Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Crítica e autonomia em Kant:
a forma legislativa
entre determinação e reflexão

Maurício Cardoso Keinert

São Paulo, dezembro de 2006

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Crítica e autonomia em Kant:
a forma legislativa
entre determinação e reflexão

Maurício Cardoso Keinert

**Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, como exigência
parcial para a obtenção do título de
Doutor, sob a orientação do Prof. Dr.
Ricardo Ribeiro Terra.**

São Paulo, dezembro de 2006

Sumário

Agradecimentos	4
Resumo	5
Apresentação	7
I - A época da crítica: Considerações sobre o conceito kantiano de filosofia	11
Entre o conceito acadêmico e mundano de filosofia: a mediação da finalidade	16
II. Forma e reflexão: A finalidade como dever ser	27
Finalidade e sistema	44
A possibilidade de uma representação sistemática da natureza	62
III. Razão, reflexão e autonomia: A relação entre fundamentação e aplicação na <i>Crítica da razão prática</i>	69
Diferentes aspectos do uso prático da razão: repensando a noção de crítica	71
A lei moral como <i>factum</i> da razão	84
Lei moral e autonomia: A forma legislativa entre determinação e reflexão	104
IV. Considerações finais: A autonomia no direito e o horizonte da história	114
Bibliografia	127

Agradecimentos

Ao Prof. Ricardo Terra, pelas provocações intelectuais e pela paciência generosa.

Aos Profs. Maria Lúcia Cacciolla e Pedro Paulo Pimenta, pelas importantes observações feitas no Exame de Qualificação.

Ao Grupo de Estudos de Filosofia Alemã, pela profícua interlocução. Em especial a Marisa Lopes, Rúrion Melo e Fernando Mattos.

Ao Núcleo Direito e Democracia, onde encontrei novas perspectivas para a realização deste trabalho.

À Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, em especial a Marie Pedroso, Maria Helena e Rubén.

À FAPESP, pelo apoio sem o qual a execução desta pesquisa não teria sido possível.

Resumo

A tese procura relacionar os conceitos de crítica e autonomia na filosofia de Immanuel Kant por meio do seguinte recorte: a noção de forma legislativa, analisada à luz dos juízos determinante e reflexionante, permite vislumbrar um caráter positivo para a crítica, para além do costumeiro caráter negativo a ela sempre atrelado. Com isso, é a própria idéia de autonomia que, extrapolando o seu “lugar de origem” na arquitetura da razão, passa a ser a chave de interpretação de tal caráter positivo. Para isso, é necessário a este trabalho três passos argumentativos: analisar, em primeiro lugar, o próprio conceito kantiano de filosofia a partir da relação entre os conceitos acadêmico e mundano, definidos por Kant na *Lógica*. Em segundo lugar, trata-se de analisar uma possível vinculação entre o conceito de finalidade e as relações entre forma e reflexão, inerentes a possíveis representações da natureza. Por fim, através dos conceitos de fundamentação e aplicação, procura-se redimensionar o conceito de autonomia que se encontra na *Crítica da razão prática*.

Palavras-chave: crítica, autonomia, determinação, reflexão, Kant.

Abstract

This work aims to establish a relationship between the concepts of critique and autonomy in Immanuel Kant's philosophy, through the notion of legislative form. In regard to determining and reflecting judgments, that notion makes it possible to notice a positive aspect of the critique, going beyond the usually recognized negative aspect. Therewith, it is the idea of autonomy that, beyond its "original place" in the architectonic of reason, becomes the interpretive key to such a positive aspect. In order to show it, this work is divided into three steps: firstly, it must analyse Kant's concept of philosophy having in view the relationship between the academic and the wordly concepts of philosophy as defined by Kant in his *Logic*. Secondly, it must discuss a possible bond between the concept of finality and those of form and reflection which are inherent to possible representations of nature. Thirdly, it must, through the concepts of foundation and application, reconsider the concept of autonomy from the *Critique of practical reason*.

Keywords: critique, autonomy, determination, reflection, Kant.

Apresentação

Quando se pensa a noção de autonomia na arquetônica da razão pura, sabe-se a princípio que ela funciona, no âmbito da razão prática, como um dos pilares de sustentação da moralidade. Que ela seja apenas isso, no entanto, é algo que talvez não se possa afirmar, ainda que boa parte dos comentadores pareça fazê-lo, reforçando certa visão didática que reproduz a divisão do sistema nos dois grandes domínios da teoria, de um lado, e da prática, de outro. Dada a suposta anterioridade da teoria em relação à prática, que tais autores parecem assumir, a autonomia acaba sendo compreendida, à luz do juízo determinante, como uma mera operação de aplicação de regras.

É interessante notar como, na base dessa leitura, está uma compreensão da noção de crítica que, a partir da idéia de um auto-exame da razão, parece conter apenas o aspecto negativo de uma delimitação de suas diferentes jurisdições, pois é apenas este o resultado que se pode obter quando se tem na forma lógica do juízo o ponto de partida para a constituição do sistema. Ainda que este seja sem dúvida um aspecto fundamental do criticismo kantiano, talvez fosse possível questionar a sua abrangência: se não queremos que o tribunal da razão, como crítica da faculdade da razão em geral, se limite a fazer uma recensão das áreas do saber, então devemos investigar a possibilidade de um sentido positivo imanente à própria noção de crítica.

Se é verdade que, em seus diversos usos, a razão é sempre a mesma, e é ela quem faz e quem se submete à crítica, então o primeiro cuidado a tomar, com vistas a esse auto-exame, é o de não adotar como modelo o caráter determinante do juízo de conhecimento, mas sim verificar qual é, entre os seus vários usos, o efetivo denominador comum, isto é, aquilo que caracteriza a atividade da razão como um todo. Segundo tentaremos mostrar na presente tese, este é um problema que não se deixa resolver unilateralmente, nem pelo viés determinante nem pelo viés reflexionante do juízo, mas pela forma legislativa que em ambos pode ser reconhecida, revelando um alcance da noção de autonomia que normalmente passa despercebido.

Para tal, será necessário, em nosso primeiro capítulo, repensar o próprio projeto crítico em sua natureza essencialmente filosófica, isto é, como um projeto que não abre mão de realizar as finalidades últimas da razão humana, e que por isso mesmo tem de submetê-las ao fim último de sua própria atividade crítica. Pois é essa a exigência colocada ao filósofo pela época da crítica, uma época “que já não se deixa seduzir por um saber aparente; [que] é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma”.

Que a noção de finalidade, aí envolvida, não pode ser pensada apenas na chave da forma lógica, mas demanda um outro ponto de vista, será discutido no segundo capítulo, em que o juízo reflexionante serve de base para pensar uma finalidade da própria natureza, isto é, uma finalidade que revela o alcance da atividade legisladora da razão. Nessa passagem da forma lógica à forma natural, percebemos então como o ato de refletir é dotado tanto de um componente lógico como de um componente transcendental, exigindo este

último o estabelecimento de uma representação sistemática da natureza, a ser forjada a partir da forma final.

A partir dessa possibilidade, estabelecida por Kant na *Crítica do Juízo*, abrem-se novas perspectivas para pensar a vinculação entre os usos prático e teórico da razão no âmbito da *Crítica da razão prática*. Em nosso terceiro capítulo, tentaremos mostrar que tal vinculação permite distinguir e comparar semelhanças e diferenças entre os dois usos (na medida em que, como dito, trata-se de uma e mesma razão), mas, mais do que isso, que o próprio procedimento de instauração da lei moral desvela a estratégia kantiana, a saber: esse procedimento permite, ao mesmo tempo, tratar a questão da moralidade tanto do ponto de vista sistemático, com o surgimento do “reino da liberdade”, quanto do ponto de vista da instauração da legalidade e da legitimidade da própria lei moral. Nesse contexto, o *factum* da razão é o ato *da* razão e *para* a razão, um ato de reflexão que sugeriria, por fim, um ato de autonomia da razão. Assim, o fato de a lei moral ser a condição da liberdade representaria *o modo pelo qual a razão institui a lei moral* e, desse modo, manifestaria a liberdade como autonomia, entendida esta, naturalmente, não apenas como aplicação de regras, mas como a atividade legislativa que constitui, segundo tentamos mostrar, o cerne do projeto crítico kantiano.

“Pois a razão pura, se antes de mais nada tiver sido provado que uma tal razão existe, não precisa de nenhuma crítica. É ela própria que contém a norma para a crítica de todo o seu uso.”

Kant, *Crítica da razão prática*

“Nessa substância espiritual *simples*, a consciência-de-si também se dá e se conserva em todo o objeto, a consciência *desta* sua *singularidade* ou do *agir*, como inversamente, sua individualidade é aí *igual a si mesma* e universal. Essa pura inteligência é, assim, o espírito que clama para todas as consciências: ‘*Sede para vós mesmas o que sois todas em vós mesmas: sede racionais*’.”

Hegel, *Fenomenologia do espírito*

I - A época da crítica:

Considerações sobre o conceito kantiano de filosofia

Em seu ensaio “Emanuel Kant e a filosofia crítica”¹, é patente o cuidado de Louis Guillermit em não cair na armadilha, muito comum em obras de introdução à história da filosofia, de se limitar a uma recensão de conceitos e idéias das principais obras do autor em questão. Pelo contrário, mesmo dando ênfase às três *Críticas*, Guillermit, ao utilizar vários textos, até mesmo opúsculos, tem o claro intuito de trazer à tona aquilo que lhe interessa: o conceito de *crítica*. Tal conceito, além de conferir unidade ao texto do comentador francês (pois é a partir dele que algumas idéias e conceitos são apresentados), é escolhido como aquilo que destaca Kant na história da filosofia, aquilo que justifica a presença do filósofo de Königsberg na coleção dirigida por Châtelet.

Guillermit inicia a conclusão do ensaio citando uma pequena passagem do Prefácio aos “Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito” da *Metafísica dos costumes* de Kant: “Assim, se a filosofia crítica se anuncia tal qual uma filosofia que nunca existira antes, ela não faz outra coisa do que aquilo que foi feito, que será feito e que precisa ser

¹ Guillermit, L. “Emmanuel Kant e a Filosofia Crítica” In: Châtelet, F. *A Filosofia e a História*. v. 5. Rio de Janeiro, Zahar, 1974, p. 17-62.

feito por todos aqueles que projetam uma filosofia de acordo com o seu próprio plano”². Ao comentar tal passagem, Guillermit escreve:

Não se deve ver nem arrogância, nem ceticismo nessa afirmação de duas necessidades conjuntas, uma de caráter *lógica* seria contraditório que existissem duas filosofias verdadeiras; a outra de caráter *prática* é preciso pensar *por si próprio*. Assim se exprime o essencial do criticismo como verdade da *Aufklärung*. Kant teve a convicção profunda de traçar uma linha divisória dos tempos, pelo simples fato de ter podido sentir-se plenamente como filho de seu século (...)³.

Pode-se imaginar aqui o comentador alertando um suposto leitor desavisado que, ao perseguir cronologicamente a história da filosofia por meio da leitura dos quatro primeiros tomos da coleção, pode ser tomado por duas fortes emoções conseqüentes: ficar exaltado por finalmente ter atingido a verdadeira filosofia e, logo em seguida, ser tomado por uma forte melancolia, pois, como de costume, foi apresentado *mais uma vez* à verdadeira filosofia. Quando Guillermit diz que não se pode ver arrogância ou ceticismo na afirmação segundo a qual não haveria filosofia antes da filosofia crítica, ele procura desarmar essa armadilha e, dando um passo a mais, pretende mostrar o valor da crítica por contraste com o seu oposto: ele está evitando o dogmatismo (seja ele de qualquer linhagem). E aqui a questão começa a tomar uma feição mais complexa.

² Kant, I. *Metafísica dos costumes. Parte I. Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Lisboa, Edições 70, 2004, p. 11. AK, vol. VI, 207. De agora em diante, as páginas referentes as citações serão dadas primeiro na tradução brasileira e depois no original em alemão na seguinte ordem: volume em algarismo romano e número da página em algarismo arábico.

³ Guillermit, L. *op. cit.*, p. 58.

O caráter lógico ao qual o comentador se refere não pode dar margem a mais do que uma interpretação: com a crítica, Kant não pretende fornecer mais uma *opinião*⁴ filosófica a respeito da verdade ou do mundo, não se coloca na posição de mais um concorrente no vasto mercado filosófico do entorno do século XVIII. Pelo contrário, é justamente esse mercado que deve ser problematizado e questionado com a crítica à metafísica. O curioso, entretanto, no texto de Guillermit é que a esse caráter lógico da crítica está vinculado um caráter prático, uma necessidade imperativa que a crítica impõe para a filosofia: pensar por si própria. Assim, na medida em que os dois caracteres são apresentados conjuntamente, e na medida em que se supõem mutuamente, afasta-se a interpretação muito comum de que a filosofia crítica de Kant teria apenas um viés negativo, o de destroçar o cânone metafísico. A questão é a de interpretar o viés positivo. Mas, primeiro, retomemos a questão mais uma vez, a partir de outro enfoque.

No prefácio de seu livro *Kant e o fim da metafísica*⁵, Gérard Lebrun tem uma posição bem clara a respeito da questão que pretendemos abordar. Para ele “a *Crítica* não tem, portanto, como tarefa munir-nos de convicções novas, mas sim fazer-nos colocar em questão o modo que tínhamos de ser convencidos. Ela não nos traz uma outra verdade; ela nos ensina a pensar de outra maneira”⁶. É preciso salientar essa posição de Lebrun: a filosofia crítica não traz uma nova verdade, ela ensina uma nova maneira de pensar. E, se essa nova maneira de pensar é a

⁴ Kant, *Lógica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, p. 41. AK, vol. IX, p. 24.

⁵ Lebrun, G. *Kant e o fim da Metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

⁶ *Idem. Ibidem*. p. 5

verdadeira novidade da crítica, é porque ela o faz em solo pátrio, ou seja, colocando em questão as próprias convicções da filosofia. Daí o fato de Lebrun comentar uma passagem dos *Prolegômenos*⁷ em que Kant polemiza com um resenhista da *Crítica da razão pura*:

Pode-se perguntar se esse crítico míope não foi, afinal, o primeiro a reabsorver na filosofia tradicional uma questão que era expressamente formulada *fora dela*. Por esse caminho, não se desconhece forçosamente a originalidade da *Crítica*, mas deixa-se silenciosa a sua estranheza – aquilo que fazia Kant temer ser mal compreendido, antes que contradito. Perde-se, portanto, o olhar que o autor lançou sobre sua obra e a consciência que ele teve, não tanto de ter dito coisas novas, mas de ter modificado para sempre a maneira de se colocar os problemas – não de ser um descobridor de terras desconhecidas, mas de ter tornado enigmático o solo que se acreditava bem conhecido da filosofia⁸.

No caso específico, Kant lamenta o fato de seu leitor não ter atentado para dois pontos importantes da obra: tanto a questão do *a priori* quanto o seu conceito de fenômeno. Para Lebrun, tal lamento revela a preocupação de Kant com eventual má compreensão do significado da crítica. Ao contrário do que parece acreditar seu resenhista, Kant não é apenas mais um idealista na história da filosofia, mas aquele que empreendeu uma transformação definitiva no seu interior. Por isso Kant não é o desbravador “de terras desconhecidas”. No entanto, a maneira como Lebrun coloca a questão poderia sugerir que a noção de crítica seria exterior à filosofia, numa direção contrária ao que Kant procura

⁷ Kant, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa, Edições 70, p. 179. AK, vol. IV, p. 376.

⁸ Lebrun, G. *op. cit.*, p. 4.

mostrar em muitas passagens, como, por exemplo, no Prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*.

É vão, com efeito, afetar *indiferença* perante semelhantes investigações, cujo objeto não pode ser *indiferente* à natureza humana. Esses pretensos *indifferentistas*, por mais que busquem tornar-se irreconhecíveis, substituindo a terminologia da Escola por uma linguagem popular, não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas. Porém, esta indiferença, que se produz no meio do florescimento de todas as ciências e ataca precisamente aquela, a cujos conhecimentos, se pudéssemos adquiri-los, renunciaríamos com menos facilidade do que a qualquer outro, é um fenômeno digno de atenção e reflexão. Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do *juízo* amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente (...)⁹.

Em nota que vem logo a seguir à palavra “juízo”, Kant faz a seguinte consideração:

De vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc, mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantém a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos. Esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o cuidado prévio de retificar os princípios dessas ciências. À falta dessa retificação, a

⁹ Kant. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1985, p. 4, AK, vol. IV, p. 8. Cf: Suzuki, M. *O gênio romântico*. São Paulo, Iluminuras, 1998. p. 20 e ss.

indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.

Se há algo que Kant não se permite, como se vê, esse algo é a “indiferença”: a filosofia precisa tomar uma posição não somente frente aos “livros e sistemas” filosóficos, mas sobretudo em relação às questões que são postas pela natureza da própria razão, e nisso consiste a única possibilidade de um “juízo amadurecido da época”. Na época da crítica a filosofia tem uma função que está para além da crítica de livros e sistemas, vendo-se obrigada a aceitar o convite feito à razão para que conheça a si mesma. Neste sentido, crítica significa a crítica da faculdade da razão em geral, o que faz com que a filosofia se reconheça em suas diferentes manifestações sem perder sua unidade.

Entre o conceito acadêmico e mundano de filosofia: a mediação da finalidade

Na Introdução à *Lógica* é conhecida a distinção que Kant faz entre o “conceito acadêmico” de filosofia e o “conceito mundano”¹⁰ de filosofia:

¹⁰ Preferimos utilizar aqui a tradução proposta por Luiz Repa e Rodnei Nascimento em Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000. p. 74.: “conceito acadêmico” para *Shulbegriff* e “conceito mundano” para *Weltbegriff*.

A filosofia é, pois, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Eis aí o conceito acadêmico dessa ciência. De acordo com o conceito mundano, ela é a ciência das finalidades últimas (*letzten Zwecken*) da razão humana. Esse conceito altivo confere dignidade à filosofia, isto é, um valor absoluto. E, realmente, também é o único conhecimento que só tem valor intrínseco e aquilo que vem primeiro conferir valor a todos os demais conhecimentos¹¹.

Curiosamente, a tradição de leitura que se estabeleceu a partir desse trecho enfatizou o famoso bordão: “trata-se de mais uma cisão no interior da filosofia kantiana”. A tônica predominante nessa tradição acentuou a idéia de uma distinção estática entre esses dois conceitos, a despeito de uma possível unidade, ainda que formal, que os aproximaria. No entanto, uma investigação mais atenta pode mostrar uma outra leitura, em que o momento da cisão deve ser interpretado a partir de uma unidade tornada possível pela *crítica* da razão.

