coisas”, não podemos saber se o “princípio ordenador inerente e originário” encontra-se no pensamento ou na matéria.⁵⁰ Portanto, a única possibilidade de decidir em favor do sistema teísta defendido por Cleantes seria “provando a priori que *a ordem está inseparavelmente ligada, por sua própria natureza, ao pensamento*; e que ela, por si mesma ou com base em princípios fundamentais desconhecidos, não pode jamais ser inerente à matéria.”⁵¹

Uma boa parte dos esforços de Kant na fundamentação da reflexão teleológica parece estar dirigido a oferecer a prova que Filo exige para a justificação da doutrina de Cleantes. O “antropomorfismo simbólico” dos *Prolegômenos* antecipa a “descoberta” da reflexão como uma faculdade-de-conhecimento heautônoma e baseada na *analogia*: “pensamos o mundo *como se* a sua existência e a sua determinação interna promanassem de uma razão suprema”, sem contudo, mediante tal pensamento, pretender descobrir “o que ele é em si mesmo, mas o que ele é para mim, a saber, em relação ao mundo do qual eu sou uma

parte.”⁵² O mesmo deve ser dito em relação a essa suposta “razão suprema”: “graças a essa analogia, resta um conceito de ser supremo suficientemente determinado *para nós*”, isto é, determinado “relativamente ao mundo e, por conseguinte, a nós, e nada mais nos é necessário.” Os “ataques de Hume” aos raciocínios ampliativos se desvanecem à medida que se retira o “antropomorfismo objetivo [dogmático] do conceito do ser supremo.”⁵³ Assim, o ponto crucial da réplica de Kant atinge igualmente a Filo e a Cleantes; diz respeito ao “método de raciocínio” que ambos compartilham, a “analogia”. Para Kant, a analogia não estabelece apenas uma “semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes.”⁵⁴ Assim entendida, a analogia nos permite supor que “a causalidade da causa suprema é, em relação ao mundo, o que a razão humana é relativamente às suas obras de arte.”⁵⁵

O traço mais característico das analogias teleológicas kantianas é que elas dizem respeito exclusivamente às *relações* e não às *qualidades* dos seres envolvidos nesse tipo de raciocínio.⁵⁶ Relações pressupõem totalidade dinâmicas, isto é, que os *relata* sejam possíveis como tais em virtude da própria relação. Não se pode, então, pensar a “existência” de cada uma das partes de uma relação sem pensar antes a própria relação como um todo: a casa não pode ser representada sem o arquiteto, nem esse sem aquela. Mas, quando se trata de relações que nenhum dos nossos conceitos possa representar como objetivas, o que nos resta para distingui-las de meras criações arbitrárias da imaginação? Em particular, esse é o caso da própria relação que Kant pretende estabelecer entre o mundo e a sua conformidade a fins: conhecemos as obras de arte e os desígnios humanos dos quais elas resultam, mas não temos nenhum conceito empiricamente determinado da totalidade do mundo nem de um desígnio que seja suficiente para a sua produção. Recorrer à experiência e aos seus “métodos de raciocínio” para suprir essa necessidade é incorrer em petição de princípio, pois a totalidade que se busca é a única capaz de conferir aos dados da experiência o estatuto de partes e, portanto, deve ter

precedência lógica sobre elas. Kant está inteiramente de acordo com o diagnóstico de Filo sobre a fragilidade do argumento de Cleantes: “não dispomos de *dados* para decidir acerca de qualquer sistema de cosmogonia. Nossa experiência, em si mesma tão imperfeita e tão limitada tanto em alcance como em duração, não nos pode oferecer qualquer conjectura plausível acerca da totalidade das coisas.”⁵⁷ Mas, para Filo, não há qualquer outra alternativa além da experiência, pois qualquer tentativa de constituir um sistema da natureza em sua totalidade é obstruída pelo fato de que nossas “idéias são copiadas dos objetos reais e são ectípicas, não arquetípicas...”⁵⁸

A alternativa de Kant é mostrar o desatino de toda tentativa de explicar as mais diversas operações naturais pressupondo nossa infinita capacidade cognitiva de “dissecar a [sua] refinada estrutura interna”,⁵⁹ quer seja mediante a experiência atual quer seja mediante as determinações a priori da experiência possível, pelas quais seria um contrasenso pretender demonstrar que a ordem “sistemática” é inerente à natureza como um todo. Nesse sentido, o antropomorfismo kantiano significa a recusa de jogar o jogo proposto pelo céptico e, assim, de responder construtivamente às dúvidas por ele levantadas. Kant inverte a restrição humeana: nossas únicas idéias capazes de constituir uma ordem “sistemática” da natureza não são ectípicas, mas sim arquetípicas. Isso não requer que sejamos capazes de representar as coisas como possivelmente faria um suposto *intellectus archetypus*, a cuja idéia somos conduzidos exclusivamente pelo “contraste com o nosso entendimento discursivo, que necessita de imagens (*intellectus ectypus*)...” Basta observar que a ordem “sistemática” da natureza, ao contrário da sua ordem mecânica, “não concerne à possibilidade de tais coisas mesmas (mesmo consideradas como fenômenos) (...), mas sim e unicamente ao ajuizamento possível dessas coisas para o nosso entendimento.”⁶⁰ Dissolve-se assim a distinção humeana entre ordem das coisas e ordem das idéias, e doravante a única ordem relevante e possível para a totalidade das coisas torna-se aquela que o pensamento constitui, não para as coisas como são em si – Hume concebera assim os fenômenos e, por isso,

cogitara a possibilidade de que, se nossa experiência não fosse “tão limitada e tão imperfeita”, a “essência mais recôndita das coisas viesse a abrir-se para nós”⁶¹ –, mas como são para nós ou para a nossa *finita* faculdade de conhecimento. Na medida em que nosso pensamento é parte da totalidade da natureza e, sobretudo, é a única parte à qual podemos consistentemente atribuir uma genuína ordem sistemática, a sua forma constitui a causa e o efeito daquela totalidade; totalidade com relação à qual não faz mais qualquer sentido exigir que seja representada como constituída externa e independentemente do nosso pensamento. A lição fundamental da teleologia reflexiva kantiana é que toda tentativa de construir realisticamente a ordem sistemática da natureza degenera-se em ceticismo.⁶²

Conclusão

A reflexão teleológica é o último e decisivo movimento da “revolução copernicana” que Kant diz ter operado na filosofia, mediante uma “mudança de método na maneira de pensar”, fazendo que os objetos se regulassem pelos nossos conceitos e não vice-versa.⁶³ Na sua tarefa de encontrar o universal para o particular dado, a faculdade de juízo reflexiva não procede pelo simples acúmulo de dados ou de observações. Ela deve proceder segundo princípios que antecipem a ordem que se deseja identificar nos materiais empíricos. A analogia lhe serve nessa tarefa não para ascender gradualmente do mais particular para o mais universal, mas para projetar na experiência relações que promovam a sua maior unidade possível. O *nexus finalis*, sob o qual se unifica toda a diversidade de leis empíricas numa totalidade sistemática a priori, “não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, aliás em sua mera faculdade de refletir.”⁶⁴ Com a reflexão teleológica, Kant demarca um domínio em que o conhecimento de objetos deve se guiar inteiramente por um conceito derivado também analogicamente da razão no seu uso prático ou “a faculdade de atuar segundo fins (uma vontade).”⁶⁵ Nesse ponto, tanto Filo quanto Cleantes estavam igualmente enganados. Seria

como se Kant encarasse Hume, nas palavras de Lebrun, como “um naturalista que permaneceu cego ao verdadeiro conceito de *prática*”, sobretudo porque não enxergara que “a suposição de um *outro entendimento*” seria inteiramente destituída de “qualquer peso teórico e permaneceria com reduzido proveito conceitual se não encontrasse uma exigência advinda da razão prática.”⁶⁶