Tal investigação incide, num primeiro momento, sobre a forma com a qual Kant define os dois conceitos: o conceito acadêmico de filosofia é pensado por meio da idéia de um “*sistema* dos conhecimentos racionais a partir de conceitos”. Sabe-se, desde a *Crítica da razão pura*¹², que à idéia de um sistema vincula-se uma relação entre todo e partes articulada pelo conceito de um fim racional. Essa articulação proporciona uma unidade possível (ainda que seja lógica) das partes num todo. Para Kant:

¹¹ Kant. *Lógica*. p. 41; AK, IX, p.23.

¹² Cf. o “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*.

À filosofia, segundo o conceito acadêmico, pertencem duas coisas:

Primeiro, uma provisão suficiente de conhecimentos racionais; – segundo, uma conexão sistemática desses conhecimentos, ou uma ligação dos mesmos na idéia de um todo¹³.

O conceito acadêmico de filosofia, portanto, pressupõe uma diversidade de conhecimentos racionais que tem de ser sistematizada segundo a idéia de um todo. De acordo com a “jurisdição” em que atua, a razão, por meio dessa sistematização, delimita um determinado campo de sua atuação (seja ele teórico ou prático). Por ora, é importante reter o fato de haver uma finalidade articulando a sistematização desse campo que, em última instância, confunde-se com a própria atividade racional de criar uma tal conexão sistemática dos conhecimentos racionais na relação entre partes e todo.

Esse dado é importante porque permite a ligação com o conceito mundano de filosofia. Kant define a filosofia, segundo esse conceito, dizendo tratar-se da “ciência das finalidades últimas (*letzten Zwecke*) da razão humana”. Seguem-se a essa definição duas características importantes: tal conceito confere dignidade (*Würde*), isto é, um valor absoluto à filosofia; trata-se do único conhecimento que possui um valor próprio (*innern Wert*), e que confere valor aos demais conhecimentos. Em relação à definição, é importante notar que a filosofia tem por objeto as finalidades últimas da razão humana e, portanto, diferencia-se do conceito acadêmico de filosofia (que atua exatamente no campo das finalidades últimas). No entanto, essa diferenciação não aponta para uma

¹³ Kant. *Lógica*, p. 41; AK, IX, p. 24.

ruptura, para uma cisão estanque. Pelo contrário, trata-se de um elemento “reflexivo” inerente ao próprio filosofar. Daí a questão que Kant faz logo após o primeiro trecho citado acima:

A gente termina sempre por perguntar: para que serve o filosofar e o fim último (*Endzweck*) do mesmo – a própria filosofia considerada como ciência segundo o conceito da escola?¹⁴.

Ora, a distinção que Kant faz entre fim último (*Endzweck*) e finalidade última (*letzten Zweck*)¹⁵ faz a mediação (via conceito de finalidade) entre os conceitos acadêmico e mundano de filosofia. Mas mais do que isso: ela aponta para o fato de a cisão dever ser compreendida no interior de uma unidade que é propiciada pela própria atividade crítica da razão. Para se compreender isso, é necessário ter em mente dois vetores da mediação, pois do mesmo modo que ela trabalha com uma semelhança, ela empreende uma diferença. O elemento comum está dado na própria questão que Kant faz: pode-se dizer que o ponto de vista da pergunta é aquele da filosofia entendida por meio do conceito mundano – qual é o fim último do filosofar? Mas tal pergunta é direcionada à “filosofia considerada¹⁶ como ciência segundo o conceito de escola”, ao sistema dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Com isso, Kant estabelece um duplo ponto de vista acerca do mesmo

¹⁴ Em alemão é mais bonito, e mais claro: “*Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophieren und der Endzweck desselben – die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?*”] *Idem, ibidem*. p 41; AK, IX, p. 24.

¹⁵ Cf. parágrafo 82 da *Crítica da faculdade do juízo* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993. AK, V.

¹⁶ Sobre a importância do termo “considerada como” (*betrachtet als*), cf. Nobre, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo, Iluminuras, 1998. p. 113-4-5.

objeto, a filosofia, e, nesse “diálogo reflexivo”, revela o dado comum: tanto na sistematização dos conhecimentos racionais (na relação entre todo e partes), quanto na própria pergunta pelo fim último do filosofar, a atividade crítica (e reflexionante) da razão (em seu sentido amplo) está atuando.

A resposta à questão estabelece a diferenciação entre os dois conceitos de filosofia:

Nesse significado acadêmico da palavra, a filosofia visa apenas a habilidade; relativamente ao conceito mundano, ao contrário, ela visa a utilidade. Do primeiro ponto de vista ela é, pois, uma doutrina da habilidade; do último, uma doutrina da sabedoria: – a legisladora da razão, e nesta medida o filósofo não é um artista da razão, mas um legislador¹⁷.

É patente o esforço de Kant em delimitar os campos vinculados aos dois pontos de vista. A filosofia entendida do ponto de vista acadêmico visa a habilidade e é, nesse sentido, uma doutrina da habilidade. Por sua vez, a filosofia entendida do ponto de vista mundano visa a utilidade, constituindo-se em uma doutrina da sabedoria. E Kant explicita ainda esse último ponto: trata-se da *legisladora* da razão. Vale a pena citar também a diferença entre o legislador e o artista da razão:

O artista da razão, ou como o chama Sócrates, o filodóxo, aspira tão-somente a um saber especulativo, sem considerar o quanto o saber contribui para a finalidade última (letzten Zwecke) da razão humana; ele dá regras para o uso da razão

¹⁷ Kant, *Lógica*, p. 41. AK, IX, p. 24.

em vista de toda e qualquer espécie de fins. O filósofo prático, o mestre da sabedoria pela doutrina e pelo exemplo, é o filósofo propriamente dito. Pois a filosofia é a idéia de uma sabedoria perfeita que nos mostra as finalidades últimas (letzten Zwecke) da razão humana¹⁸.

Duas são as questões que nos importam aqui: em primeiro lugar, Kant trabalha a diferença entre os conceitos mundano e acadêmico de filosofia por meio da *aplicação de regras*. Se o artista da razão, enquanto um *técnico* (doutrina da habilidade), “dá regras para o uso da razão em vista de toda e qualquer espécie de fins”, o legislador é aquele que, dotado do ponto de vista do fim último, pressupõe “a idéia de uma sabedoria perfeita que nos mostra as finalidades últimas da razão humana”. Em segundo lugar, é importante notar o fato de o legislador ser, *par excellence*, o filósofo prático.

Se o conceito mundano de filosofia enquanto doutrina da sabedoria estabelece o ponto de vista da legislação da razão, ele estabelece também o *ponto de vista normativo* em relação à doutrina da habilidade, ou ainda, ao conceito acadêmico de filosofia. Ora, é essa a diferença que a mediação feita pelo conceito de finalidade estabelece entre os dois conceitos de filosofia. E, nesse ponto, é importante retomar as duas características subseqüentes à definição que Kant faz do conceito mundano de filosofia: tanto a idéia de dignidade, quanto a idéia de um valor próprio e absoluto nos remetem ao vocabulário prático de

¹⁸ *Idem, ibidem*. p. 41. AK, IX, p. 24.

Kant¹⁹. Mas, mais do que isso, elas dão a entender que Kant procurava salientar a *autonomia* da filosofia quando considerada do ponto de vista mundano. É esse o valor absoluto e próprio da razão, sua dignidade, quando entendida como legisladora de si mesma. Nesse sentido, o ponto de vista do fim último (*Endzweck*) da razão humana pode ser entendido por meio da autonomia:

Mas, no que concerne à filosofia segundo o conceito do mundo (in sensu cosmico), também se pode chamar-lhe uma ciência da máxima suprema do uso de nossa razão, na medida em que se entende por máxima o princípio interno da escolha entre diversos fins.

Pois a filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo o conhecimento e de todo uso da razão com o fim último [Endzweck] da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade²⁰.

Quando Kant descreve a filosofia, em seu sentido mundano, como “a ciência da máxima suprema do uso da nossa razão”, entendendo por máxima “o princípio interno da escolha entre diversos fins”, chama a atenção o fato de ele aproximar esse modelo do procedimento de universalização do imperativo categórico. O fim último é aquele que se constitui num fim em si mesmo e, dessa forma, é incondicionado. Não está subordinado a outros fins, mas subordina esses a ele, criando uma unidade sistemática de fins. Portanto o princípio interno da escolha entre

¹⁹ Cf., por exemplo, a Fundamentação à metafísica dos costumes. In: Os pensadores – Kant II. São Paulo, Abril Cultural, Trad. de Paulo Quintela, 1980. AK, IV.

²⁰ Kant. *Lógica*. p. 42; AK, IX, p. 25.

diversos fins é um procedimento que a razão adota para a sua posição legisladora.

Mas antes de entrar na questão da aproximação com o procedimento do imperativo categórico, é importante voltar à questão da cisão entre o conceito acadêmico de filosofia e o conceito mundano de filosofia. Adotamos a estratégia de procurar uma mediação entre os dois conceitos por meio do conceito de finalidade. Tal mediação apontou um elemento comum e um elemento de diferenciação em relação aos dois conceitos. A atividade reflexionante/crítica da razão foi interpretada como o elemento comum aos dois pontos de vista, assim como o elemento de diferenciação foi interpretado através da aplicação de regras, em que o conceito mundano acabava por se caracterizar por meio de um ponto de vista normativo e autônomo. A dificuldade dessa constatação reside no fato de que se o primeiro elemento trabalha no âmbito reflexionante, o segundo elemento trabalha com *algum tipo* de determinação. Mas será que esses dois elementos não se pressupõem? Até que ponto a atividade crítica da razão não pode ser vista como uma *atividade autônoma*, que pressupõe em si mesma um ponto de vista normativo?

Se as respostas a essas duas questões forem afirmativas, torna-se possível redimensionar a unidade que está pressuposta na cisão dos dois conceitos de filosofia. Essa unidade, assim como a própria idéia de sistema, não é um elemento dado externamente no qual Kant procura encaixar os vários sistemas de conhecimentos racionais – Kant não é um metafísico do XVII. Pelo contrário, tanto a idéia de unidade, quanto a idéia de sistema, constituem-se como uma pressuposição interna à

própria atividade crítica que, nesse sentido, deve ser entendida como uma atividade autônoma da razão. Por isso não é prudente tratar os dois conceitos de filosofia por meio de uma cisão estanque. Os dois conceitos se pressupõem na própria atividade do filosofar – a atividade sistematizadora dos conhecimentos racionais a partir de conceitos pressupõe, em si mesma, a idéia de uma unidade perfeita da totalidade desses conhecimentos, em que a razão adota o ponto de vista legislador. É bem verdade que essa unidade perfeita não se realiza plenamente – daí a cisão –, mas ela interfere, enquanto ponto de vista normativo, na construção sistemática empreendida pela atividade crítica da razão.

A idéia de sistema em Kant, nesse sentido, é sempre problemática. Vale a pena citar um trecho de *Kant e o fim da metafísica*, de Gérard Lebrun:

A presença, na obra, destas duas intenções – sistemática e aporética – seria o signo de uma contradição que o autor não teria podido dominar, ou mesmo de uma escolha à qual ele se teria furtado? Não parece. Pois essas duas autointerpretações, antes de se oporem, reenviam uma à outra. Se o sistema é a única garantia possível de completude, é porque a Crítica é um empreendimento reflexionante e porque ‘nada de fora pode corrigir nosso juízo interior’. Em compensação, já que o sistema não põe ‘como fundamento nenhum dado senão a própria razão’ (*Proleg.*, IV, 274), o filósofo deve terminar por recolocar a instância originária no coração de sua investigação – passando assim da filosofia transcendental para o encontro de uma

faculdade puramente crítica e pré-doutrinal, que funda a lógica e extravasa o sistema²¹.

Lebrun, nesse trecho, explicita os dois lados (as duas intenções) que convivem em conflito naquilo que denominamos atividade crítica da razão. Se a *Crítica*, enquanto um empreendimento reflexionante, procura uma garantia possível de completude em um sistema, ela, ao mesmo tempo, extravasa a própria idéia de sistema, por causa de seu viés aporético. De um lado, a razão “artificialmente crítica” (o termo é de Lebrun), procura sistematizar as duas grandes partes da filosofia, a teórica e a prática, criando um sistema doutrinal – o que poderia ser entendido por meio do conceito acadêmico de filosofia. Por outro lado, o filósofo, quando “recoloca a instância originária no coração de sua investigação”, encontra uma faculdade “puramente crítica” e “pré-doutrinal” que é contrária à própria idéia de sistema. Vê-se que a oposição entre as duas intenções se estabelece por meio da oposição entre o sistema doutrinal e a instância originária pré-doutrinal. Para Lebrun, a *Crítica*, enquanto instância originária pré-doutrinal, “sem apoiar-se em uma jurisprudência prévia, investiga a norma que servirá para julgar as doutrinas”²². O que é essa investigação da “norma que servirá para julgar as doutrinas”? Antes disso: o que é essa instância originária pré-doutrinal? Para Lebrun, trata-se da *Crítica* entendida por meio do ato reflexionante. Mas será que o ato reflexionante não é o signo de uma atividade da razão que deve ser entendida essencialmente por meio da *autonomia*?

²¹ Lebrun, *op. cit.*, p. 387. Ver também: Terra, R. R. “Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do juízo*”. In: Kant, I. *Dois introduções à Crítica do juízo* (org. Ricardo R. Terra). São Paulo, Iluminuras, 1995. p. 22.

²² *Idem, ibidem.* p. 387.

Acreditamos que sim, pois, desse modo, é possível compreender as cisões que se criam no próprio sistema kantiano. E essas cisões devem ser compreendidas sob dois pontos de vista: 1. o sistema teórico e o sistema prático (como também a dimensão estética) constituem-se como “jurisdições” que possuem uma legislação própria, autônoma; 2. ao mesmo tempo a diferenciação dos campos cria problemas (aporias) para o sistema entendido em sua totalidade – como é possível pensar, por exemplo, a mediação entre a doutrina da natureza e a doutrina da liberdade? O primeiro ponto deve ser compreendido no âmbito do conceito acadêmico de filosofia, mas, ao mesmo tempo, ele pressupõe o segundo ponto de vista: o conceito mundano. E aqui é possível constatar a dupla face de Janus intrínseca à atividade crítica autônoma: do mesmo modo que ela procura sistematizar as diversas jurisdições (procura por princípios próprios a elas) – o que a leva às aporias –, por ser autônoma em relação a essas jurisdições, ela possui um ponto de vista normativo que busca, por meio de deslocamentos, mediações, passagens²³, etc., dar unidade à totalidade do sistema que, no entanto, nunca se completa, ao contrário, está sempre se reconstruindo.

²³ “E, por sua vez, o problema da unidade da razão aparece no kantismo, do nosso ponto de vista, como a questão da passagem. Questão cujos contornos são perseguidos pelos textos que compõem esse livro. Passagem da razão teórica para a prática, da estética para a prática, e daí por diante. Com a unidade da razão, ao lado da especificidade de cada esfera coloca-se a questão de suas relações. A estratégia de construir passagens é uma exigência da racionalidade ‘moderna’ kantiana. O esforço de Kant vai no sentido de estabelecer a autonomia do âmbito teórico-cognitivo e depois estabelecer também a autonomia da razão prática. Os princípios da ação não são submetidos à racionalidade cognitivo-instrumental, para usar uma expressão de Habermas. A dimensão prática não só não é submetida à teórica, como há mesmo o primado da prática em relação à teoria. Mas Kant não se detém aí. Uma terceira esfera, fundamental na caracterização da modernidade, também adquire sua autonomia, qual seja, o plano da estética, que passa a ser independente do conhecimento e também da moral”. Terra, Ricardo R. “Notas sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas”. In: *Passagens – a unidade da razão na multiplicidade de seus pontos de vista. Estudos sobre a filosofia de Kant*. mimeo. p. 47.

II. Forma e reflexão:

a finalidade como dever ser

No final da décima seção da “Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*”, intitulada “Da busca de um princípio do juízo técnico”, Kant faz algumas considerações importantes acerca do juízo teleológico. Ele diz:

Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser. Aqui é posto no fundamento do julgamento de sua possibilidade um conceito (do fim), que o precede a priori. Em produtos da arte (*Kunst*), representar a possibilidade desse modo não traz nenhuma dificuldade. Mas, de um produto da natureza, pensar que ele deveu ser algo, e julgar, de acordo com isso, se ele também efetivamente é assim, contém já a pressuposição de um princípio que da experiência (que somente ensina o que as coisas são) não pode ter sido tirado²⁴.

O procedimento de se comparar um *dever ser*, um conceito de fim *a priori* de um determinado produto da natureza, com a possibilidade mesma desse produto, ou seja, com aquilo que ele é efetivamente, é, no mínimo, curioso. Ciente disso, Kant, ainda nesse parágrafo, nega qualquer possibilidade do princípio que articula esse uso do juízo teleológico ser retirado da experiência (“que somente ensina o que as coisas são”). No entanto, é importante reter o seguinte: mesmo que de maneira implícita,

²⁴ Kant. “Primeira introdução à Crítica do Juízo”. In: *Duas introduções à Crítica do Juízo* (org. Ricardo R. Terra). p. 78; AK, XX, p. 240.

Kant chama a atenção para a possibilidade de se pensar o *conceito* de um determinado produto da natureza sob dois pontos de vista: em primeiro lugar, é possível pensá-lo do ponto de vista da experiência, da determinação do conceito por meio de leis mecânicas, ou seja, do ponto de vista daquilo que ele é no campo de atuação do entendimento; em segundo lugar, é possível também pensá-lo por meio de um princípio que está fora dos limites da experiência, ou seja, por meio do conceito de finalidade (ou de fim) que precede a própria possibilidade de tal produto.

A distinção desses dois pontos de vista é importante na medida em que o procedimento de comparação adotado pelo juízo teleológico no que se refere “ao conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser” diz respeito ao segundo ponto de vista. É o próprio Juízo que estabelece essa relação para si mesmo, enquanto juízo reflexionante. Com isso, Kant distingue os campos de atuação do Juízo e do entendimento. Essa distinção torna-se mais clara quando Kant utiliza o exemplo do olho, como produto da natureza, logo após o parágrafo citado anteriormente:

Que podemos ver pelo olho, experimentamo-lo imediatamente, assim como sua estrutura exterior e interna, que contém as condições de seu uso possível e, portanto, a causalidade segundo leis mecânicas. Posso, porém, também servir-me de uma pedra, para quebrar algo sobre ela, ou edificar sobre ela, e assim por diante, e esses efeitos podem também ser referidos como fins a suas causas, mas não posso dizer por isso que ela deveu servir para edificar. Somente do olho julgo que ele deveu ser apto para ver e, embora a figura, a índole de todas as suas

partes e sua composição, julgada segundo leis meramente mecânicas da natureza, sejam inteiramente contingentes para meu Juízo, penso entretanto na forma e na construção do mesmo uma necessidade de ser formado de certa maneira, ou seja, segundo um conceito que precede as causas formadoras desse órgão e sem o qual a possibilidade desse produto da natureza não é concebível para mim segundo nenhuma lei mecânica da natureza (o que não é o caso para aquela pedra)²⁵.