Ora, somente nós mesmos somos capazes de atuar de maneira intencional; portanto, a atribuição de uma finalidade à natureza em si mesma terá um caráter somente regulativo e subjetivo. Mas, desde que não possamos nos conduzir na investigação da natureza a não ser atribuindo-lhe uma conformidade a fins, a faculdade de atuar conforme fins torna-se constitutiva não teoricamente, mas praticamente.⁶⁷ A “técnica da natureza” é o que se exige como correlato objetivo da prática experimental da ciência da natureza ou “da aplicação da lógica à natureza”. Ela institui as condições indispensáveis para a simples constatação de “tudo está governado por leis fixas e invioláveis” – algo que Hume ingenuamente acreditara conhecer exclusivamente por seu “método de raciocínio” baseado na experiência⁶⁸. O antroporfismo de Kant desincumbido da agenda proposta por Hume, que consistia em abdicar do ceticismo sobre causas finais somente se a inquirição sobre a causa última da unidade sistemática da natureza revelasse-a como algo inerente à própria essência das coisas. A ordem e a unidade sistemática da natureza pertencem essencialmente apenas à *relação* das nossas faculdades finitas de conhecimento com os seus objetos empiricamente dados. Não reside nem nesses próprios objetos tomados isoladamente das suas relações com a totalidade da natureza nem numa disposição da mente (hábito) cuja ativação independa de qualquer decisão volitiva ou racional humana. Para Kant, o conhecimento somente é possível se for uma atividade essencialmente interessada que visa realizar os fins essenciais da nossa razão.

Por fim, resta esclarecer qual o tipo de vínculo que haveria, se é que haverá algum, entre as duas respostas de Kant aos problemas da causalidade e da indução. O próprio fato da irredutibilidade mútua entre as condições *priori* dos juízos determinantes e

reflexivos impede que haja algum tipo de continuidade conceitual entre ambas as respostas. Quando juízos empíricos da forma “Todos os eventos da espécie *A* são seguidos por eventos da espécie *B*” assumem o caráter de leis, isso parece resultar da aplicação de duas ordens distintas de princípios a priori. Formalmente, a “conformidade a leis” no nível empírico é uma função da aplicação do conceito de causalidade a fim de determinar sucessões temporais objetivas. Materialmente, a “conformidade a leis” é o resultado da atividade regulativa e sistemática da razão, que não é em si mesmo um componente transcendental, mas algo que se realiza “em prol de uma ordenação da natureza”.⁶⁹ Excluída, portanto, a possibilidade de uma continuidade teórica entre as condições formais e materiais da experiência, resta a possibilidade de uma continuidade prática, na medida em que as condições materiais são indispensáveis para o uso e a aplicação das condições formais.

Ora, se somente do ponto de vista prático podemos justificar a indispensabilidade da reflexão teleológica kantiana, então ela não mais se distingue da doutrina humeana do hábito num aspecto relevante: ambas fazem uma necessidade subjetiva por uma necessidade objetiva fundada no conhecimento.⁷⁰ Isso significaria, então, que Kant ao fim e ao cabo reincide no mesmo erro que identificara na filosofia humeana, com o agravante de que o faz sob a pretensão de oferecer a “*solução* do problema humeano na sua máxima extensão possível.”⁷¹ Novamente, creio ser preciso invocar o caráter voluntário e interessado da reflexão kantiana, em oposição ao caráter instintivo e involuntário do hábito humeano. E não são quaisquer interesses que Kant supõe capazes de por em marcha a empresa reflexiva. Somente os “fins essenciais” da razão estão à altura dessa tarefa, fins esses que, por sua natureza essencial, são constituintes da própria razão como faculdade de conhecimento – daí Kant considerar que “a razão humana é, por natureza, arquetônica...”⁷² Se for assim, a objetividade na filosofia kantiana deve ser construída com base na mesma duplicidade formal e material apontada acima para a conformidade a leis. Kant restaura assim o domínio da vontade

na tarefa de estabelecer conexões necessárias entre os objetos da nossa experiência. No vocabulário humeano, seria como se o programa kantiano tornasse sem efeito a naturalização proposta por Hume, justamente porque não temos como representar as relações de causa e efeito sem o arbítrio característico das relações filosóficas.⁷³ Numa palavra, Kant pode ser acusado de haver “filosofizado” a necessidade que Hume houvera antes “naturalizado”.

Abstract

The main purpose of this article is to interpret and to analyze “Hume’s Problem” so as to involve two different and intertwined problems: causation and induction. We defend that Kant articulated two different answers, each of them directed respectively to causation (in the *Second Analogy*) and to induction (in the *Critique of Judgement*). By assessing Kantian and Humean analysis of causation and induction we conclude that both of them imply a subjective necessity and that the only thing which seems to make a difference is the Kantian doctrine of the essential ends of reason.