Num primeiro momento, tanto o exemplo do olho como o da pedra estão sendo pensados sob o ponto de vista da causalidade segundo leis mecânicas: assim como o olho, e sua capacidade de ver, pode ser compreendido por meio de uma causalidade atinente a leis mecânicas, a pedra, ou ainda, o efeito da edificação em relação à pedra pode ser entendido como um fim. No entanto, esses dois exemplos ainda não levam em consideração aquela relação que o princípio do Juízo estabelece entre um dever ser *a priori*, como conceito de um fim, e a própria possibilidade do produto da natureza. Essa relação só fica clara quando, num segundo momento, o olho, enquanto um produto *orgânico* da natureza, pode ser compreendido a partir de uma *sistemática* da sua própria organização interna. É importante prestar atenção à relação que Kant estabelece entre as partes e o todo no exemplo do olho. Se essa relação é totalmente contingente do ponto de vista das leis mecânicas da natureza, ela se torna necessária do ponto de vista de um princípio de finalidade inerente à atividade reflexionante do juízo teleológico.

²⁵ *Idem, ibidem.* p. 78-9; AK, XX, p. 240-1.

Com isso, gostaria de mostrar o quanto essa comparação que o juízo teleológico estabelece entre partes e todo (pensando a sistemática da forma do produto da natureza) já está pressuposta na própria atividade do juízo reflexionante e, por conseguinte, como essa própria atividade permite um deslocamento do próprio conceito de natureza, ou ainda, um novo ponto de vista acerca desse conceito, em que a idéia de um *dever ser* passa a poder ser pensada por meio do Juízo. Passamos, assim, ao exemplo de uma unidade sistemática da natureza, entendida por meio do conceito de técnica da natureza.

* * *

Na seção V da “Primeira Introdução”, Kant apresenta o princípio de uma técnica da natureza atinente ao Juízo da seguinte forma: “A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo”²⁶.

Logo no início dessa seção, Kant caracteriza o refletir (*Überlegen*) da seguinte forma:

Refletir, porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conhecimento tornado possível através disso. O Juízo reflexionante é aquele que também se denomina a faculdade-de-julgamento (*facultas dijudicandi*)²⁷.

²⁶ *Idem, ibidem.* p. 51; AK, XX, p. 216.

²⁷ *Idem, ibidem.* p. 47; AK, XX, p. 211.

Ora, tomando como referência um determinado conceito, o procedimento reflexionante do Juízo compara e mantém-juntas as representações que tornam possível tal conceito. A comparação é de duas ordens: 1. procura a relação entre as representações; 2. procura a relação dessas representações com a faculdade-de-conhecimento a que se referem. É importante notar que, diferentemente do procedimento determinante do Juízo, a comparação é feita em função do conceito que a experiência apresenta sem, no entanto, procurar pelo fundamento que possibilita o conhecimento de tal conceito.

Portanto, frente a um conceito empírico, o Juízo possui dois procedimentos possíveis: ou compara as representações em função destas tornarem possível um conceito; ou compara as representações em função de *determinar* um conceito como fundamento dessas representações. A princípio, podemos dizer que a tônica do primeiro procedimento recai sobre a possibilidade lógica do conceito (abstraindo a sua condição empírica); já no segundo procedimento, a tônica está na possibilidade sintética (de determinação) do conceito. Com isso, Kant instaura dois pontos de vista pelos quais a faculdade de julgar pode ser pensada, pois

O Juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de refletir, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso,

ou como uma faculdade de determinar um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada²⁸.

Aquilo que diferencia os modos de considerar o Juízo são os princípios segundo os quais ele atua. Nesse sentido, Kant afirma:

O refletir (...) precisa para nós de um princípio, tanto quanto o determinar, no qual o conceito de objeto posto no fundamento prescreve ao Juízo a regra e, assim, faz as vezes de princípio. O princípio da reflexão sobre objetos dados da natureza é: que para todas as coisas naturais se deixam encontrar conceitos empiricamente determinados, o que quer dizer o mesmo que: pode-se sempre pressupor em seus produtos uma forma, que é possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós²⁹.

O fato de o refletir precisar, assim como o determinar, de um princípio pelo qual o conceito empírico é posto em seu fundamento (do princípio) para prescrever uma regra ao Juízo, demonstra que o *Überlegen*, ao comparar as representações dadas, não possui apenas uma função lógica (da possibilidade do conceito). E o que importa reter é que isso não quer dizer que ele terá uma função de determinação.

Há uma nota³⁰ em que Kant discute o princípio da reflexão (“que para todas as coisas naturais se deixam encontrar *conceitos* empiricamente determinados”) que parece ser importante. Ele diz:

Esse princípio não tem, à primeira vista, o aspecto de uma proposição sintética e transcendental, mas antes parece ser

²⁸ *Idem, ibidem*. p. 47; AK, XX, p. 211.

²⁹ *Idem, ibidem*. p. 47-8; AK, XX, p. 211.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 47, nota 4.

tautológico e pertencer à mera lógica. Pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraíndo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito. Só que quanto a saber se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isto ela nada ensina; pelo contrário, essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação como um sistema para nosso Juízo, no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir todas as formas naturais que apareçam, por comparação, a conceitos (de maior ou menor universalidade)³¹.

Vê-se que a nota trabalha com uma característica lógica e uma característica extra-lógica do princípio da reflexão em relação ao procedimento reflexionante do Juízo (a comparação). Há, contudo, um elemento comum às duas noções, a *forma*.

No começo da nota, Kant trata da possibilidade de formação do conceito de um ponto de vista estritamente lógico. É isso o que indica a comparação de uma representação com as outras: o procedimento reflexionante compara aquilo que há de comum entre representações diferentes e retira uma característica para uso universal – daí a formação do conceito. No entanto, por respeitar a lógica, tal procedimento faz abstração de qualquer conteúdo (que diz respeito ao conhecimento por conceitos), e de toda matéria (que diz respeito ao pensamento por

³¹ *Idem, ibidem.* p. 47-8; AK, XX, p. 211, nota.

conceitos). Portanto, Kant está interessado aqui na *origem lógica* do conceito.

Na *Lógica*, Kant explicita essa origem do conceito da seguinte maneira:

Visto que a Lógica abstrai de todo conteúdo do conhecimento por conceitos, ou de toda matéria do pensamento, ela só pode considerar o conceito com respeito à sua forma, quer dizer, apenas subjetivamente; não como ele determina um objeto mediante uma característica, mas apenas como ele pode ser relacionado a vários objetos. A Lógica geral não tem, pois, de investigar a fonte dos conceitos; não como os conceitos se originam enquanto representações, mas unicamente como as representações dadas se tornam conceitos no pensamento; não importa, de resto, se esses conceitos contenham algo que tenha sido tirado da experiência, ou mesmo algo de fictício, ou tomado da natureza do entendimento. Essa origem lógica dos conceitos – a origem quanto à sua mera forma – consiste na reflexão pela qual surge uma representação, comum a vários objetos (*conceptus communis*), como aquela forma que é requerida pelo poder de julgar. Por conseguinte, na Lógica considera-se meramente a diferença da reflexão nos conceitos³².

A origem lógica do conceito, portanto, diz respeito à sua forma. Nesse sentido, algumas características apresentadas pelo texto da *Lógica* merecem considerações: 1. a abstração de todo conteúdo do conhecimento assim como de toda a matéria do pensamento levam à necessidade de se considerar o conceito com respeito à sua forma,

³² Kant. *Lógica*, p. 111-2; AK, IX, p. 93-4.

portanto, de uma maneira *subjetiva*; 2. a Lógica não lida com a possibilidade de determinação do conceito, mas como este se relaciona com outros objetos; 3. em relação à segunda característica, a Lógica geral, portanto, não investiga a fonte do conceito, não trata de como os conceitos se originam enquanto representações, mas trata da possibilidade de representações dadas tornarem-se conceitos no pensamento.

Essas três características revelam a origem lógica do conceito, que “consiste na reflexão pela qual surge uma representação comum a vários objetos, como aquela forma que é requerida pelo poder de julgar”. A *forma lógica* possibilita a comparação entre as várias representações para se chegar a um *conceptus communis*, pois é através da forma que o procedimento de comparação encontra algo de comum entre as diferentes representações, para então formar um conceito.

A dificuldade que a nota 4 apresenta é a de entender como Kant efetua a passagem dessa forma lógica para uma forma natural. Por não investigar a fonte do conceito, ou seja, por não tratar da origem do conceito enquanto uma representação, a Lógica não pode indicar “se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma”. Aqui, o conceito está sendo pensado como uma representação da natureza, ou ainda, como uma *forma natural*. Dessa maneira, investigar a origem do conceito não é uma tarefa meramente lógica, mas também transcendental.

Como foi visto anteriormente, o refletir compara e mantém-juntas as representações umas com as outras, mas também realiza essa comparação em relação a uma determinada faculdade-de-conhecimento. Ora, a novidade da Primeira Introdução foi a de ter alçado o Juízo à condição de faculdade-de-conhecimento superior *a priori* por conceitos. É isso o que Kant diz na seção II da Primeira Introdução, intitulada “Do sistema das faculdades superiores do conhecimento, que está no fundamento da filosofia”:

Se se trata não da divisão de uma filosofia, mas da de nossa faculdade-de-conhecimento *a priori* por conceitos (da superior), isto é, de uma crítica da razão pura, mas considerada somente segundo sua faculdade de pensar (em que o modo-de-intuição puro não é tomado em consideração), a representação sistemática da faculdade-de-pensamento resulta tripartida, ou seja, primeiramente a faculdade do conhecimento do universal (das regras), o entendimento, em segundo lugar a faculdade da subsunção do particular sob o universal, o Juízo, e em terceiro lugar a faculdade da determinação do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a razão³³.

Do ponto de vista da crítica da razão pura, o Juízo pode ser considerado, assim como o entendimento e a razão, como uma faculdade-de-conhecimento *a priori* por conceitos, ou ainda, como uma das partes da representação sistemática da faculdade-de-pensamento. À diferença das outras duas, a faculdade de julgar possui a peculiaridade de tratar o conhecimento dos conceitos por meio da subsunção do particular sob o

³³ Kant. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, p. 37; AK, XX, p. 205-6.

universal. A subsunção no entanto é uma via de mão dupla: ao mesmo tempo que pressupõe a determinação do particular por meio do universal, ela pode ser entendida de modo inverso, isto é, de encontrar para o particular, o universal³⁴.

A tarefa de encontrar o universal para o particular diz respeito ao juízo reflexionante. O próprio procedimento de reflexão, por meio da forma lógica do conceito, permite a realização dessa tarefa, pois a comparação de diferentes representações leva sempre àquilo que há de comum entre elas. Esse procedimento, em última instância, leva a uma sistemática, pois a reflexão parte de uma característica particular a uma representação, e comparando-a a outras, chega a graus diferentes de universalidade, ou seja, a conceitos de maior ou menor universalidade.

Tal procedimento reflexionante vem ao encontro de uma pressuposição transcendental do próprio Juízo, qual seja, que a natureza, pensada em sua totalidade, possa ser entendida como uma sistemática que compreenda a diversidade de suas formas e de suas leis. Na seção IV da Primeira Introdução, intitulada “Da experiência como um sistema para o Juízo”, Kant diz:

Portanto é uma pressuposição transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convém à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico. Ora, essa

³⁴ E aí a diferença entre juízo determinante e juízo reflexionante.

pressuposição é o princípio transcendental do Juízo. Pois este não é meramente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito está dado), mas também, inversamente, de encontrar, para o particular, o universal. (...) Somente o Juízo, ao qual compete trazer as leis particulares, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente sob as mesmas leis universais da natureza, sob leis superiores, embora sempre ainda empíricas, tem de pôr no fundamento de seu procedimento um tal princípio³⁵.

O Juízo pressupõe que a diversidade das leis e a heterogeneidade das formas naturais possam ser compreendidas no interior de uma sistemática da natureza. Nas palavras de Kant: que a natureza, pela afinidade das suas leis particulares, possa se qualificar a uma experiência como sistema empírico *para o Juízo*.

O que está presente nessa pressuposição transcendental é que as percepções particulares possam ser entendidas como *formas* passíveis de uma sistematização. Ou ainda: o Juízo pressupõe que a natureza apresenta formas afins, qualificadas para um sistema empírico. Por isso Kant escreve:

Pois, pelo tatear entre formas naturais, cuja concordância entre si em relação a leis comuns, empíricas mas superiores, o Juízo considerasse mesmo assim como inteiramente contingente que percepções particulares alguma vez, por sorte, se qualificassem para uma lei empírica; mais ainda, porém, que leis empíricas diversas tendessem à unidade sistemática do conhecimento da natureza em uma experiência possível, em sua conexão inteira,

³⁵ *Idem, ibidem.* p. 45; AK, XX, p. 209.

sem pressupor, por um princípio a priori, uma tal *forma na natureza* [grifo nosso]³⁶.

É a forma natural que o Juízo pressupõe para poder encontrar a conexão da natureza, como uma experiência possível, pensada como uma totalidade sistemática. E o Juízo, nessa condição, torna possível uma representação da natureza para a aplicação da lógica a essa mesma natureza. Em última instância, ele torna possível a passagem da forma lógica para a forma natural. Parece ser esse o sentido de Kant escrever na nota 4: “pelo contrário, essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para nosso Juízo, no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir todas as *formas naturais* [grifo nosso] que apareçam, por comparação, a conceitos (de maior ou menor universalidade)”.

A nota 4, portanto, esclarece um dado importante a respeito do princípio do *Überlegen*: o procedimento de comparação efetuado pela faculdade de julgar reflexionante adota um princípio que é *interior* ao seu próprio funcionamento (na terminologia kantiana poder-se-ia dizer *imanente* ao seu funcionamento). E a passagem da forma lógica à forma natural mostra isso: ao mesmo tempo que o refletir possui uma característica lógica, ele possui também uma característica transcendental, isto é, a comparação das representações é lógica e, ao mesmo tempo, pressupõe uma representação da natureza imanente ao próprio ato de comparação.

³⁶ *Idem, ibidem.* p. 45-6; AK, XX, p. 210.

O princípio do *Überlegen* que diz “que para todas as coisas naturais se deixam encontrar *conceitos* empiricamente determinados” tem em seu cerne a pressuposição da forma natural. Pois como afirma o próprio Kant, esse princípio pode ser também entendido do seguinte modo: “pode-se sempre pressupor em seus produtos [da natureza] uma forma, que é possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós”. Os objetos da experiência, os produtos da natureza, entendidos como formas tornam possível uma representação da unidade sistemática da natureza em que os conceitos empiricamente determinados qualificam-se a um sistema lógico dividido em gêneros e espécies (o que determina o grau de universalidade de cada conceito). O importante a se notar é que essa representação da natureza tornada possível pelo Juízo, representação essa que é lógica e transcendental, é possível *sem recorrer à legislação universal do entendimento*. Parece ser esse o intuito de Kant ao final da nota 4, quando esclarece:

Ora, já ensina, por certo, o entendimento puro (mas também por princípios sintéticos) a pensar todas as coisas da natureza como contidas em um sistema transcendental segundo conceitos a priori (as categorias); só que o Juízo, que também para representações empíricas, como tais, procura conceitos (o reflexionante), tem ainda de admitir para isso que a natureza em sua diversidade sem limite encontrou uma tal divisão desta em gêneros e espécies, que torna possível a nosso Juízo, na comparação das formas naturais, encontrar acordo e, para conceitos empíricos e para a conexão destes entre si, chegar, por elevação, a conceitos igualmente empíricos mais universais: isto é, o Juízo pressupõe um sistema da natureza também

segundo leis empíricas, e isto a priori, conseqüentemente por um princípio transcendental³⁷.

A diferença entre o sistema pensado do ponto de vista do entendimento e o sistema pensado do ponto de vista do Juízo, além de marcar a diferença entre os procedimentos dos juízos determinante e reflexivo respectivamente, aponta também para duas considerações possíveis acerca da natureza: ela pode ser entendida como experiência em geral, pelo entendimento, como pode ser entendida como uma experiência particular (*besondere Erfahrung*), pelo Juízo.

A idéia de uma *técnica da natureza* surge exatamente dessa segunda representação tornada possível pelo Juízo. Pois a idéia de uma forma natural faz com que o Juízo possa supor que a natureza permite a sua própria divisão, ou ainda, a divisão de seus produtos, em gêneros e espécies. Por isso, na seção V, Kant afirma:

Toda comparação de representações empíricas, para conhecer leis empíricas, e, em conformidade com estas, formas específicas, mas, por essa sua comparação com outras, também genericamente concordantes, nas coisas da natureza, pressupõe, no entanto: que a natureza, também quanto as suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso juízo, e uma conformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo a priori, tem de preceder toda comparação³⁸.

³⁷ *Idem, ibidem.* p. 48; AK, XX, p. 212, nota.

³⁸ *Idem, ibidem.* p. 49; AK, XX, p. 213.

O princípio do Juízo precede o ato de comparação na medida em que fornece uma representação da natureza dividida em gênero e espécies. No entanto, como vimos através da passagem da forma lógica à forma natural, o refletir já pressupõe essa representação devido a sua própria atividade reflexionante.

Se retomarmos a definição que Kant utiliza para o princípio do Juízo (*“A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo”*), e a entendermos por meio daquela representação da natureza tornada possível pela atividade reflexionante do Juízo, pode-se perceber que ela passa a estruturar a própria sistemática da ordenação da natureza por meio dos conceitos de *classificação* e *especificação*. Ora, essa estruturação tem como pressuposto um conceito de finalidade que organiza a relação entre as partes (as formas naturais) e o todo (a própria idéia de um sistema).

Com isso, a própria técnica da natureza surge como uma possível “imagem” (com todas as aspas devidas) dessa nova representação sistemática da natureza, tornada possível pelo Juízo, e, ao mesmo tempo, como um princípio de orientação:

O Juízo reflexionante procede, pois, com fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas tecnicamente, não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas artisticamente, segundo o princípio universal, mas ao mesmo

tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como que em favor de nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis³⁹.

* * *

Se voltarmos à questão do juízo teleológico, à “comparação do conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser”, é possível perceber o quanto o próprio dever ser teleológico pressupõe aquele novo ponto de vista acerca do conceito de natureza, inerente à sua própria atividade reflexionante. Se as partes que compõe o olho são *contingentes* do ponto de vista das leis mecânicas, elas podem ser entendidas como *necessárias* quando comparadas com a *forma* de um todo, com a constituição do próprio olho. Portanto, o dever ser se confunde com o próprio conceito de finalidade, na medida em que o conceito de fim está sendo posto, de forma *a priori*, como aquilo que articula a própria possibilidade de um determinado produto da natureza na sua constituição sistemática. Com isso, a constituição do olho é referida a uma causalidade final que se encerra na representação sistemática dessa constituição.

Nesse sentido, Kant, na “Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*”, salienta essa nova legislação da natureza que se torna possível pelo

³⁹ *Idem, ibidem.* p. 49; AK, XX, p. 213.

Juízo e para o Juízo. Se a entendermos como um núcleo importante da própria reflexão kantiana, em que uma sistemática da natureza entendida por meio do conceito da finalidade é posta ao lado de uma sistemática da natureza entendida por meio das leis físico-mecânicas, o próprio texto da Primeira Introdução parece contribuir, enquanto uma “digressão crítica”, para a investigação de textos de Kant em que esse novo ponto de vista está operando. E mais: é possível compreender esse núcleo sob dois pontos de vista: estrutural e crítico, em que se torna possível investigar os deslocamentos que o conceito de natureza vai sofrendo na tentativa de se construir uma unidade sistemática da natureza. Tal núcleo pode ser pensado por meio de três elementos: 1. a atividade de refletir do Juízo em contraposição ao ato de determinação; 2. a formação de uma sistemática da natureza – de uma técnica formal da natureza – articulada pelo conceito de finalidade em contraposição a um sistema da natureza determinado pelas categorias do entendimento; 3. a passagem daquela técnica formal da natureza a uma técnica real (orgânica) e, por conseguinte, a contraposição entre causas finais e causas mecânicas da natureza.

Finalidade e sistema

Classificar a natureza em gêneros e espécies é um princípio lógico do Juízo que possibilita a sistematização e, ao mesmo tempo, um princípio transcendental, na medida em que a natureza é pensada artificialmente como técnica:

E, assim como uma tal classificação não é um conhecimento de experiência comum, mas um conhecimento artificial, assim a natureza, na medida em que é pensada de tal modo que se especifica segundo um tal princípio, é também considerada como *arte*, e o Juízo, portanto, traz necessariamente consigo, *a priori*, um princípio da técnica da natureza, que se distingue de sua *nomotética* segundo leis transcendentais do entendimento, por esta poder fazer valer seu princípio como lei, mas aquela apenas como pressuposição necessária⁴⁰.

É a técnica da natureza o princípio segundo o qual o Juízo pode pensar a natureza se especificando para, então, fundamentar um sistema lógico. A natureza, desse modo, não é pensada segundo as leis do entendimento, mas segundo uma pressuposição necessária do Juízo, a saber: que “a natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo”.

Como o próprio Kant afirma, é a partir do princípio da técnica da natureza que se origina o conceito de *finalidade*. A dificuldade que surge, no entanto, é a de saber se a finalidade está sendo pensada para a forma lógica do sistema como um todo, ou se ela pode ser estendida também para as formas particulares que compõem o sistema. Em uma palavra: é possível compreender as formas naturais como formas finais?

O final da parte V da Primeira Introdução parece responder essa questão em favor da primeira hipótese:

⁴⁰Kant. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”. p. 51; AK, XX, p. 215.

E aqui se origina o conceito de uma finalidade da natureza, e aliás como um conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir. – Pois denominamos final àquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis naturais, que são de tal índole e referidas uma à outra de tal modo, como se o Juízo as tivesse delineado para sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas. Assim pensa-se o Juízo, por seu princípio, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas. Com isso, porém, essas formas mesmas não são pensadas como finais, mas somente a relação delas uma com a outra e a aptidão, apesar de sua grande diversidade, para um sistema lógico de conceitos empíricos.⁴¹.

A finalidade está sendo aqui definida em relação à totalidade do sistema. O fim não é posto no objeto, mas no sujeito, ou seja, na sua capacidade de refletir por meio das formas naturais que compõem o sistema. Todavia é importante notar que a caracterização da finalidade é explicitada da seguinte forma: é final aquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa. As leis naturais possuem algo de semelhante à possibilidade “das coisas que pressupõem uma representação dessas coisas como fundamento delas”. A semelhança é dada pelo Juízo, ou seja, as leis naturais são compreendidas *como se* o Juízo as tivesse delineado de uma tal forma que a relação entre elas, em relação ao sistema empírico, pudesse ser entendida como final. Portanto a finalidade está fundamentada no próprio princípio da técnica da natureza, isto é, trata-se de uma finalidade lógica em que as formas, por meio

⁴¹ *Idem, ibidem.* p. 51-2; AK, XX, p. 216.

da reflexão, são pensadas como aptas a formar um sistema empírico. Por conseguinte, não são as formas mesmas que são finais, mas a sua relação tornada possível pelo Juízo.

No entanto, logo após definir a finalidade dessa maneira, Kant escreve:

E, se a natureza não nos mostrasse nada mais do que essa finalidade lógica, já teríamos motivo, por certo de admirá-la por isso, na medida em que, segundo as leis universais do entendimento, não sabemos fornecer nenhum fundamento para isso⁴².

O texto aqui é bastante ambíguo, pois pode-se entender que a natureza mostra uma outra finalidade que não seja a meramente lógica. A parte VI da Primeira Introdução, intitulada “Da finalidade das formas da natureza, como outros tantos sistemas particulares”, contribui para uma outra dimensão da finalidade, que não a lógica. Nessa parte, Kant escreve:

E, embora o princípio do juízo quanto à finalidade da natureza na especificação de suas leis universais de modo nenhum se estenda tão longe para que dele se infira o engendramento de *formas da natureza finais em si* (porque mesmo sem elas o sistema da natureza segundo leis empíricas, o único que o Juízo tem fundamento para postular, é possível), e estas tenham de ser dadas exclusivamente por experiência, no entanto, uma vez que temos fundamento para supor subjacente à natureza, em suas leis particulares, um princípio de finalidade, permanece sempre *possível* e permitido, se a experiência nos mostra formas finais em seus produtos, atribuir-lhes

⁴² *Idem, ibidem.* p. 52; AK, XX, p. 216.

precisamente o mesmo fundamento, sobre o qual a primeira pode repousar⁴³.

A questão parece ser bastante controversa, pois Kant sempre ressalta uma certa primazia da finalidade lógica em relação à finalidade das formas naturais, embora não elimine a possibilidade dessa última. O que nos interessa, entretanto, é investigar até que ponto a presença do organismo na Primeira Introdução é importante para a formação da sistemática do conhecimento empírico. Em termos kantianos, poder-se-ia perguntar: até que ponto a finalidade real é importante para a constituição da finalidade lógica da natureza?

Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, defende claramente a prerrogativa do sistema, e portanto da finalidade lógica, face a uma possível finalidade real representada pelo organismo:

A estrutura de *um ser* não pode nos dar a entender o que é a ordem da natureza, e o exemplo do organismo é sobredeterminado. A contingência aparente em sua disposição não tem nada de comum com a invariabilidade da natureza em geral (inorgânica como orgânica)⁴⁴.

Para Lebrun, a estrutura do organismo não revela a ordem da natureza. Nesse sentido, segundo a sua interpretação, não pode haver qualquer tipo de analogia entre a contingência que o organismo apresenta em sua estrutura e a aparente contingência que as leis da natureza apresentam quando pensadas sem a pressuposição de uma unidade necessária. E, portanto, a pressuposição

⁴³ *Idem, ibidem.* p. 54; AK, XX, p. 218.

⁴⁴ Lebrun. *op. cit.*, p. 362.

dessa última não pode ser pensada de acordo com uma unidade que o próprio organismo apresenta.

Pelo contrário, a suposição de uma unidade só pode ser pensada pelas idéias de classificação e especificação tornadas possíveis pelo Juízo:

Compreenderemos melhor então em que consiste exatamente a suposição da unidade necessária, se nos dirigirmos à *classificação* em gêneros e espécies de *não importa quais* formas naturais, sem nos preocuparmos em saber se essas classes são 'naturais' ou 'artificiais'. O importante é que tenhamos a certeza de sempre poder formá-las, que não nos espantemos em ver a natureza articulada em sistema. (...) Operando dessa maneira, supõe-se então que o gênero supremo se *divide* em gêneros, espécies e subespécies exaustivamente determináveis. É portanto a idéia de *especificação* que substitui aqui a analogia técnica enquanto aproximação à idéia de ordem⁴⁵.

A idéia de classificação, para Lebrun, trabalha com as formas naturais independentemente de elas serem finais ou não (orgânicas ou inorgânicas). A articulação do sistema abstrai esse dado, e o que importa é a garantia da divisão lógica para a determinação dos conceitos empíricos.

É importante notar, ainda assim, a preocupação de Lebrun em eliminar do texto de Kant qualquer referência à analogia técnica, ou seja, à idéia de uma causa racional externa que, como princípio de finalidade, garanta a ordem da experiência enquanto um sistema⁴⁶. Na sua leitura predominará o encerramento do conceito de finalidade na idéia de uma ordem da natureza

⁴⁵ *Idem, ibidem.* p. 362-3.

⁴⁶ A referência aqui é ao Apêndice à Dialética Transcendental.

sistemática como garantia da experiência do entendimento. Essa leitura é coerente com sua interpretação do Apêndice: no capítulo VIII de seu livro, ele procura distinguir o sistema da natureza como garantia de ordem, do sistema da natureza final. A segunda concepção de sistema introduz invariavelmente, segundo ele, a idéia de uma produção da natureza vinculada a uma causalidade divina (e demiúrgica).

A novidade da Primeira Introdução, para Lebrun, está no fato de a reflexão garantir uma ordem da natureza que não invoque qualquer figura teológica. Para isso, tanto o conceito de finalidade quanto o conceito de ordem ficam restritos a uma função lógica para o sistema. Nesse sentido, ele diz:

1. A 'finalidade' está restrita ao seu sentido mais modesto: ela não designa mais que uma adequação (*Geschiclichkeit*) à classificação. Ela tinha sido considerada até aqui como a propriedade de um objeto dado (máquina artificial ou mesmo fim natural), a característica de um funcionamento; agora ela é apenas a condição de possibilidade da constituição de um sistema de conceitos.
2. (...) Impõe-se uma distinção entre o princípio *transcendental* de ordem e o princípio *metafísico* de finalidade: a ordem é pensável sem que seja necessário recorrer à fabrica de imagens da teologia natural. Enquanto na finalidade *racional* o objeto devia ser pensado 'quanto à sua causalidade segundo o conceito que a razão se faz de fim', na finalidade *apenas sistemática* desaparece toda referência a essa causalidade. Onde a distinção entre a 'técnica orgânica' (técnica sem dúvida inconsciente, mas acompanhada pelo esquema artesanal) e a 'técnica especiosa'. Uma concerne à possibilidade das

próprias coisas; a outra ao ajustamento das formas naturais à nossa faculdade de representação⁴⁷.

A finalidade pensada como adequação à classificação torna possível a idéia de uma técnica especiosa, na medida em que não se reporta mais à propriedade de um objeto. Desaparece do conceito de finalidade qualquer relação com o conceito de causalidade, e a finalidade sistemática (ou lógica), desprovida de qualquer carácter metafísico, confunde-se com o conceito transcendental de ordem.

Portanto, o “sentido mais modesto” pelo qual a finalidade passa a ser entendida é o sentido transcendental de ordem, e o sistema não pode mais ser entendido como uma técnica orgânica por causa da referência que o próprio “modelo” orgânico faz ao esquema artesanal – principalmente pela vinculação ao conceito de causalidade que pressupõe. Há uma questão que precisa ser analisada para entendermos melhor a posição de Lebrun: é preciso interrogar o que é esse princípio *transcendental* da ordem.

Essa questão reenvia àquilo que discutimos anteriormente, mais especificamente à possibilidade da passagem da forma lógica à forma natural, para se compreender o sistema da natureza pelo procedimento do *Überlegen*. Lebrun diz:

Mas a recondução da classificação a seu justo lugar não resolve de forma alguma o problema filosófico que ela coloca: resta – e isso é importante – que a natureza não se esquiva do encaixamento das

⁴⁷ *Idem, ibidem.* p. 363-4.

classes nos gêneros e que uma racionalidade parece então se antecipar na ordem que o metodista instaura⁴⁸.

O que Lebrun está mostrando aqui é que o procedimento lógico da classificação (entendida aqui como finalidade) necessita de um princípio transcendental para que as próprias formas naturais sejam passíveis de sistematização lógica (e aí a racionalidade se antecipa à ordem).

Toda a preocupação do comentador é a de restringir o ato de refletir como condição de fundamento para a passagem da representação para o conceito empírico; em última instância, como condição de fundamento da própria lógica:

Ao contrário, se se toma consciência da dificuldade, deve-se admitir que falta determinar, na raiz (pré-lógica) de nosso conhecimento, um ato transcendental tal que ele torna sempre possível a passagem de não importa qual representação a um conceito empírico. É a preocupação em localizar e nomear esse ato que faz a unidade do pensamento de Kant na *1ª Introdução*, quando ele estende a questão suscitada, no ponto de partida, pelo problema da unidade das leis empíricas, à possibilidade da classificação e, enfim, àquela de formação dos conceitos em geral⁴⁹.

Para Lebrun, portanto, o ato que possibilita a passagem da representação ao conceito empírico é o próprio refletir; e tal ato é anterior à lógica, isto é, só por meio dele é que se pode ter a unidade das leis empíricas, a possibilidade da classificação e a formação dos conceitos em geral. Pode-se dizer que a leitura

⁴⁸ *Idem, ibidem.* p. 364.

⁴⁹ *Idem, ibidem.* p. 375.

de Lebrun é importante na medida em que ela esclarece essa antecedência do refletir (portanto como anterior à própria forma lógica):

Em lógica, ‘a forma do conceito consiste na reflexão’, quer dizer, no ato pelo qual nós mantemos-juntas as representações em uma consciência, ou ainda na atenção dirigida ‘à maneira pela qual as representações podem estar compreendidas em uma consciência’. Essa consciência de ‘manter-juntas’ as representações comparadas é indispensável à formação dos conceitos, de onde for que eles retirem sua matéria: desde que há sentimento de que o agrupamento das representações resulta de um ato de comparação e não é devido ao acaso, há Reflexão – e, *através disso mesmo*, há surgimento de um conceito. É por isso que todos os conceitos são ditos refletidos⁵⁰.

Lebrun retira portanto da definição de reflexão (*Überlegung*) – “a maneira como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência” – a idéia do sentimento de que o agrupamento das representações é o resultado do ato de comparação. É a constatação desse sentimento, advinda da reflexão, que torna possível a formação (lógica) do conceito.

Lebrun, logo em seguida a esse último trecho citado, trata também da segunda característica do ato de refletir, aquela que compara as representações em função da faculdade-de-conhecimento:

A filosofia transcendental só faz repetir esta ação espontânea do entendimento quando confronta as representações para atribuí-las à faculdade de conhecer à qual elas pertencem. Sem essa “Reflexão transcendental” – ato especificamente crítico, já que é apenas nele que se manifesta a necessidade da distinção entre entendimento e

⁵⁰ *Idem, ibidem.* p. 376.

sensibilidade – desliza-se inevitavelmente para o dogmatismo, já que se fala estabranadamente de conceitos, sem interrogar-se sobre sua origem⁵¹.

Lebrun toma o cuidado de, ao se referir a essa segunda característica do refletir, manter a definição de reflexão dada por Kant desde a *Crítica da razão pura* (mais especificamente na Anfibologia): que a comparação das representações são remetidas ou à sensibilidade ou ao entendimento. Lebrun não trata da remissão da comparação das representações ao Juízo. Ele distingue a “gênese dos conceitos e da investigação das regras” – possibilitada pelo juízo reflexionante – da “legislação formal da natureza em geral” – possibilitada pelo juízo determinante –, por meio da Rx 1579:

O poder dos conhecimentos gerais (para julgar, subsumir e concluir) chama-se entendimento. Se os conhecimentos gerais são tirados dos particulares, é o entendimento comum (*sensus communis*)... se os conhecimentos particulares são tirados dos gerais, é a ciência (*concretum ab abstracto*). No primeiro caso, age-se segundo regras das quais não se está consciente, e as regras são abstraídas do exercício (uso natural das regras); no segundo, deve-se estar consciente das regras antes do exercício⁵².

Com essa citação de Kant, Lebrun, ao que parece, está tratando das duas formas com as quais Kant difere a possibilidade de subsunção do particular sob o geral: pelo juízo reflexionante e pelo juízo determinante, para então poder dizer: “reconhece-se que, previamente ao conhecimento de qualquer regra, há

⁵¹ *Idem, ibidem.* p. 376.

⁵² Kant. “Rx 1579”. AK, XVI, p. 78. In: Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica.* p. 379-80.

um exercício da razão humana do qual a lógica pura, depois a lógica transcendental, forçosamente escamoteavam a importância”⁵³.

O objetivo de Lebrun é o de restringir o ato de refletir como fundamento original e crítico do próprio funcionamento do entendimento. No entanto, como ele não faz nenhuma referência ao Juízo, nós ficamos sem saber como o *refletir* possibilita a passagem da forma lógica do conceito para a sua forma natural. A insistência em tratar a sistemática da natureza (e a finalidade) do ponto de vista puramente lógico não permite entender como é possível a instauração do princípio do Juízo (que a natureza especifica as suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo), pelo procedimento de reflexão. O que quer dizer essa *natureza que especifica*? É por isso que insistimos anteriormente na idéia de que o ato de refletir possui um componente lógico e um componente transcendental que pressupõe uma *outra representação da natureza*.

* * *

António Marques, em seu livro *Organismo e sistema em Kant*, censura a leitura de Lebrun em que o organismo é sobredeterminado pelo sistema:

Tal afirmação parece corroborar a passagem de Lebrun citada atrás: o organismo é afinal e sempre sobredeterminado por um sistema mais amplo e, nesse sentido, servi-nos-á, quando muito, de apoio suplementar no respeitante à organização sistemática. Pensamos no entanto que essa não é a verdadeira posição kantiana, não só na primeira Introdução como na segunda parte da última Crítica. É

⁵³ *Idem, ibidem.* p. 380.

verdade que o sistema das leis empíricas prescinde da existência das formas finais, assegurado que está o princípio *a priori* de uma técnica da natureza que a faculdade de julgar dá a si mesma. No entanto um sistema da natureza necessita, para um filósofo como Kant, de uma base experimental que não só seja fundamento, mas também conteúdo, em relação a um certo formalismo sistemático que a simples organização das leis empíricas possuiria⁵⁴.

Embora Marques indique a possibilidade de se pensar a predominância do sistema sobre o organismo, a sua leitura da Primeira Introdução revela a seguinte estratégia: ele procura aproximar a possível representação do organismo na experiência com a representação da natureza pensada como técnica. É por esse motivo que ele diz que o sistema da natureza necessita de uma base experimental como fundamento e como conteúdo para o seu formalismo sistemático.