Notas

¹ Cf. P, Introdução, 261. As referências aos *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, retiradas da edição de Morão (Kant, 1988), serão feitas daqui em diante pela abreviatura “L”, seguida pelo número do parágrafo (exceto, obviamente, na Introdução, onde os parágrafos não são numerados) e pelo número das páginas correspondentes à edição da Academia de Berlim (*Kant Werke*, Akademie Text-Ausgabe, Berlin, 1968), conforme constam na margem da edição de Ellington (Kant, 1985).

² As referências ao *Tratado da Natureza Humana*, retiradas da edição de Selby-Bigge (Hume, 1978), serão feitas daqui em diante pela abreviatura “TNH”, seguida pelo número do livro em algarismos romanos maiúsculos, pelo número da seção em romanos minúsculos, pelo número da seção em arábicos e pelo número da página correspondente àquela edição.

³ TNH, I. iii. 1, 69.

⁴TNH, I. iii. 2, 75.

⁵TNH, I. iii. 3, 82.

⁶TNH, I. iii. 6, 88.

⁷TNH, I. iii. 2, 73.

⁸TNH, I. iii. 6, 88.

⁹TNH, I. iii. 6, 89.

¹⁰ TNH, I. iii. 6, 93.

¹¹ TNH, I. iii. 6, 94.

¹² TNH, I. iii. 7, 96.

¹³ TNH, I. iii. 8, 102.

¹⁴ TNH, I. iii. 12, 139.

¹⁵ TNH, I. iii. 13, 155. O hábito consiste, portanto, no único princípio de determinação. Se não podemos ainda determinar completamente os eventos futuros, isso se deve exclusivamente a não possuímos ainda hábitos perfeitos. A mente, contudo, nunca permanece numa posição de total indiferença. Isso somente ocorreria se os eventos estivessem sujeitos não a causas, sejam elas conhecidas ou desconhecidas, mas ao acaso. “Somente o acaso pode destruir essa determinação do pensamento e deixar a mente na sua situação originária de indiferença, na qual é instantaneamente reintroduzida na ausência de uma causa.”(TNH, I. iii. 11, 125) O determinismo do hábito esvazia o acaso de todo conteúdo real. Hume admite um duplo “sistema de realidades”: um constituído pelos objetos da memória e dos sentidos (individual) e um outro constituído pelos objetos dos juízos (relacional). Numa frase bastante enigmática, Hume acrescenta que é esse segundo sistema que “povoia o mundo”.(TNH, I. iii. 9, 108) Isso mostra que Hume não faz qualquer distinção de dignidade ontológica entre as determinações imediatas dos sentidos e as determinações mediadas pelo hábito; ambas são igualmente reais e distinguem-se na mesma medida das meras ficções da imaginação. Os efeitos dos sentidos e do hábito são rigorosamente os mesmos: gerar a crença que modifica a *maneira* de conceber os objetos. Se pela imaginação apenas concebíamos objetos possíveis, pelo hábito não somente concebemo-los como existentes, mas passamos a acreditar na sua existência atual, do mesmo modo como faríamos se eles estivessem presentes aos nossos sentidos.

¹⁶ TNH, I. iii. 14, 165-166.

¹⁷ TNH, I. iii. 14, 156.

¹⁸ TNH, I. iii. 14, 164.