Duas passagens da Primeira Introdução são importantes para essa mudança de perspectiva. A primeira é quando Kant define a finalidade logo após ter apresentado o princípio do Juízo: “pois denominamos final àquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa”⁵⁵. A segunda passagem é a seguinte: “mas as leis da natureza (...) têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõem uma representação dessas coisas como fundamento delas”⁵⁶. Para Marques essas duas passagens indicam a possibilidade de mudança de perspectiva em relação à leitura de Lebrun:

⁵⁴ Marques, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa, Editorial Presença, 1987. p. 164.

⁵⁵ Kant. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”. In: *Duas Introduções à Crítica do Juízo* p. 51; AK, XX, p. 216.

⁵⁶ *Idem, ibidem*. p. 51-2; AK, XX, p. 216.

não é a forma particular organizada que é sobredeterminada por um conceito de finalidade lógico-formal, mas, pelo contrário, é este que se descobre por *semelhança* com aquelas coisas cuja existência pressupõe uma representação delas próprias⁵⁷.

O que Marques tem em mente aqui é o relevo dado por Kant às formações particulares da natureza. Por mais que Kant reafirme, na parte VI da Primeira Introdução, a improbabilidade da ligação entre a técnica da natureza e a existência de sistemas singulares finais em si mesmos, Marques entende que a presença da *finalidade absoluta* nessa parte indica uma semelhança estrutural entre os particulares organizados como sistemas e a idéia de uma técnica da natureza final.

De fato Kant apresenta a finalidade absoluta lançando mão de exemplos de formações sistemáticas particulares que envolvem a noção de técnica:

Entendo, portanto, por *finalidade absoluta* das formas da natureza aquela configuração exterior ou mesmo a constituição interior das mesmas, que são de tal índole, que, no fundamento de sua possibilidade, tem de ser posta uma Idéia das mesmas em nosso Juízo. Pois finalidade é uma legalidade do contingente como tal. A natureza procede, quanto a seus produtos como agregados, *mecanicamente*, como mera *natureza*; mas, quanto aos mesmos como sistemas, por exemplo, formações cristalinas, variada configuração das flores ou a constituição interna dos vegetais e animais, *tecnicamente*, isto é, ao mesmo tempo como *arte*⁵⁸.

É essa idéia de uma configuração exterior e de uma constituição interior, como fundamento de possibilidade das formas da natureza, que Marques

⁵⁷ Marques, A. *op. cit.*, p. 166.

⁵⁸ Kant. "Primeira Introdução à Crítica do Juízo". p. 53-4; AK, XX, p. 217.

parece sublinhar para procurar uma semelhança estrutural entre as formas particulares e a pressuposição da técnica da natureza. Ele procura encontrar já na forma uma finalidade que pode ser comparada à finalidade pressuposta no princípio do Juízo (a técnica da natureza)⁵⁹.

Para dar conta dessa interpretação do texto kantiano, António Marques investiga como é possível a aparição de um particular (enquanto um sistema) na experiência. Para ele, o particular pressupõe sempre uma forma:

É de notar desde já que o particular do juízo reflexionante é, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, sempre uma *forma*, tanto no juízo estético como no juízo teleológico, e que só este fato já qualifica de um modo bem específico esse particular, o qual valerá precisamente por ser uma *forma*⁶⁰.

Da representação da forma, Marques retira duas características importantes, mas ao mesmo tempo contraditórias: 1. a noção de forma resulta da união do múltiplo em uma representação dada pela experiência; portanto é possível refletir sobre a *possibilidade interna* dessa forma e sua finalidade; 2. o momento formal representa o acordo da síntese da multiplicidade em relação à algo que dê unidade – a unidade do objeto transcendental (que foi abordado por Kant na primeira *Crítica*). Vê-se que se a primeira característica aponta

⁵⁹ Marques escreve: “Não se vê que possa ser senão nas **formas finais** que, quer pela respectiva *figura externa*, quer pela *arquitetura interna*, devem ser pensadas de modo que a sua própria possibilidade tenha como fundamento a representação das mesmas. Sendo assim, podemos defender que, para Kant, a técnica da natureza e, de imediato, a finalidade da mesma, são conceitos que, não só do ponto de vista genético, mas também estrutural, nascem da experiência de certos particulares organizados como sistemas e que, no conjunto da apreciação *teleológica* com pretensões sistemáticas (não falamos por isso aqui de uma apreciação estética), são as formas particulares que se situam em lugar de primazia em relação à multiplicidade das leis empíricas”. Marques, A. *op. cit.* p. 167.

⁶⁰ *Idem, ibidem.* p. 175.

para a possibilidade de constituição de uma forma final a partir de dados retirados da experiência – pois é preciso o conceito de fim para se compreender a possibilidade da forma (a unidade da multiplicidade) –, a segunda característica, contudo, não permite qualquer relação entre finalidade e experiência.

Nesse sentido, a segunda característica apresenta um problema suplementar: por trabalhar com a determinação da unidade por meio da síntese do múltiplo no objeto transcendental (o que em última instância funda mesmo a possibilidade da experiência em geral), como é possível haver a apreensão de uma forma final na natureza, se não há qualquer categoria de fim?

Será a diferenciação entre o refletir e o determinar que fundará a possibilidade da apreensão de uma forma final por meio da unidade do múltiplo da representação. E o que interessa a Marques é essa ligação entre forma e reflexão, pois a partir dessa relação é possível contornar aquela proibição feita pela segunda característica.

Para determinar essa relação entre reflexão e forma, Marques utiliza a seguinte passagem da seção VII da Primeira Introdução:

A cada conceito empírico pertencem três ações da faculdade-de-conhecimento espontânea, a saber: 1. a *apreensão* (*apprehensio*) do diverso da intuição; 2. a *compreensão*, isto é, a unidade sintética da consciência desse diverso no conceito de um objeto (*apprehensio comprehensiva*); 3. a *exposição* (*exhibitio*) do objeto correspondente a esse conceito na intuição⁶¹.

⁶¹ Kant. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, p. 56; AK, XX, p. 220.

A partir desse trecho, Marques diz:

Apreensão e comparação integram assim um mesmo processo de reflexão ou meditação e são decerto atividades lógica e transcendentemente interdependentes e com um significado próprio. Kant define, na Lógica, a comparação: 'a comparação das representações entre elas em relação com a unidade da consciência'; e a reflexão: a meditação sobre o modo como as diversas representações podem ser apreendidas numa consciência (...)'. Em qualquer das definições, o que parece estar em causa é, não só o modo de relacionamento das diversas representações, mas também *a própria natureza da relação destas com as faculdades cognitivas superiores.* É esta relação que aparece como problemática.

Mas estaremos perante uma mera comparação lógica, na qual várias formas se confrontarão para delas extrair uma qualquer característica comum? Tal seria um sentido trivial do conceito em questão e Kant não poderá confundi-lo com uma reflexão transcendental. A lógica não poderá ensinar precisamente *como se compara* uma determinada apreensão de uma certa forma com a nossa própria espontaneidade, nem nesse tipo de comparação se encontrará em causa qualquer comum de representações e a possibilidade da formação de um conceito comum a elas. *A comparação efetua-se colocando como pólos a pensar comparativamente, por um lado, a apreensão da forma e, por outro, a faculdade de conhecer*⁶².

Marques procura salientar o fato de o procedimento reflexivo pressupor não apenas a comparação entre as representações, mas também a comparação destas com a faculdade de conhecimento. Além disso, e tal como Lebrun, o comentador procura isolar o ato de refletir de sua função lógica. Entretanto, com esse segundo passo (e aqui diferentemente da leitura de Lebrun),

⁶² Marques, A. *op. cit.* p. 181.

Marques demonstra que o procedimento reflexivo liga a apreensão da forma com a faculdade-de-conhecimento, portanto faz a ligação de dois pólos diferentes. E é esse procedimento que traz à tona a questão da *gênese* e da *possibilidade* da representação⁶³.

Essa questão da gênese da possibilidade da representação (da forma final), contudo, está atrelada segundo Marques ao juízo reflexionante teleológico, e não ao juízo reflexionante puro. E Kant diz isso com todas as letras na parte VII da Primeira Introdução:

Em contrapartida [ao juízo reflexionante estético], se já estão dados conceitos empíricos e leis igualmente empíricas, em conformidade com o mecanismo da natureza, e o Juízo compara tal conceito do entendimento com a razão e seu princípio da possibilidade de um sistema, então, se essa forma é encontrada no objeto, a finalidade é julgada *objetivamente*, e a coisa se chama *fim natural*, enquanto anteriormente eram apenas julgadas coisas como *formas naturais* indeterminadamente finais. O Juízo sobre a finalidade objetiva da natureza chama-se teleológico⁶⁴.

Portanto, para Marques, a comparação das representações de um objeto pressupõe a ligação da apreensão da forma com a razão, pois, no fundo é essa faculdade-do-conhecimento que se interessa pela “própria *possibilidade de ser* das coisas, pela necessidade ou contingência que se deve atribuir a certas formas”. É a razão que torna possíveis as questões sobre a gênese e a possibilidade das formas finais na natureza; que torna possível dar um caráter de necessidade àquilo que aparentemente aparece como contingente.

⁶³ *Idem, ibidem.* p. 182.

⁶⁴ Kant. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, p. 57; AK, XX, p. 221.

De qualquer maneira, o juízo teleológico, na medida em que compara o conceito do entendimento com a razão (e seu princípio da possibilidade de um sistema), possibilita uma reflexão da forma (de sua possibilidade e de sua gênese) que escapa ao conceito da experiência:

Resumindo: é sobre o próprio *conceito de experiência* que se exerce a reflexão, e nomeadamente sobre as *Auffassung* e *Zusammenfassung*. Estas revelam uma disposição interna (forma interna) ou configuração exterior muito peculiar do objeto e, ao mesmo tempo, é precisamente essa forma que ‘escapa’ ao conceito de experiência (que é afinal o da **Crítica da Razão Pura**) e que obriga o sujeito a meditar sobre a possibilidade dessa forma⁶⁵.

Portanto se a forma que a experiência apresenta escapa ao próprio conceito de experiência, é porque, no momento em que ela se apresenta, o juízo (teleológico) compara sua possibilidade com a de um sistema, e nesse sentido julga a forma como final (por meio da unidade que acolhe tanto sua configuração externa quanto na sua constituição interna).

E é essa estrutura que a forma particular final apresenta que, para António Marques, permite a comparação com a estrutura da própria técnica da natureza⁶⁶.

A possibilidade de uma representação sistemática da natureza

Provavelmente Lebrun aceitaria a interpretação de António Marques, pois diria que Marques só pode pensar a semelhança estrutural entre o

⁶⁵ Marques, A. *op. cit.*

⁶⁶ Porém essa ligação só ficará clara, segundo o comentador, na segunda parte da *Crítica do Juízo* (e é exatamente nesse ponto que ele passa a analisá-la).

organismo e o sistema lançando mão do juízo teleológico e da segunda parte da *Crítica do Juízo*. Ou seja, no âmbito do juízo reflexionante puro seria impossível pensar a semelhança entre as estruturas, bem como a possibilidade das formas finais em si mesmas. Para Lebrun:

É notável que, na 1ª *Introdução*, esteja em questão primeiramente e sobretudo o ‘*Reflektieren*’ em geral, quer dizer, a nova concepção da finalidade – em seguida o juízo reflexionante estético, seu melhor paradigma – enfim o juízo teleológico, que só lhe pertence sob reservas⁶⁷.

Portanto toda a empreitada de Lebrun é na direção da delimitação do *Überlegen* como ato crítico por excelência e aquilo que funda a lógica e o sistema (entendido aqui tanto pelo ato de determinação sintético quanto pelo ato de sistematização reflexivo).

É difícil contestar essa interpretação que põe o organismo e a forma final sob a alçada do juízo teleológico. Mas é difícil também não supor aquela semelhança estrutural entre o princípio do Juízo e a forma particular final, advogada por António Marques. Mesmo as partes da Primeira Introdução consagradas ao juízo reflexionante parecem estar imbuídas de uma certa ambigüidade que aponta para essa suposição. Nesse sentido, algumas considerações são importantes.

Insistimos ao longo deste Capítulo na idéia de uma passagem da forma lógica para a forma natural em que se torna possível observar a ligação entre o próprio ato de refletir e o princípio do Juízo. Insistimos também na possibilidade de observar nessa ligação a possibilidade de uma outra representação da

⁶⁷ Lebrun, G. *op. cit.*

natureza que não aquela dada pela legislação universal do entendimento (a contraposição entre a experiência geral e a experiência particular). Porém se insistimos, não as elucidamos totalmente. Acreditamos que dar uma resposta a essas duas questões traz um possível viés interpretativo para o problema, posto pela comparação das análises dos dois comentadores.

A dedução da passagem dos princípios lógicos para os princípios transcendentais, que resulta na necessidade da idéia teológica (a inteligência suprema) para a possibilidade da unidade sistemática da natureza conforme a um fim, demonstra a necessidade da analogia dos usos do entendimento e da razão para se fundamentar. E essa analogia vai de encontro àquilo que no Apêndice Kant chamou de uso hipotético da razão. Tal uso consiste em que:

o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência ainda é um problema; então aferem-se pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para saber se se deduzem delas e se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possam indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos⁶⁸.

Ora, a tarefa do Juízo, na Primeira Introdução, de encontrar para o particular o universal parece ser uma releitura do uso hipotético apresentado na *Krv*. E, portanto, a passagem da forma lógica para a forma natural possui também a característica de fundamentar, do ponto de vista transcendental, o sistema lógico da natureza. À diferença do Apêndice, na Primeira Introdução será a

⁶⁸ Kant. *Crítica da razão pura*, p. 536; AK, III, p. 429.

comparação das formas particulares (das representações empíricas) que possibilitará tal fundamento.

É preciso dizer também que essa relação entre o particular e o universal, em que o Juízo busca a regra, é aquela em que, desde o Apêndice, Kant procura a ligação do entendimento com a razão. E a forma que Kant dá a essa relação é aquela que existe na relação entre todo e partes⁶⁹.

Pois bem, essa relação entre razão e entendimento é também pressuposta pelo juízo teleológico na medida em que “o Juízo compara tal conceito [empírico] do entendimento com a razão e seu princípio da possibilidade de um sistema, então, se essa forma é encontrada no objeto, a finalidade é julgada *objetivamente*, e a coisa se chama um *fim natural*”.

Quando António Marques, por exemplo, diz que a comparação “efetua-se colocando como pólos a pensar comparativamente, por um lado, a *apreensão da forma* e, por outro, a faculdade de conhecer”, e associa essa faculdade de conhecer à razão, como condição de possibilidade das formas particulares finais, ele parece dar um passo rápido demais. É preciso reconhecer que esse passo *só é possível* porque o Juízo (em seu ato de refletir puro) possui uma representação (puramente formal) da relação entre todo e partes. E é por meio dessa representação que o Juízo pode comparar o conceito do entendimento com a razão e seu princípio da possibilidade de um sistema. É bem verdade que a forma final em si, o fim natural, sempre

⁶⁹ No Apêndice essa relação é explícita: “Esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras”. *Idem, ibidem*. p. 535; AK, III, p. 428.

necessitará da razão, mas sua condição de possibilidade já é dada pelo Juízo na relação entre todo e partes (anterior ao juízo teleológico).

Se insistimos na passagem da forma lógica para a forma natural, como a expressão da própria possibilidade do princípio do Juízo, é porque o ato de refletir, ao comparar as representações com a faculdade-de-conhecimento – o próprio Juízo –, já possui uma representação entre todo e partes (encontrar para o particular o universal) que, no fundo é a possibilidade de representar a natureza de uma outra forma que não aquela pressuposta pelo entendimento. É por isso que o princípio do *Überlegen* diz : “pode-se sempre pressupor em seus produtos [da natureza] uma forma, que é possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós”. *Essa forma natural tem de ser sempre pressuposta na relação a um todo*. E é isso que torna possível a sistematização lógica da natureza: pois “a aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para nosso Juízo”.

Lebrun, por exemplo, diz:

São esses dois sentidos da palavra que a *1ª Introdução* reúne: “Refletir é comparar e manter juntas representações dadas entre si, seja em relação à sua faculdade de conhecer, considerando um conceito através disso possível”. Reunião aparentemente justificada, se se considera que, nos dois casos, há precessão em relação ao conhecimento objetivo: a Reflexão lógica, tomando consciência do ato de ‘comparar’, faz com que ele se torne ‘*begrifen*’, mas sem prejudicar nada ainda quanto à relação possível a um objeto – a Reflexão transcendental, por seu lado, é somente ‘o estado de espírito no qual nós primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas que nos permitem chegar a conceitos’; enfim a

Reflexão metodológica, supondo a natureza unificada como um sistema, não funda nenhuma teoria e tampouco como a lógica contém um conhecimento dos objetos e da sua natureza⁷⁰.

Ora, poder-se-ia dizer também: sem dúvida, a reflexão metodológica não funda uma teoria e nem um conhecimento dos objetos e de sua natureza, mas ela sempre pressupõe uma representação da natureza que é necessária para a suposição da unificação dessa mesma natureza como um sistema. E essa representação já é intrínseca ao ato de refletir, e é a representação de uma forma possível da natureza.

Portanto, a aproximação estrutural das formas finais em si, possibilitadas pelo juízo teleológico, e a própria idéia de uma técnica da natureza só é possível na medida em que se está ciente que ambas possuem uma forma comum, a relação entre o todo e as partes, que funda uma representação da natureza comum a elas. O princípio da técnica da natureza que diz: “A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo” pressupõe essa relação formal entre todo e partes. A própria definição de finalidade feita por Kant logo a seguir demonstra isso:

E aqui se origina o conteúdo de uma *finalidade* da natureza, e aliás como um conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir. – Pois denominamos final àquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis naturais, que são de

⁷⁰ Lebrun, G. *op. cit.*, p. 376-7.

tal índole e referidas uma à outra de tal modo, como se o Juízo as tivesse delineado para sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas. Assim pensa-se o Juízo, por seu princípio, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas⁷¹.

O sistema das leis empíricas (e das formas naturais) é semelhante àquelas formas cuja existência pressupõe a representação dessa mesma coisa (as formas finais, orgânicas). Tal semelhança só é possível de ser pensada por meio da representação entre todo e partes que é comum às duas formas (e que no fundo é o fundamento da própria finalidade, seja *lógica* ou *real*).

Contudo seria um tanto demasiado afirmar que o organismo funda a sistemática da natureza. Mas a semelhança estrutural entre as duas formas indica não só a possibilidade de um lugar para ele dentro do sistema da natureza, como uma nova legalidade (em relação ao contingente) pensada pela razão (por meio das formas particulares finais). Essa legalidade, na Primeira Introdução, abdicará daquela analogia entre os usos da razão e do entendimento presente no Apêndice, que necessita da inteligência suprema como fundamento. A razão poderá se desprender do modelo determinante (e físico-mecânico) do entendimento para pensar a natureza como uma *totalidade final*. E é a representação da natureza tornada possível pelo Juízo que permite essa nova empreitada da razão.