- ¹⁹ Conforme veremos a seguir, a mesma situação se repetirá na doutrina kantiana da causalidade: juízos causais são *transcendentalmente* necessários, mas *empiricamente* contingentes.
- ²⁰ Nisso consiste a chamada “definição filosófica” de causa: “uma CAUSA é um objeto precedente e contíguo a outro e onde todos os objetos semelhantes ao primeiro estão colocados nas mesmas relações de precedência e contiguidade àqueles objetos que se assemelham ao último.” (TNH, I. iii. 14, 170) Causa aqui não significa mais que precedência e contiguidade, exceto pelo fato de que se vai além da experiência ao afirmar que “*todos* os objetos semelhantes estão colocados nas mesmas relações.” Contudo, as inferências ampliativas nas quais se apoiam as conclusões universais desse tipo serão irremediavelmente arbitrárias, se não puderem ser sustentadas por um princípio unificador das idéias. “Assim, embora a causalidade seja uma relação *filosófica*, que implica contiguidade, sucessão e conjunção constante, é somente na medida em que se torna uma relação *natural* e produz uma união entre nossas idéias que somos capazes de raciocinar sobre ela ou fazer qualquer inferência a partir dela.” (TNH, I.iii.6, 94) Surge daí a necessidade de complementar a definição acima com uma “definição natural” de causa, que a caracterize por meio de uma genuína *associação* de idéias: “uma CAUSA é um objeto precedente e contíguo a outro e tão unido a ele que a idéia de um determina a mente a formar a idéia do outro e a impressão de um forma uma idéia mais vivaz do outro.” (TNH, I. iii. 14, 170) A qualidade que unifica essas idéias na imaginação deriva inteiramente do hábito. Na medida em que ele esteja presente, pode-se ajuizar sobre os eventos futuros e sobre os vínculos atuais entre as idéias. A “naturalização” da necessidade é o que permite pressupor uma regularidade no curso da natureza e conferir inteligibilidade aos seus nexos causais.
- ²¹ CRP, B234. As referências à *Crítica da Razão Pura*, retiradas da edição de Pinto dos Santos e Morujão (Kant, 1989), serão feitas daqui em diante pela abreviatura “CRP”, seguida pelos números das páginas correspondentes às primeira (A) e segunda (B) edições da obra original.
- ²² CRP, B233.
- ²³ Para as críticas às interpretações de Strawson (*The Bounds of Sense*, London, 1966) e de Lovejoy (“On Kant’s Reply to Hume” in Moltke S. Gram (ed.) *Kant: Disputed Questions*, Chicago, 1967), ver Buchdahl (1992:208-209) e Allison (1983:232-233). Nas últimas décadas, a principal – e talvez exclusiva – discordância da interpretação de Buchdahl e Allison foi apresentada por Friedman (1992). Para uma avaliação das divergências entre esses autores, ver Barra (2000:173-178, 188-198).
- ²⁴ Ou, nos termos consagrados por Lewis White Beck, isso significa que a Segunda Analogia diz respeito à réplica de Kant ao desafio cético humeano ao princípio “para-qualquer-efeito-uma-causa”, mas não ao mesmo desafio ao princípio “mesma-causa-mesmo-efeito” (cf. Allison, 1994:292).

²⁵ CRP, A197/B242.

²⁶ CRP, B234 (os itálicos são meus).

²⁷ Isso não implica dizer que Kant estivesse comprometido com uma teoria causal do tempo. Na filosofia transcendental, o tempo é, antes de tudo, uma forma da intuição sensível *c*, somente por uma determinação conceitual do entendimento, converte-se também numa intuição formal (t_1, t_2, \dots, t_n). Assim como ocorre com o espaço (cf. CRP, B160n), o tempo determinado como intuição formal somente tem qualquer significado se for ele mesmo uma determinação dos objetos da experiência. Ora, para que esses objetos possam ser dispostos numa ordem temporal objetiva, é necessário que estejam antes dispostos em relações causais. Isso não significa, entretanto, que as determinações objetivas do tempo sejam essencialmente relacionais. A *série* do tempo, por exemplo, pode ser construída mediante o esquema a priori do movimento e que, assim como ocorre com o espaço, as determinações *internas* do tempo podem ser também constituídas pelas propriedades matemáticas a priori dos fenômenos (cf. CRP, B154-155). Sendo assim, Kant não pensava que as relações temporais atribuídas aos fenômenos devessem ser suplementadas por relações mais básicas (isto é, causais) particulares, mas apenas que elas se tornam possíveis mediante uma lei universal da causalidade (cf. Lacey, 1972:96-99).

²⁸ Cf., por exemplo, CRP, B165.

²⁹ CRP, B3.

³⁰ Buchdahl (1992:226).

³¹ CJ, § 70, 315-316. As referências à *Crítica da Faculdade do Juízo*, retiradas da edição de Rohden e Marques (Kant, 1995), serão feitas aqui em diante pela abreviatura “CJ”, seguida pelo número do parágrafo e pelo número da página correspondente à edição da Academia de Berlim (*Kant Werke*, Akademie Text-Ausgabe, Berlin, 1968), conforme constam nas margens da edição de Rohden e Marques.

³² Como vimos acima, a primeira *Crítica* pouco ou nada acrescentara a esse respeito, o que nos leva a supor uma concordância tácita de Kant com as conclusões céticas de Hume acerca da inexorável contingência dos juízos causais particulares. Por outro lado, o silêncio relativo da *Crítica da Razão Pura* quanto ao problema da indução poderia também significar que, até aquele momento, Kant não visualizara um modo de enfrentá-lo. A “descoberta” de uma extensão necessária da faculdade de conhecimento para o domínio da reflexão permitiu-lhe, então, colocar-se indiretamente diante do problema. Digo “indiretamente” porque Kant nunca se refere claramente à indução em nenhuma das seções da *Crítica da Faculdade do Juízo*. O que há são indícios nesse e em outros textos de que os juízos reflexivos oferecem meios senão para resolver o

problema – esse dificilmente poderia ser o objetivo de Kant –, pelo menos com certeza para impugnar algumas de suas conseqüências céticas.

³³ L, § 82, 132. As referências à *Lógica de Jäsche*, retiradas da edição de Almeida (Kant, 1992), serão feitas daqui em diante pela abreviatura “L”, seguida pelo número do parágrafo em romanos e pelo número da página correspondente à edição da Deutsche Akademie der Wissenschaften (*Kants Gesammelte Schriften*, vol. IX), conforme constam nas margens da edição de Almeida.

³⁴ L, § 84, 133.

³⁵ Kant (1995a:53) e CJ, § 76, 344.

³⁶ CRP, A661/B689. É muito provável que a preocupação de Kant em tornar as suas “máximas” mais do que simples estratégias heurísticas tenha a sua origem no modo como Hume justificou as suas “regras para os juízos de causas e efeitos”. Hume sustentara que, desde que não podemos determinar a priori quais objetos são causas de quais outros e que, rigorosamente falando, “qualquer coisa pode produzir qualquer coisa”, devemos fixar algumas regras gerais “pelas quais possamos saber quando eles realmente são assim.” (TNH, I.iii.15, 173) A premissa oculta desse argumento parece ser que, embora o hábito seja suficiente para distinguir a crença da ilusão, ele é incapaz de por si só produzir uma série de regras pelas quais se deve conduzir na investigação empírica. As regras se imporiam, então, como um recurso arbitrário: “Seguir uma regra geral é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica e, no entanto, somente quando as seguimos podemos corrigir essa e todas as outras probabilidades não-filosóficas.” (TNH, I. iii. 13, 150) Entre as regras de Hume, destaca-se aquela que oferece sustentação às inferências indutivas: “A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito nunca surge a não ser da mesma causa.” Ele observa que “derivamos esse princípio da experiência e ele é a fonte da maioria dos nossos raciocínios filosóficos.” (TNH, I. iii. 15, 173) Nota-se aqui o caráter arbitrário dessa regra, pois o próprio Hume reconhecia que qualquer tentativa de “derivar” rigorosamente esse princípio da experiência incorreria numa petição de princípio (cf. TNH, I. ii. 6, 89-90).

³⁷ CJ, § 65, 291.

³⁸ Kant (1995a:46).

³⁹ Kant (1995a:47-48n).

⁴⁰ Kant (1995a:46). É importante distinguir os tipos de “unidade da experiência” promovidas pelo entendimento e pela razão. A unidade promovida pelo entendimento é uma “unidade distributiva”, enquanto a promovida pela razão é uma “unidade coletiva” (CRP, A644/B672). A “unidade distributiva do uso experimental do entendimento” consiste em determinar afirmativa ou negativamente os fenômenos em relação a todos os seus predicados possíveis (cf. CRP, A581-583/B609-611). Desse modo, “o entendimento reúne por

conceitos o que há de diverso no objeto”. A razão, por sua vez, não se reporta diretamente aos próprios objetos, mas aos “atos do entendimento” ou ao seu “uso empírico”, pelos quais são constituídas as séries dos fenômenos (CRP, A644/B672). Assim, a unidade da experiência que a razão promove visa exclusivamente a “totalidade” dessas séries. O fundamental, parece-me, é que a síntese do entendimento tem um “limite” determinado, enquanto a da razão é sempre possível estendê-la indefinidamente. Isso está ligado ao próprio fato de a determinação operada pela síntese *empírica* do entendimento envolver tanto a afirmação quanto a negação de todos os predicados possíveis a um objeto, enquanto a unidade *sistemática* envolve apenas as afirmações, pois “todas as negações são (...) *limites*.” (CRP, A576/B604; cf. também P, § 40 e 43, 328 e 330n). Guyer não distingue desse modo a unidade da experiência promovida pelo entendimento e pela razão. Assim, ele sugere que o único meio de a unidade promovida pela razão não “solapar o trabalho do entendimento” é considerá-la como exclusivamente “opcional” em relação à unidade promovida pelo entendimento, isto é, que não seja “um fator interno à constituição do próprio conhecimento empírico do entendimento, mas somente um desideratum adicional que a razão procura encontrar ou construir a partir do conhecimento empírico produzido pelo entendimento.” Em outras palavras, a sistematicidade “pode desempenhar um papel *heurístico* na expansão real do conhecimento empírico (...) mas esse papel não é mais do que heurístico.” (Guyer, 1990:33) Minha argumentação a seguir pretende mostrar que Kant tinha expectativas muito mais “realistas” e não apenas simplesmente heurísticas com relação à sua doutrina sobre o “uso empírico” das idéias da razão e que isso não implicaria em nenhuma sobreposição à unidade da experiência promovida pelo entendimento.