⁷¹ Kant. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, p. 51-2; AK, XX, p. 216.

III. Razão, reflexão e autonomia:

A relação entre fundamentação e aplicação

na *Crítica da razão prática*

As análises acerca do Prefácio e da Introdução da *Crítica da razão prática* tendem geralmente a agrupá-los com a finalidade de estabelecer um conjunto de problemas e questões em torno do qual se estabelece o propósito da segunda *Crítica*. Sem dúvida alguma tais análises fazem jus ao que comumente entendemos ser a função de um prefácio e de uma introdução. Um comentador importante como Lewis White Beck, por exemplo, em seu livro *Um comentário sobre a Crítica da razão prática de Kant*⁷² procura sistematizar tal propósito por meio de quatro questões que estariam explicitamente contidas no Prefácio e na Introdução, duas questões implícitas e, finalmente, duas questões não mencionadas, vinculadas à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Na primeira questão do primeiro grupo (subdividida em três itens), Beck afirma que para se examinar inteiramente a faculdade da razão prática é necessário mostrar: a) que a razão pura pode ser prática; b) que a razão prática empiricamente afetada faz reivindicações presunçosas e, portanto, deve ser restringida às suas próprias fronteiras; c) que a razão prática pura faz

⁷² Beck, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1960. Sobre a questão que estamos tratando, cf.: p. 45-7.

reivindicações que não são interditadas pela *Crítica da razão pura*⁷³. Levando em conta essa pequena amostra, e longe de dizer que tais questões não são fundamentais para o desenvolvimento da segunda *Crítica*, acreditamos ser possível, entretanto, repensar tais questões à luz de uma análise que procura enfatizar uma diferença importante entre os contextos do Prefácio e da Introdução. Nesse sentido, pode-se dizer que a questão “a” é apresentada por Kant no Prefácio; a questão “b” é apresentada na Introdução como consequência daquilo que fora apresentado no Prefácio; e a questão “c”, esta sim, vincula-se às duas partes, sendo que, no entanto, permite vislumbrar o possível movimento que orienta a passagem de uma à outra.

Nota-se que a pequena discordância com Beck é mais formal do que uma discordância de conteúdo. Todavia, ela remete à importância de se analisar a forma pela qual Kant *expõe*⁷⁴ o conteúdo da segunda *Crítica*. Sendo assim, é preciso, portanto, indicar dois parâmetros que balizarão inicialmente a nossa pesquisa. O primeiro parâmetro levará em conta a análise dos oito primeiros parágrafos do Prefácio, tendo como foco principal a apresentação que Kant faz do ato (*Tat*) e do *factum* da razão. Esta apresentação, acreditamos, indica a preocupação do autor em chamar a atenção para um *movimento de reflexão* (e, portanto, *crítico*) da razão, chave para se compreender como a razão pura se mostra prática. Como consequência disso, será possível delinear a forma pela

⁷³ *Idem, ibidem*. p. 46.

⁷⁴ A referência central ao conceito de exposição é dada pelo próprio Kant na parte intitulada “Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura”. Kant. *Crítica da razão prática*. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 74; AK, V, p. 46. Dada a impossibilidade de se *deduzir* a proposição fundamental suprema da razão prática, Kant propõe o empreendimento da *exposição* de uma tal proposição.

qual Kant apresenta a relação entre liberdade e lei moral. O segundo parâmetro, por sua vez, levará em conta a análise dos dois parágrafos da Introdução, centrando o seu foco na maneira com que Kant relaciona *razão* e *vontade*. Com isso, será possível delimitar os dois modos de determinação da vontade pela razão: um primeiro em que a razão pura basta para a determinação da vontade; e um segundo em que a razão, somente enquanto razão empiricamente condicionada, pode determinar a vontade. Por fim, é preciso dizer que há uma relação entre os dois parâmetros. Relação esta que nasce da comparação estipulada por Kant entre razão prática e razão teórica.

Diferentes aspectos do uso prático da razão: repensando a noção de crítica

Kant abre a segunda *Crítica* dizendo:

O presente tratado esclarece suficientemente por que esta Crítica não é intitulada *Crítica da razão prática pura* mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, ainda que seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, critica toda a sua **faculdade prática**. Se ela o consegue, não precisa criticar a **própria faculdade pura** para ver se a razão não se **excede**, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa). Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua

realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda a argüição dessa possibilidade é vã⁷⁵.

Não obstante o diminuto tamanho do parágrafo, a profusão de temas e problemas que aí se encontram não é pequena. Um primeiro problema, presente no primeiro período do parágrafo, refere-se ao próprio título da obra: segundo Kant, trata-se de uma *Crítica da razão prática* em geral e não de uma *Crítica da razão prática pura*. No entanto, é preciso levar em conta dois pontos: que a escolha do primeiro título terá de ser esclarecida pelo próprio tratado; e que o paralelismo estabelecido pelo autor entre esse tratado, a *Crítica da razão prática*, e a crítica da razão especulativa sugeriria o segundo título. Se lembrarmos que, em 1787 (um ano antes da publicação da segunda *Crítica*), Kant, no “Prefácio da segunda edição” da *Crítica da razão pura*, referiu-se a esta como o exame “da razão especulativa pura”⁷⁶, o paralelismo parece então dizer respeito às duas primeiras *Críticas*. E, o que mais importa, se Kant afirma a existência do paralelismo, a razão prática pura não se encontra fora do horizonte do tratado, a despeito da escolha do primeiro título. Daí surgir, no segundo período do parágrafo, a *tarefa*⁷⁷ da obra, em conjuminância com os dois pontos que salientamos há pouco: demonstrar que há uma razão prática pura e, a partir desse fato, criticar a sua faculdade prática.

A partir desse ponto, alguns comentadores passam ao exame do sentido das palavras “pura” e “crítica” no interior do primeiro parágrafo. John Rawls, embora não trate *especificamente* da questão do

⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 3; AK, V, p. 3.

⁷⁶ Kant. *Crítica da razão pura*, p. 31; AK, III, p. 22. Cf.: Beck, L. W., *op. cit.* p. 43-45.

⁷⁷ Quem sugere a expressão é John Rawls em seu livro *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge & London, Harvard University Press, 2000. p. 257.

paralelismo, faz o seguinte comentário: “Uma vez que a palavra “pura” não é usada no título da segunda *Crítica*, a palavra “crítica” não tem seu sentido crítico como o aplicado à razão prática pura. Ao invés disso, ela significa uma consideração da constituição da razão prática como um todo, tanto pura quanto empírica, e os modos puro e prático-empírico da razão são combinados em um só esquema unificado da razão prática”⁷⁸. A partir disso, e fazendo referência a um trecho da Introdução⁷⁹, Rawls afirma que se a razão prática pura não necessita de crítica, apenas a razão condicionada empiricamente necessita⁸⁰. Nota-se que Rawls trabalha o sentido da palavra “crítica” utilizando a oposição que existe entre “puro” e “empírico”. Com isso, ele procura dar o significado do conceito empregado por Kant por meio de dois passos: um primeiro em que “crítica” volta-se para a constituição da razão prática pura como um todo, tanto em sua parte pura quanto em sua parte empírica; e um segundo em que, na medida em que a parte pura não é objeto da “crítica”, esta tem de ser entendida como um instrumento de controle das presunções da razão empiricamente condicionada. Depreende-se, portanto, que quando Kant diz que a segunda *Crítica* deve “demonstrar que há uma razão prática pura, para então criticar a sua faculdade prática”, o esquema de interpretação de Rawls aponta para um sentido negativo de crítica: dada a razão prática pura, é necessário criticar a faculdade prática com o sentido de limitar os seus arroubos empíricos.

⁷⁸ *Idem, ibidem*. p. 257-8.

⁷⁹ O trecho citado é: “Pois a razão pura, se antes de mais nada tiver sido provado que uma tal razão existe, não precisa de nenhuma crítica. É ela própria que contém a norma para a crítica de todo o seu uso”. Kant. *Crítica da razão prática*, p. 26; AK, V, p. 16.

⁸⁰ Rawls, J., *op. cit.*, p. 258.

Beck, também preocupado com o sentido da palavra “crítica”, propõe uma interessante distinção entre o caráter positivo e negativo de *Kritik*:

Kant formalmente define *Kritik* como ‘uma ciência do mero exame da razão, de suas fontes e limites’, e ela é propedêutica para um sistema da razão pura. Há duas funções de *Kritik*. Negativamente, *Kritik* fixa as fronteiras de competência da razão; esta é a sua função “de polícia”, de prevenção ou exposição das ilusões dialéticas das metafísicas especulativas. Positivamente, *Kritik* assegura à razão “o caminho seguro de ciência” contra a importação do ceticismo de regiões onde ele é justificado (metafísicas especulativas) para aquelas onde ele não é justificado (ciência e moral). Em sentido negativo, *Kritik* é a resposta de Kant aos metafísicos racionalistas; em sentido positivo, *Kritik* é sua resposta ao ceticismo baseado no empirismo⁸¹.

A partir dessa distinção baseada na “definição formal” de crítica feita por Kant na primeira *Crítica*, Beck procura uma justificativa para o título da obra, *Crítica da razão prática*, e uma justificativa para o título *Crítica da razão prática pura*, por meio dos caracteres negativo e positivo de *Kritik* respectivamente. E tais justificativas são pensadas à luz do paralelismo entre as duas primeiras *Críticas*. Desse modo, para Beck, a justificativa do primeiro título pode ser pensada por meio do caráter negativo: assim como a razão especulativa necessitava de crítica para conter os seus “vôos” para além da experiência, a razão prática necessita de crítica para prevenir que móveis empíricos afetem a sua determinação da vontade.

⁸¹ Beck, L. W., *op. cit.*, p. 44.

No entanto, Beck faz uma ressalva: “Mas com o sentido negativo de *Kritik*, não há, como nós vimos, um paralelismo entre as duas obras, visto que é a razão especulativa e a razão prática empírica que têm necessidade de uma crítica negativa”⁸². A justificativa do segundo título passa, segundo o comentador, pelo caráter positivo de *Kritik*: somente como pura, uma razão prática pode ser *legislativa*. Dessa forma, assim como a primeira *Crítica* buscou uma legislação da natureza por meio dos princípios fundamentais da razão teórica, a segunda tem, como *sua* tarefa, buscar o seu campo de legislação por meio da lei fundamental da moralidade⁸³. A crítica, em seu caráter positivo, fomentaria a possibilidade de uma tal legislação e, mesmo que tal caráter esteja vinculado ao segundo título, trata-se de uma tarefa da *Crítica da razão prática* descobrir um tal campo legislativo. Entretanto, de forma surpreendente, Beck deixa em aberto essa segunda possibilidade de interpretação, dizendo que talvez Kant estaria realmente pensando no sentido negativo de crítica como primeira tarefa de seu livro. E passa para considerações acerca de um possível erro na formulação dos títulos presente no primeiro parágrafo da segunda *Crítica*.

Ora, mesmo que um pouco confusa, a letra de Kant não parece dar margem à interpretação que se sustenta somente pelo caráter negativo de crítica⁸⁴. Assim, a pista aberta por Beck em relação ao caráter positivo parece fazer sentido, só que em um registro diverso. Para isso, talvez

⁸² *Idem, ibidem*. p. 44.

⁸³ Cf.: Beck, L.W., *op. cit.*, p. 44-5.

⁸⁴ O próprio Beck reconhece, como vimos, que o paralelismo entre as duas críticas, do ponto de vista do caráter negativo, não estaria completo.

valha a pena retomar um trecho do “Segundo Prefácio” à *Crítica da razão pura*. Neste⁸⁵, Kant diz:

Poder-se-á contudo perguntar: que tesouro é esse que tencionamos legar à posteridade nesta metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro? Um relance apressado dessa obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas negativa, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de facto [*in der Tat*], a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, em breve se torna *positiva* se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apoia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma *extensão* mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato [*in der Tat*] de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadimos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de

⁸⁵ Tal trecho é exatamente anterior ao trecho que Beck, em nota de pé de página, faz referência para sustentar a utilização da expressão “função de polícia” do caráter negativo de crítica. Beck, L. W., *op. cit.*, p. 44 (nota 4).

assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma⁸⁶.

Embora longo, tal trecho é importante na medida em que revela a forma com a qual Kant *modula* os sentidos de “negativo” e “positivo”. Se prestarmos atenção, a modulação é expressa no texto por meio da palavra *Tat*. Assim, num primeiro momento, a utilidade negativa da crítica, ou seja, a de impedir que a razão especulativa ultrapasse os limites da experiência, é, *de fato*, sua primeira utilidade. Logo, trata-se de uma utilidade positiva, pois os princípios em que a razão se apoia para ultrapassar os limites da experiência, com o exame crítico, restringem o uso dessa aos limites da sensibilidade. Mas a modulação do sentido negativo para o sentido positivo, de início, parece paradoxal, pois como a restrição do uso da razão especulativa à sensibilidade salvaguarda o uso puro prático da razão? “Ora”, diria Kant, “porque se eu estendo a sensibilidade para além da experiência, eu perco a possibilidade de *pensar* a liberdade”. Ou seja, se se estende aquilo que, em última instância, caracteriza a jurisdição da natureza para além dessa jurisdição, no limite, não há como se pensar a liberdade, pois tudo será natureza⁸⁷. É nesse sentido que o uso prático da razão tem, *de fato*, uma utilidade positiva, propiciada pelo exame crítico.

Mas ainda resta a questão: o que está orientando a modulação? Ao que tudo indica a diferenciação de dois pontos de vista tornados possíveis pelo movimento crítico: o ponto de vista da natureza (modo sensível), que

⁸⁶ Kant. *Crítica da razão pura*, p. 24; AK, III, 16. As palavras em alemão, entre chaves, foram acrescentadas por nós.

⁸⁷ Ou ainda, como pensar a possibilidade de um princípio incondicionado por meio da forma do tempo, que organiza a sensibilidade?

orienta o uso especulativo da razão, e o ponto de vista da liberdade (modo intelectual), que orienta o uso prático puro da razão⁸⁸. Não se trata, contudo, somente de dizer que o ponto de vista da natureza se relaciona com a utilidade negativa da crítica e o ponto de vista da liberdade com o ponto de vista positivo. Trata-se de dizer que a diferenciação dos dois pontos de vista torna possível que um mesmo fato, a utilidade negativa de não se ultrapassar os limites da experiência, vinculado ao ponto de vista do uso especulativo da razão, possa ser compreendido positivamente como a possibilidade necessária de um uso prático da razão pura. Nesse sentido, a estratégia de Kant parece ser a de lançar mão de um terceiro ponto de vista, *sistemático*, que torna possível uma tal modulação entre os dois pontos de vista “unilaterais”. É este ponto de vista, da unidade da razão pura, que estabelece a possibilidade dos dois usos, especulativo e prático, da mesma razão. Por isso, no trecho que acabamos de citar, Kant dizer que “logo nos persuadimos de que há um uso prático da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma”. Assim, o ponto de vista da unidade da razão pura, ao mesmo tempo que empreende a cisão⁸⁹ dos

⁸⁸ Em relação aos modos, cf.: Kant. *Crítica da razão pura*, p. 26; AK, III, p. 17. Em relação aos dois pontos de vista, cf.: Torres Filho, R. R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004.

⁸⁹ Sobre a questão da cisão e da unidade da razão, conferir o capítulo 1 de Terra, R. R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003. Em especial: “Apesar da cisão efetiva das esferas, a razão, para Kant, não perde por isso sua unidade. Ao contrário, é o conceito mesmo de unidade da razão que se altera. Daí a grandeza e a força de Kant: procurar os campos de legislação próprios do âmbito teórico, prático e estético, mantendo a unidade da razão”. p. 22-3.

dois usos, limita a jurisdição de cada uso para não entrar em contradição consigo mesma.

Se voltarmos ao Prefácio da *Crítica da razão prática*, podemos entendê-lo como uma nova leitura daquela modulação. Se é possível tomar o caráter positivo de crítica como parâmetro do Prefácio, é possível dizer que Kant estabelece um paralelismo entre as duas primeiras *Críticas* por meio da idéia da legislação da natureza e da liberdade respectivamente. Mas tal paralelismo é estabelecido, em primeiro lugar, pela *função* legislativa que a razão, pensada enquanto uma *unidade*, exerce em cada uma dessas legislações. É no âmbito formal dessa função que o paralelismo é considerado. Em segundo lugar, na medida em que os objetos dessas duas legislações, a natureza e a liberdade, são objetos radicalmente contraditórios, ou seja, a relação entre eles é diametralmente uma relação de opostos, então tal paralelismo deve ser considerado como aquele que se forma entre duas retas com a mesma direção, mas *com sentidos inversos*.

Se é possível pensar em uma tal imagem, torna-se plausível supor que a tarefa proposta por Kant, ou seja, a de “demonstrar que há uma razão prática pura e, em vista disso, criticar toda a sua faculdade prática” ganha um novo contorno. O paralelismo sugere que é necessário demonstrar um *uso* prático da razão pura, e que tal uso surge em *comparação*⁹⁰ com o da razão pura em sua jurisdição especulativa. A idéia de comparação, assim como o “Segundo Prefácio” da primeira *Crítica*, aponta para um ponto de vista sistemático que está orientando o

⁹⁰ Cf.: Kant., *op. cit.* p. 5, AK, IV, p. 9.

paralelismo. Este ponto de vista pressupõe a unidade da razão *pura* e duas perspectivas radicalmente distintas contidas nessa unidade: por um lado, a perspectiva da natureza, estabelecida por Kant na *Crítica da razão pura*, segundo os pontos de vista da imanência e da transcendência regulados, por sua vez, a partir do conceito de experiência; por outro lado, a perspectiva da liberdade, que terá de ser estabelecida pela *Crítica da razão prática*. Se é assim, pode-se dizer que, na primeira *Crítica*, Kant estabeleceu uma esfera autônoma para a legislação da natureza segundo princípios e regras *a priori* que se ligavam à sensibilidade. Na segunda *Crítica*, Kant terá de demonstrar a existência de uma esfera autônoma da legislação da liberdade por meio de um princípio, ou ainda, de uma lei que não se liga à sensibilidade. Portanto, tal movimento crítico terá de ocorrer em oposição àquilo que foi estabelecido pela *Crítica da razão pura*.

E aqui é importante explicitar essa oposição que, no fundo, é aquela oposição entre as funções legislativas relacionadas aos objetos das duas críticas. Na primeira *Crítica*, Kant define a função sintética do entendimento da seguinte forma:

A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso da intuição em geral,

um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos, o que não é do alcance da lógica geral⁹¹.