⁴¹ Kant insiste nesse ponto contra Hume em pelo menos duas ocasiões (ver CRP, A767/B795 e CJ, § 80, 369). É raro entre os comentadores relacionar a reflexão teleológica kantiana ao problema da indução. Algumas das exceções são Lebrun (cf. 1993a:360 e 601; 1993b:78, 91 e 110) e Zammito (1992:166-169).

⁴² Hume (1992:31).

⁴³ Hume (1992:29 e 30).

⁴⁴ Hume (1992:35).

⁴⁵ O que Kant rejeita peremptoriamente na doutrina teísta coincide, em parte, com as críticas de Hume. Ambos criticam o seu “antropomorfismo dogmático”, que “transfere predicados tirados do mundo sensível para um ser inteiramente diferente do mundo.” (P, § 57 e 58, 357 e 358; cf. também CJ, § 59 e 88, 257 e 436)

⁴⁶ Hume (1992:38).

⁴⁷ Hume (1992:40).

⁴⁸ Hume (1992:38).

⁴⁹ Hume (1992:63 e 65).

⁵⁰ Hume (1992:88).

⁵¹ Hume (1992:98; os itálicos são meus).

⁵² P, § 58 e 57, 359 e 357. Diversos comentadores, por diferentes razões, destacam a centralidade do enfoque “antropológico” na filosofia kantiana. Ver, por exemplo, Allison (1983:14), Lebrun (1993a:609), Putnam (1992:88-92) e Kitcher (1993:107).

⁵³ P, § 58, 358.

⁵⁴ P, § 58, 357.

⁵⁵ P, § 58, 360n.

⁵⁶ Isso mostra a importância da relativa autonomia ontológica que Kant confere às relações na seção “Da Anfíbolia dos Conceitos da Reflexão” da primeira *Crítica*. Certas relações (externas) subsistem por exclusiva imposição do modo espacial de existir das coisas, sem qualquer conexão imediata com as suas qualidades internas. A causalidade, que interessa fundamentalmente aqui, pode ser considerada como exclusivamente relacional, de tal modo que subsiste externa e independentemente das qualidades pelas quais se poderia vincular às essências das coisas (Cf. P. §58, 358n). Assim, a faculdade de juízo reflexiva pode proceder segundo analogias entre as obras de arte humanas e a ordem universal, sem com isso supor que suas similaridades residam em qualidades igualmente similares comuns aos seus respectivos autores. Assim entendida, a analogia consiste na “identidade da relação entre fundamentos e conseqüências (causas e efeitos), na medida em que tem lugar sem que consideremos a diferença específica das coisas, ou daquelas propriedades que contêm em si o fundamento de conseqüências semelhantes (isto é, consideradas fora desta relação).” (CJ, § 90, 449n)

⁵⁷ Hume (1992:95).

⁵⁸ Hume (1992:112).

⁵⁹ Hume (1992:96).

⁶⁰ CJ, § 77, 350-351.

⁶¹ Hume (1992:88); cf. também THN, I. iii. 4, 86.

⁶² Marques, ao contrário, defende uma espécie de “realismo dos fins” na teleologia kantiana, que consiste na opinião de que a natureza, por si mesma, oferece “símbolos” à razão “a favor da reflexão sobre si mesma e sobre a natureza que se lhe opõe”, que esses símbolos são realmente “naturais” e que, finalmente, eles se apresentam como “exemplificação sensível do projeto que a razão poderá

até a priori traçar...” (1987:382 e 383) Não há muito o que argumentar contra essa interpretação, além do que foi dito aqui sobre o caráter subjetivo e transcendental da reflexão teleológica. Basta lembrar que, para Kant, a necessidade de uma unidade sistemática das leis e conceitos empíricos é absolutamente relativa à nossa razão *humana*. É assim que Lebrun caracteriza a justificação do programa da teleologia reflexiva kantiana: “nosso juízo espontâneo de finalidade não é um artifício metodológico, mas uma exigência inscrita no estatuto finito de nosso conhecimento.” (1993b:97) Portanto, não me parece ser o caso que “só um juízo que aplique um conceito, pelo qual a natureza se defina como *objetiva e realmente* final, é que pode assumir-se como um instrumento de sistematização da natureza.” (Marques, 1987:45; cf. também 1992:33-34)

⁶³ Cf. CRP, Bxviii.

⁶⁴ Kant (1995a:51).

⁶⁵ CJ, §64, 285.

⁶⁶ Lebrun, 1993b:101 e 104.

⁶⁷ Cf. CJ, §88, 437-438.

⁶⁸ Hume (1992:88).

⁶⁹ Cf. Buchdahl (1992:230)

⁷⁰ Cf. P, Introdução, 258.

⁷¹ Cf. P, Introdução, 261.

⁷² CRP, A474/B502.

⁷³ Para os sentidos “filosófico” e “natural” de relações, ver acima nota \ h 20.

Referências

- ALLISON, H. (1983) *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press.
- ALLISON, H. (1994) "Causality and Causal Laws in Kant: A Critique of Michael Friedman" in PARRINI, P. (ed.) *Kant and Contemporary Epistemology*. Dordrecht: Kluwer, pp. 291-307.
- BARRA, E. (2000) *De Newton a Kant: A Metafísica e o Método da Ciência da Natureza*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP.
- BARRA, E. & MENEZES E SILVA, C. (1998) "A *Via Media* Kantiana no Debate entre Realismo e Anti-realismo Científico" *Crítica* 11:289-326.
- BUCHDAHL, G. (1992) *Kant and the Dynamics of Reason*. Oxford: Blackwell.
- FRIEDMAN, M. (1992) "Causal Laws and the Foundations of Natural Science" in GUYER, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 161-199.
- HUME, D. (1978 [1739]) *A Treatise of Human Nature*. [ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch] Oxford: The Clarendon Press.
- HUME, D. (1992 [1779]) *Diálogos sobre a Religião Natural* [trad. José Oscar de Almeida Marques] São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. (1985 [1783]) *Prolegomena to any Future Metaphysics*. [trad. James W. Ellington] Indianapolis: Hackett.
- KANT, I. (1988 [1783]) *Prolegómenos a toda Metafísica Futura*. [trad. Artur Morão] Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (1989 [1787]) *Crítica da Razão Pura*. [trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão] Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2. ed.
- KANT, I. (1992 [1800]) *Lógica* [trad. Guido Antônio de Almeida] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

KANT, I. (1995 [1790]) *Crítica da Faculdade do Juízo* [trad. Valério Rohden e António Marques] Rio de Janeiro: Forense, 2. ed.

KANT, I. (1995a [1790]) “Primeira Introdução à Crítica do Juízo” [trad. Rubens R. Torres Filho] in TERRA, R. (org.) *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, pp. 31-91.

KANT, I. (1995b [1790]) “Introdução à Crítica do Juízo” [trad. Carlos A. Marques Novaes et alii] in TERRA, R. (org.) *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, pp. 93-128.

KITCHER, P. (1993) *The Advancement of Science*. New York: Oxford University Press.

LACEY, H. (1972) *A Linguagem do Espaço e do Tempo*. São Paulo: Perspectiva.

LEBRUN, G. (1993a) *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes.

LEBRUN, G. (1993b) *Sobre Kant*. São Paulo: EDUSP/Iluminuras.

MARQUES, A. (1987) *Organismo e Sistema em Kant*. Lisboa: Presença.

MARQUES, A. (1992) “A Crítica da Faculdade do Juízo como Alargamento da Revolução Copernicana de Kant” in ROHDEN, V. (org.) *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, pp. 24-34.

PUTNAM, H. (1992) *Razão, Verdade e História*. Lisboa: Dom Quixote.

ZAMMITO, J. H. (1992) *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago & London : The University of Chicago Press.