A função “legislativa” do entendimento é caracterizada por Kant através de uma dupla ação (*Handlung*): do mesmo modo que ele confere unidade às diversas representações (lógicas) num juízo, confere unidade à síntese de representações diversas numa intuição. Assim, as mesmas ações que conferem, por meio da unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética, conteúdo transcendental nas representações do diverso. Com isso, tais representações do entendimento são chamadas de conceitos puros do entendimento, e se referem de modo *a priori* aos objetos do conhecimento. Embora não pretendamos aprofundar essa questão, é importante notar que a função do entendimento trabalha tanto analiticamente, com a forma lógica do juízo, quanto sinteticamente, possibilitando a síntese do diverso das representações da intuição. Nesse sentido, à função do entendimento é intrínseca a relação entre forma e conteúdo.

Se a categoria de causalidade e dependência, por exemplo, possui essa vinculação intrínseca entre forma lógica e conteúdo transcendental, como pensar uma causalidade por meio da liberdade? Ora, é para ultrapassar esse entrave que Kant utiliza aquilo que estamos chamando de um “paralelismo de oposições”. A tarefa da segunda Crítica de demonstrar que há uma razão prática pura para então criticar a faculdade

⁹¹ *Idem, ibidem.* p. 110; AK, III, 92.

prática tem de ser entendida como uma nova abordagem dessa relação entre forma e conteúdo no interior do campo prático. Se essa tarefa é passível de ser demonstrada, então, como diz Kant no terceiro período do parágrafo do Prefácio, não se trata de “criticar a própria faculdade pura para ver se a razão não se excede numa vã presunção”, pois isto representaria criticar a razão pura nos moldes como foi criticado o seu uso especulativo na primeira Crítica. A sugestão é a de que aqui a tarefa crítica seja outra, ou ainda, como ele escreve ao final do parágrafo em questão: “Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda a argüição dessa possibilidade é vã”. Todo o foco do argumento desse parágrafo está direcionado a este ato (*Tat*) da razão que prova a sua realidade (*Realität*), ou seja, a de ser uma razão pura que é efetivamente (*wirklich*) prática.

Dois pontos são importantes aqui: em primeiro lugar, nota-se que Kant utiliza a conjunção subordinativa condicional “se” no começo da frase (“Pois, se ela ...”; *Denn ween sie...*). O ato da razão servirá como prova dessa hipótese, ou seja, da realidade de ser uma razão pura efetivamente prática. No entanto, nota-se também o final da frase: “e toda a argüição dessa possibilidade [da prova] é vã”, ou seja, tal ato é suficientemente necessário como garantia da prova. Assim, a frase, que se inicia na forma condicional, termina com uma conjunção coordenativa aditiva de afirmação. Nesse sentido, a própria forma gramatical da frase revela a estratégia de Kant: se a possibilidade do uso prático da razão na *Crítica da razão pura* era uma hipótese, ou ainda, um problema, a *Crítica da razão prática* terá de provar a realidade e efetividade desse uso

prático por meio desse ato da razão. É a essa prova que incidirá o exame crítico.

Em segundo lugar, é importante ressaltar a tradução da palavra *Tat* por “ato” e não por “ação”⁹² na edição brasileira da *Crítica da razão prática*⁹³. De acordo com a análise filológica das palavras ‘*factum*’ e ‘*Tat*’ feita por Guido de Almeida, podemos compreender a utilização do substantivo *Tat* por Kant tanto em seu modo particular, “um ato passível de louvor ou censura”, quanto em seu modo jurídico, “acto ou ação imputável”. Ambos os modos nos remetem à figura do “tribunal crítico” da razão. Se se trata de um ato passível de louvor ou censura, é necessário um exame crítico para tal. Se se trata de um ato imputável, é necessária a responsabilização de tal ato. Se, ainda, insistimos que tal exame crítico ocorre em comparação (por meio do “paralelismo de oposições”) com o uso especulativo da razão, podemos dizer que o ato que institui o uso prático da razão pura é o ato *normativo* primário⁹⁴ que institui a lei (moral)

⁹² Tanto Beck quanto Rawls a traduzem por “*action*”, um indício do por quê acreditarem que nesse parágrafo o exame crítico ocorre em sentido negativo.

⁹³ O tradutor baseia-se em um artigo de Guido Antônio de Almeida, intitulado “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”, onde o autor diz: “Em primeiro lugar, é preciso levar em conta o emprego por Kant da palavra latina ‘*factum*’, não da palavra vernácula ‘*Tatsache*’. Ora, ‘*factum*’ em latim é um substantivo derivado do particípio passado do verbo ‘*facere*’ e significa propriamente ‘feito’ ou ‘actō’, de modo particular um acto passível de louvor ou censura, uma proeza ou um crime. Em latim, ‘*factum*’ não tem, pois, o significado que o derivado ‘facto’ tem nas línguas românicas, e a palavra que, em alemão, corresponde ao substantivo ‘*factum*’ é ‘*Tat*’. A escolha da expressão latina ‘*factum*’ pode ser tomada, então, como pelo menos um indício de que Kant a entendia no sentido de ‘*Tat*’. Em segundo lugar, a palavra ‘*factum*’ é usada nos tratados de filosofia moral e do direito da época de Kant para designar o acto ou ação imputável. Aliás, é nesse sentido que Kant usa a palavra ‘*Tat*’ e ‘*factum*’ na *Metafísica dos costumes*, e também é nesse sentido que os seguidores de Kant entenderam o ‘facto da razão’ (notadamente Reinhold, que assimila expressamente o ‘facto da razão’ a uma ‘ação’ (*Handlung*) da mera razão”. Almeida, G. A. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. *Studia kantiana*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 53-81, setembro de 1998.

⁹⁴ Se o chamamos de ato normativo primário, é porque acreditamos que no Prefácio tal ato não pode ser confundido com a ação (*Handlung*) moral. O ponto de vista sistemático, da unidade da razão, que nasce da comparação dos dois usos da razão pura, o especulativo e o prático, sugere uma perspectiva mais abstrata: o do movimento autônomo da razão de dar-se uma lei.

como condição de possibilidade para a legislação da liberdade. É nesse sentido que entendemos o ato como um movimento de reflexão da razão cujo efeito é a instituição da lei moral e, por conseguinte, da legislação da liberdade. E é tal ato, enquanto prova da realidade da razão prática pura, que terá de passar pelo exame crítico na Analítica.

A lei moral como *factum* da razão

A análise dos parágrafos subseqüentes permite aprofundar alguns pontos que procuramos ressaltar até aqui. Assim, no segundo parágrafo do Prefácio, Kant retoma o conceito de liberdade transcendental a partir do estabelecimento da faculdade prática da razão:

Com esta faculdade fica doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o **incondicionado**; conceito esse que ela, porém, podia fornecer só problematicamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respectiva realidade objetiva, unicamente para não ser contestada em sua essência, mediante pretensa impossibilidade do que ela tem de considerar válido, pelo menos enquanto pensável, e não ser precipitada num abismo de ceticismo⁹⁵.

Obviamente que, mais adiante, teremos de pensar esse movimento na relação da razão com (o seu objeto) a vontade, colocando em perspectiva a ação moral.

⁹⁵ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 4; AK, V, p. 3.

Dada a realidade da faculdade prática da razão, é possível retomar o conceito de liberdade transcendental do ponto em que havia chegado a Dialética da primeira *Crítica*. O uso do conceito de causalidade, pela razão especulativa, para tratar do incondicionado na série de conexões causais, por meio da liberdade transcendental, tornava este segundo conceito problemático. Sem assegurar sua realidade objetiva, era possível apenas *pensá-lo*⁹⁶, e nisso restava a sua validade (hipotética e problemática). Assim, a liberdade transcendental fora tratada pela *Crítica da razão pura* como uma idéia que, na medida em que não contava com o testemunho da experiência, poderia ser pensada sem contradição, mas nunca provada.

Como vimos, o recurso ao ato da razão, enquanto tarefa de demonstrar a realidade da razão prática, diz respeito ao ato de instituir a lei moral como condição de possibilidade para se chegar a efetividade da legislação da liberdade. No parágrafo três, Kant diz:

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o **fecho de abóboda** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta [última] como simples idéias, seguem-se

⁹⁶ Como Kant afirmava no “Prefácio à Segunda Edição”: “Para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas”. Kant. *Crítica da razão pura*, p. 25; AK, III, p. 17 (nota).

agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral⁹⁷.

Com a lei apodíctica da razão prática há uma nova reconfiguração do sistema da unidade da razão pura (incluídos aí tanto o seu viés prático quanto o seu viés especulativo). E o Prefácio terá a função de promover essa reconfiguração (ou pelo menos de apontá-la) por meio da comparação dos dois usos da razão a partir da instituição da lei prática. Assim, com a efetivação do conceito de liberdade, via lei apodíctica da razão, os conceitos de Deus e imortalidade da alma, anteriormente problemáticos, passam a ter a sua possibilidade comprovada no interior do campo prático. Toda a dificuldade está em compreender como, por meio da instituição da lei moral, a liberdade manifesta-se (*offenbaret*), ou ainda, revela-se, e, com isso, tem a sua existência comprovada.

O início do parágrafo quatro, começa a modelar essa vinculação em dois momentos:

Mas a liberdade é também a única entre todas as idéias da razão especulativa de cuja a possibilidade **sabemos** (*wissen*) a *priori*, sem, contudo, ter perspicácia (*einzusehen*) dela, porque ela é a condição (*Bedingung*) da lei moral, que conhecemos [*wissen*]⁹⁸.

⁹⁷ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 4; AK, V, p. 3-4.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 5; AK, V, p. 4. Os termos em alemão entre parênteses foram inseridos por nós.

Mais uma vez a estratégia adotada reside em tomar o conceito de liberdade por meio do ponto de vista da razão especulativa para então passar para o ponto de vista prático. Kant, ao afirmar que a *idéia*⁹⁹ da liberdade é a única entre as idéias da razão de cuja possibilidade sabemos *a priori* sem, contudo, termos discernimento (ou perspicácia) dela, remonta ao ponto de vista da razão especulativa.

A *Crítica da razão pura*, na solução da Terceira Antinomia, havia resolvido a situação de antinomia que a razão pura chegara com o conceito de liberdade apelando, também, para um duplo ponto de vista: estipulando o caráter empírico e o caráter inteligível em um sujeito que tem de avaliar a sua ação como causa eficiente no encadeamento das conexões causais¹⁰⁰. Segundo Kant, do ponto de vista do caráter empírico, o sujeito tem os seus atos entendidos como fenômenos no encadeamento natural dos fenômenos do mundo sensível. Portanto, seus atos estão vinculados às leis da natureza. Do ponto de vista de seu caráter inteligível, tal sujeito não se encontra subordinado às condições da sensibilidade e não é ele mesmo entendido como um fenômeno. Nesse

⁹⁹ E será exatamente a questão de a liberdade ser tratada como uma idéia que terá de ser quebrada. A liberdade, na sua relação com a lei moral, terá de ser entendida como um *factum* da razão. Daí a estratégia de passagem de um ponto de vista a outro (a instituição do campo prático).

¹⁰⁰ Diz Kant: “Toda a causa eficiente, porém, tem de ter um *caráter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *caráter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *caráter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma”. Kant. *Crítica da razão pura*, p. 466; AK, III, p. 366-7.

sentido, tem a possibilidade de iniciar espontaneamente uma ação. Sobre o caráter inteligível, Kant escreve:

Pelo seu caráter inteligível porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos; e como nele, enquanto *númeno*, nenhuma mudança *acontece* que exija uma determinação dinâmica do tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, esse ser ativo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível. Dir-se-ia dele, muito acertadamente, que inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele mesmo*. E isto seria válido sem que, por isso, os efeitos no mundo sensível tivessem que se iniciar espontaneamente, porque estes são sempre anteriormente determinados por condições empíricas no tempo que precede, mas só mediante o caráter empírico (que é simplesmente o fenômeno do inteligível), e são possíveis unicamente como uma continuação na série das causas naturais. Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato [*Handlungen*] e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível¹⁰¹.

Com a diferenciação dos caracteres inteligível e empírico, Kant assevera a possibilidade de se pensar uma mesma ação de dois pontos de vista. No entanto, o caráter inteligível é apenas um *conceito geral*, sem

¹⁰¹ *Idem, ibidem.* p. 468; AK, III, p. 367.

comprovação empírica, ou ainda, sem qualquer vínculo com a sensibilidade. Nesse sentido, aquilo mesmo que o torna *possível*, é aquilo que o torna *problemático*.

Vejamos mais de perto essa questão. A possibilidade do caráter inteligível da ação, ou seja, a possibilidade de se pensar o início de uma ação como causa espontânea de um efeito no mundo sensível repousa na desvinculação daquele que produz a ação da determinação dinâmica do tempo. É por meio dessa desvinculação que o “ser ativo seria independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível”. No entanto, como o efeito de tal ação se encontra nesse mesmo mundo sensível, respeitando a determinação dinâmica do tempo, a possibilidade de uma tal ação espontânea torna-se extremamente problemática, o que mostra a estranha frase de Kant citada há pouco: “Dir-se-ia dele, muito acertadamente, que inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele mesmo*”. O estranhamento da frase está no fato de ela trabalhar com os pontos de vista empírico e inteligível *ao mesmo tempo*. E se se prestar atenção, há uma diferença sensível entre ela e o final do parágrafo em que Kant diz: “Assim se encontrariam simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível”. Ora, a primeira frase não parece sustentar a conclusão do parágrafo. Se a liberdade, sem entrar em conflito com a natureza, tem seu significado assegurado plenamente, como é possível afirmar que o ser ativo inicia

espontaneamente os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece nele mesmo?

Para se compreender um pouco mais esse problema é necessário entender como Kant articula a solução dos dois pontos de vista. Logo em seguida ao último trecho citado, no “Esclarecimento da idéia cosmológica de uma liberdade em união com a necessidade universal da natureza”, ele escreve:

Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo idéias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros)¹⁰².

Ao recorrer ao conceito de apercepção, apresentado na “Dedução transcendental”, Kant procura mostrar que o homem, além de conhecer a natureza somente por meio dos sentidos, conhece-se a si mesmo através da simples apercepção, ou seja, que tem *consciência* de ações e

¹⁰² *Idem, ibidem.* p. 471; AK, III, p. 371.

determinações que são independentes das impressões dos sentidos. A referência à *blobe Apperzeption* parece dizer respeito à unidade originária do eu penso¹⁰³, ou seja, à possibilidade da unidade das representações na forma lógica do juízo, que é independente da sensibilidade. No entanto, o fato de Kant utilizar a simples apercepção tem mais o sentido de trazer ao homem a consciência de uma faculdade inteligível – a razão –, que o faz um objeto inteligível (a despeito de ser também um fenômeno), do que se referir à sua mera função lógica. E este é um desequilíbrio importante para o problema sobre o qual queremos lançar luz.

Veja-se: o recurso à apercepção estabelece uma diferenciação entre entendimento e razão. Esta última, segundo Kant, “distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo idéias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros)”. Tal diferenciação faz com que a razão crie *espontaneamente* para si uma ordem própria segundo idéias “às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda *não aconteceram* e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade; de outra forma não esperaria das

¹⁰³ Na Dedução B, nós lemos: “Esta última proposição é, como dissemos, analítica, embora faça da unidade sintética a condição de todo o pensamento; com efeito, apenas afirma que todas as *minhas* representações, em qualquer intuição dada, têm de obedecer à condição pela qual, enquanto *minhas* representações, somente posso atribuí-las ao eu idêntico e, portanto, como ligadas sinteticamente numa apercepção, abrangê-las pela expressão geral *eu penso*”. *Idem, ibidem*, p. 138; AK, III, p. 112.

suas idéias efeitos alguns sobre a experiência”¹⁰⁴. A criação espontânea de uma ordem segundo idéias da razão para si mesma representa a ordem do *dever ser* em contraposição à ordem do curso da natureza, do que acontece, estabelecida por meio dos conceitos do entendimento na sua relação com a sensibilidade.

Com a possibilidade da ordem do dever ser, a razão passa a ser a *condição (Bedingung)* empiricamente incondicionada de uma determinada série de acontecimentos. Nas palavras de Kant:

Podemos, portanto, dizer: se a razão pode possuir causalidade em relação aos fenômenos, é porque é uma faculdade, *pela* qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Porque a condição que se encontra na razão não é sensível e, portanto, ela mesma não começa. Sendo assim, verifica-se então aqui o que nos faltava em todas as séries empíricas, a saber, que a *condição* de uma série sucessiva de acontecimentos possa ser, ela mesma, empiricamente incondicionada. Porque aqui a condição se encontra *fora* da série dos fenômenos (no inteligível) e, por conseguinte, não está submetida a qualquer condição sensível e a qualquer determinação de tempo mediante uma causa anterior¹⁰⁵.

A condição empiricamente incondicionada (inteligível) da série de acontecimentos representa a possibilidade de a razão, por meio de idéias, possuir causalidade em relação aos fenômenos, sem que a causa dessa causalidade se encontre no tempo. No entanto, a condição da razão,

¹⁰⁴ *Idem, ibidem.* p. 472; AK, III, p. 372.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem.* p. 474; AK, III, p. 374.

entendida como uma causalidade livre, é um tanto tênue. O próprio Kant tem consciência disso quando diz: “Ao julgar ações livres em relação à sua causalidade, só podemos remontar *até* à sua causa inteligível, mas não podemos *ir além*”¹⁰⁶.

Ora, o recurso à simples apercepção possibilitou que o exame crítico chegasse até à causa inteligível das ações livres, mas, por outro lado, por chegar apenas à forma lógica do eu penso, a própria possibilidade desta causalidade é problemática. É possível, sem dúvida, pensar tal causalidade livre sem contradição lógica, pensar a liberdade enquanto uma idéia reguladora. É possível, até mesmo, pensar em um juízo lógico (porém, não transcendental) em que o homem é compreendido como portador de uma causalidade livre. Entretanto, não é possível, *em comparação com a função sintética do entendimento*, pensar a própria funcionalidade dessa causalidade, ou seja, como causadora de efeitos no mundo sensível. Falta-lhe o conteúdo transcendental propiciado pela sensibilidade. Nesse sentido, o próprio alçar-se da razão, que torna a liberdade possível, é o que a torna problemática, pois não permite pensar a determinação da ação livre pela razão. E o estranhamento daquela frase proferida por Kant toma uma nova significação: “Dir-se-ia dele [do ser ativo], muito acertadamente, que inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele mesmo*” significa dizer que, ao se pensar liberdade e natureza em uma mesma ação, será sempre a última que terá o peso maior.

¹⁰⁶ *Idem, ibidem.* p. 477; AK, III, p. 376.

Se voltarmos ao início do quarto parágrafo do Prefácio da *Crítica da razão prática*, que permitiu o ensejo a essa pequena digressão, podemos perceber a preocupação de Kant com o termo *condição*: “Mas a liberdade é também a única entre todas as idéias da razão especulativa de cuja possibilidade **sabemos** *a priori*, sem, contudo ter perspiciência dela, porque ela é condição da lei moral, que conhecemos”. Ao grafar *Bedingung*, Kant apresenta uma importante nota:

“Para que não se imagine encontrar aqui **inconseqüências**, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada **antes** claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas se não existisse liberdade alguma, a lei moral **não** seria de modo algum **encontrável** em nós”¹⁰⁷.

Ao apresentar a liberdade como *ratio essendi* da lei moral e esta última como a *ratio cognoscendi* da primeira, Kant inverte aquilo que era natural ao uso da idéia de liberdade pela razão especulativa. Na *Crítica da razão pura* a condição para se pensar uma causalidade livre era dada *diretamente* pela idéia de liberdade. Na *Crítica da razão prática* a liberdade é afirmada na medida em que a lei moral é a condição para tornar-nos conscientes dela. Há uma mudança de estratégia: se a

¹⁰⁷ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 6; AK, V, p. 4 (nota).

liberdade, do ponto de vista especulativo, é um conceito que conhecemos sem termos a perspicácia dela, na medida que é um conceito problemático para a razão, e a lei moral é um conceito conhecido, na medida em que a filosofia não se arroga a criá-lo, mas apenas formulá-lo como um princípio¹⁰⁸, Kant, na segunda *Crítica*, procura mostrar *como* a razão institui¹⁰⁹ um tal princípio sob a forma de uma lei.

Se insistimos até aqui que o ato da razão é o movimento de reflexão da razão pura que se torna prática, é porque tal ato deve ser entendido como o ato de instituição da lei moral pela razão pura, que torna possível e efetivo o estabelecimento do campo prático dessa mesma razão (agora prática). É nesse sentido que um tal ato é *da* razão e *para* a razão, o que *sugere* que tal movimento de reflexão é um ato de *autonomia* da razão. Ora, se é assim, então o fato de a lei moral ser a condição da liberdade representa que *o modo pelo qual a razão institui a lei moral* manifesta a liberdade entendida enquanto autonomia. O que faz

¹⁰⁸ Acerca disso, é importante citar uma nota do Prefácio em que Kant responde a um crítico da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Um crítico, que queria expressar algo em desabono dessa publicação, teve melhor sorte do que ele mesmo possa ter imaginado, ao dizer que nela não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade mas somente uma **nova fórmula**. Mas quem é que queria introduzir também uma nova proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez? Quem, porém, sabe o que significa para o matemático uma **fórmula**, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma fórmula, que faz isto com vistas a todo dever em geral, como algo insignificante e dispensável”. Kant. *Crítica da razão prática*, p. 13; AK, V, p. 8 (nota). A proposição fundamental da moralidade não é algo inventado pela filosofia, pelo contrário, a sua condição é atemporal. Se Kant buscasse inventá-la, teria de afirmar que até então nunca houvera moralidade no mundo, nem sequer a possibilidade de um juízo prático, o que não é o caso, já que cairia em contradição com a própria condição do princípio. À filosofia resta a tarefa de formular esse princípio com vistas a todo dever em geral. Na *Fundamentação* essa era a tarefa da Primeira Seção (“Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico”), onde, no final, Kant dizia: “Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão de seus juízos”. Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 117; AK, IV, p. 403.

¹⁰⁹ E, aqui, tal palavra não está sendo usada no sentido de criação de uma tal lei, mas do estabelecimento legal de tal lei pela e para a razão.

da liberdade não mais uma idéia *pensada* pela razão, mas um *factum* da razão.

Ainda no parágrafo quatro do Prefácio, Kant escreve:

Ora, aqui se encontra, em comparação com a razão especulativa, um fundamento meramente **subjetivo** do assentimento, que todavia, é **objetivamente** válido para uma razão igualmente pura mas prática, com o que e mediante o conceito de liberdade é proporcionada realidade objetiva às idéias de deus e de imortalidade e [é proporcionada] a faculdade, antes a necessidade subjetiva (carência da razão pura) de admiti-las, sem que com isso, todavia, a razão seja ampliada no conhecimento teórico, mas que apenas a possibilidade, que antes não passava de **problema** e aqui se torna **asserção**, seja dada, e assim o uso prático da razão é conectado com os elementos do uso teórico. E esta carência não é, por assim dizer, uma necessidade hipotética de um objetivo **qualquer** da especulação – de que se tenha de admitir algo caso se **queira** elevar-se à completude do uso da razão na especulação –, mas é uma necessidade **legal** de admitir algo, sem a qual não pode ocorrer o que se **deve** pôr incessantemente como objetivo de sua conduta¹¹⁰.

A passagem para a efetividade do conceito de liberdade, conceito este que era válido de modo meramente subjetivo para a razão especulativa e que vale de modo objetivo para a razão prática, proporciona a realidade objetiva para os conceitos de Deus e de imortalidade da alma, suplantando uma carência da razão teórica. A possibilidade desses

¹¹⁰ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 7; AK, V, p. 4-5.

conceitos, que era um problema, passa a ser uma asserção. Esta, que era vista como uma necessidade hipotética pela razão especulativa, com a instauração da realidade da liberdade por meio da lei moral, passa a ser uma necessidade *legal* da razão. Dessa forma, o ato da razão de instituição da lei moral que *fundamenta* o conceito de liberdade, proporciona também, por meio e através dessa última, a realidade objetiva dos conceitos de Deus e de imortalidade que, por sua vez, proporcionam “as condições da *aplicação* [grifo nosso] da vontade moralmente determinada a seu objeto, que lhe foi dado *a priori* (o sumo bem)”¹¹¹.

Com a necessidade legal da razão, Kant retoma a possibilidade de utilização das categorias por meio da razão prática:

Mas, se agora, por uma análise completa da razão prática, se compreende que a mencionada realidade não culmina aqui de modo algum numa **determinação** teórica **das categorias** e numa extensão do conhecimento ao supra-sensível, mas que com isso somente se quis dizer que, sob este aspecto, em toda parte convém a elas **um objeto**; assim, quer porque elas estão contidas *a priori* na necessária determinação da vontade, quer porque estão inseparavelmente ligadas ao objeto dessa determinação, aquela inconseqüência desaparece; pois se faz daqueles conceitos um uso diverso do que a razão especulativa necessita. (...) a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, da **liberdade** (embora, como conceito

¹¹¹ *Idem, ibidem.* p. 6; AK, V, p. 4.

prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um *factum* o que lá meramente podia ser pensado¹¹².

É importante notar, neste trecho do sexto parágrafo do Prefácio, o modo pelo qual Kant articula o uso prático das categorias ao modo de determinação da vontade. As categorias, principalmente a categoria de causalidade, passam a ser usadas em função da determinação da vontade na medida em que a essa determinação elas estão vinculados de modo *a priori*. Em relação a isso, é preciso esclarecer dois pontos importantes que tentamos sublinhar ao longo da análise dos primeiros parágrafos do Prefácio.

Em primeiro lugar, procuramos reconstruir o “diálogo” sistemático que Kant estabelece entre as duas primeiras *Críticas* por meio dos conceitos por ele utilizados de “paralelismo” e “comparação”. Este último, sobretudo, aponta para a passagem (ou trânsito) do uso teórico para o uso prático. Ou, como o próprio Kant diz: “porque com aqueles conceitos a razão é considerada em trânsito para um uso totalmente diferente do que ela lá fez deles. Semelhante trânsito, porém, torna necessária uma comparação do uso antigo com o novo para distinguir bem a nova via da anterior e, ao mesmo tempo, permitir observar a sua interconexão”¹¹³. Tanto o paralelismo, quanto a comparação, que permitem o estabelecimento desse novo uso da razão (o prático), só se tornam possíveis, no entanto, com a instituição do *factum* da razão, que procuramos entender como o ato de instituição da lei moral, que, por sua vez, permite a efetividade da liberdade *no campo prático*. Nesse sentido,

¹¹² *Idem, ibidem.* p. 9; AK, V, p. 5.

¹¹³ *Idem, ibidem.* p. A 11-12.

se retomamos a Solução da Terceira Antinomia da *Crítica da razão pura*, que se fundamenta na utilização dos pontos de vista empírico e inteligível da razão, é porque a *Crítica da razão prática* tem de retomar tal solução à luz do *factum* da razão, ou seja, com o estabelecimento da liberdade e da moralidade. É por isso que, ainda no Prefácio, Kant responde às críticas que lhe foram feitas à distinção entre *noumenon* e fenômeno:

Deste modo compreendo também por que as objeções até agora mais graves que me apareceram contra a Crítica giram precisamente em torno destes dois eixos: ou seja, **por um lado**, da realidade objetiva das categorias aplicadas aos *noumena*, negada no conhecimento prático, e, **por outro**, da exigência paradoxal de, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se *noumenon*, ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica. Pois enquanto não se formava ainda nenhum conceito determinado de moralidade e liberdade não se podia supor que coisa por um lado se queria pôr, enquanto *noumenon*, como fundamento do pretense fenômeno, e, por outro lado, se em geral também é possível formar ainda um conceito dele, quando antes se havia consagrado todos os conceitos do entendimento puro, no uso teórico, exclusivamente aos simples fenômenos. Somente uma crítica minuciosa da razão prática pode remediar toda essa má interpretação e pôr em clara luz a maneira de pensar conseqüente, que justamente constitui a sua máxima prerrogativa¹¹⁴.

Com os conceitos de liberdade e moralidade estipulados pelo *factum*, Kant pode retomar a distinção entre *noumenon* (ou inteligível) e

¹¹⁴ *Idem, ibidem.* p. 10-1; AK, V, p. 6.

fenômeno, no interior do campo prático da razão. Nesse sentido, ele opera uma mudança significativa em relação à *Crítica da razão pura*: se, nessa, o duplo ponto de vista que incidia sobre a ação era o que tornava possível *pensar* um campo prático, na *Crítica da razão prática* o duplo ponto de vista só é possível *a partir* do estabelecimento do *factum*, ou seja, no interior do campo prático. Por isso que o modo conseqüente de pensar tem de remeter, no Prefácio, a uma mudança no próprio sistema da razão – à necessidade de se instituir o campo prático da razão.

Em segundo lugar, e por conseguinte, insistimos que essa necessidade é uma necessidade *legal* da razão. Legalidade esta que se refere à possibilidade de se usar as categorias por meio dos conceitos de liberdade, de Deus e de imortalidade. É o *factum* da razão que instaura o uso legal de tais conceitos. Entretanto, como vimos, tal uso das categorias mostra-se possível na medida em que elas estão contidas de forma *a priori* na determinação da vontade pela razão, e porque são inseparáveis do objeto de tal determinação. Ora, aqui, o Prefácio aponta para uma nova dimensão da legalidade: para a *legitimidade* da legalidade instaurada pela razão com a instituição da lei moral por meio do *factum*. Contudo, é essa legitimidade que tem de ser investigada por meio da função legislativa da razão na sua relação de determinação da vontade.

No início da Introdução, Kant retoma a comparação entre os usos teórico e prático da razão:

O uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma crítica da mesma com vistas a

este uso concernia propriamente só à faculdade de conhecer pura, porque esta provocava a suspeita, que depois também se confirmava, de que ela facilmente se perde, acima de seus limites, entre objetos inalcançáveis ou entre conceitos reciprocamente discordantes. Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. Neste a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade. Pois neste caso a razão pode pelo menos bastar para a determinação da vontade e, na medida em que se trata somente do querer, possui sempre realidade objetiva. Aqui, portanto, a primeira questão é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma¹¹⁵.

Na Introdução, o enfoque dado por Kant é outro. Se no Prefácio a preocupação sistemática da possibilidade de instauração do campo prático mostrou-se importante, na Introdução, essa preocupação volta-se para a relação entre a razão e a determinação da vontade. A possibilidade da razão prática é focalizada a partir do mecanismo de determinação da vontade. Com isso, duas possibilidades são aventadas: ou a razão produz objetos correspondentes às representações, e determina a vontade enquanto uma razão empiricamente condicionada; ou a razão determina a si própria para a efetuação de tais objetos,

¹¹⁵ *Idem, ibidem.* p. 25; AK, V, 15.

determinando a sua causalidade em relação à vontade – sendo, assim, ela mesma condição da determinação da vontade.

A partir disso, a análise de Kant tem de dar conta dos dois elementos da determinação: da razão e do seu objeto, a vontade. Nesse sentido, quando o autor retoma o conceito de liberdade, há uma aparente inversão que é importante notar. Kant diz:

Ora, aqui se apresenta um conceito de causalidade, a saber, de **liberdade**, justificado pela *Crítica da razão pura*, embora incapaz de uma exibição empírica; e se doravante pudermos encontrar razões para provar que esta propriedade de fato convém à vontade humana (e assim também à vontade de todos os entes racionais), então é com isso provado não apenas que a razão pura pode ser prática, mas que unicamente ela e não a razão limitada empiricamente é incondicionalmente prática¹¹⁶.

Ao vincular a necessidade de se provar a ligação entre liberdade e a vontade humana (e, também, a ligação da liberdade com todos os seres racionais), Kant aponta para um dado importante da investigação: que para se provar a determinação da vontade livre é necessário voltar-se para essa última para descobrir qual é a *condição* de sua determinação. Dessa forma, a prova girará em torno da condição dessa determinação. Na continuação desse último trecho citado, Kant diz:

“Conseqüentemente teremos que elaborar não uma crítica da razão **prática pura**, mas somente da razão **prática** em geral. Pois a razão pura, se antes de mais nada tiver sido provado que uma tal razão existe, não precisa de nenhuma crítica. É ela

¹¹⁶ *Idem, ibidem.* p. 25-6; AK, V, p. 15.

própria que contém a norma para a crítica de todo o seu uso. Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade. O uso da razão pura, se se concluir que uma tal razão existe, é unicamente imanente; o uso empiricamente condicionado, que se arroga ao domínio absoluto, é, ao contrário, transcendente e manifesta-se em pretensões e mandamentos que excedem totalmente seu domínio, que consiste precisamente na relação inversa do que podia ter sido dito sobre a razão pura no uso especulativo”¹¹⁷.

O fato de termos insistido na legalidade do ato da instituição da lei moral, como ato normativo, ganha sua força de legitimação com a prova da determinação vontade por uma causalidade livre. E é por meio dessa prova, que terá de ser auferida pela condição da determinação (se a razão basta por si mesma, ou se se trata de uma razão empiricamente condicionada), que o próprio campo prático será criticado. Se a prova for possível, é legítimo, então, dizer que *a razão pura possui a norma para a crítica de todo o seu uso*. Ora, é a partir do *factum* da razão, entendido como ato normativo da razão (e para a razão) que a crítica torna-se viável, e se obtém um elemento positivo (e imanente) para se criticar a razão empiricamente condicionada (transcendente). Daí a conclusão da Introdução:

“A razão disso se encontra, por sua vez, no fato de que agora tratamos de uma vontade e temos de considerar a razão não em relação com objetos, mas com esta vontade e sua causalidade,

¹¹⁷ *Idem, ibidem*. p. 26; AK, V, p. 15.

já que as proposições fundamentais da causalidade não condicionada empiricamente têm que constituir o ponto de partida, segundo o qual pode ser feita a tentativa de pela primeira vez estabelecer nossos conceitos do fundamento determinante de uma tal vontade, de sua aplicação a objetos e por fim ao sujeito e sua sensibilidade. A lei da causalidade a partir da liberdade, isto é, qualquer proposição fundamental prática pura, constitui aqui inevitavelmente o começo e determina os objetos aos quais esta proposição unicamente pode ser referida¹¹⁸.

Lei moral e autonomia: A forma legislativa entre determinação e reflexão

Em um determinado momento do Prefácio, Kant refere-se às objeções que lhe foram feitas, as mais graves até aquele momento, em relação à primeira *Crítica*. Segundo ele, tais objeções giram em torno de dois eixos: de um lado, questionam a realidade objetiva de categorias aplicadas aos *noumena*, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático; de outro, questionam a possibilidade paradoxal de o sujeito, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se um *noumenon* e, em relação à natureza, considerar-se um fenômeno em sua própria consciência empírica¹¹⁹. Retórico ou não, o apelo às objeções permite a ele lançar luz em direção à questão do duplo ponto de vista que fora utilizado para solucionar o problema posto pela terceira antinomia na

¹¹⁸ *Idem, ibidem.* p. 27; AK, V, p. 16.

¹¹⁹ *Idem, ibidem.* p. 11; AK, V, p. 6-7.

Crítica da razão pura. Ali, Kant estipulara que toda causa eficiente possui um caráter, uma lei de sua causalidade: um caráter empírico na medida em que o sujeito tem as suas ações entendidas como fenômenos no encadeamento natural dos fenômenos do mundo sensível, ou seja, na medida em que as suas ações estão subordinadas à série causal que permite pensar a ordenação da natureza; um caráter inteligível em que o sujeito não está subordinado às condições da sensibilidade, não é entendido como um fenômeno e, por conseguinte, tem a possibilidade de iniciar *espontaneamente* uma ação por si mesmo. Assim, com a diferenciação dos caracteres empírico e inteligível, Kant assevera a possibilidade de se pensar uma mesma ação por meio dos dois pontos de vista. No entanto, o caráter inteligível é apenas um *conceito geral*, um conceito sem comprovação empírica, ou ainda, sem qualquer ligação com a sensibilidade, o que o coloca em uma situação *sui generis* no contexto da primeira *Crítica*: aquilo mesmo que o torna possível, torna-o problemático¹²⁰.

Não se pode esquecer que a questão do duplo ponto de vista também é utilizada num momento importante da Terceira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quando Kant chega a um impasse, ou ainda, a uma espécie de solução circular para pensar a vinculação entre a liberdade e o princípio da moralidade, para pensar a lei moral como uma proposição sintética. Chega-se a esse impasse porque assim como “consideramo-nos livres na ordem das causas eficientes para pensarmos-nos como submetidos a leis morais na ordem dos fins”, também

¹²⁰ Cf.: Kant. *Crítica da razão pura*, p.466-8; AK, III, p. 366-8.

“pensamo-nos como submetidos a estas leis [morais], porque nos atribuímos a liberdade da vontade”¹²¹. Mesmo que Kant afirme que ambos os conceitos, liberdade da vontade e legislação moral, estejam vinculados ao conceito de autonomia e que são, portanto, conceitos transmutáveis, um não pode explicar o outro no sentido de que um não pode ser fundamento do outro. Dado o impasse, a saída encontra-se na adoção do duplo ponto de vista: a separação entre mundo sensível e mundo inteligível é compreendida no interior do Eu (do homem). Nas palavras de Kant:

Pois, já que ele [o homem] não se cria a si mesmo, por assim dizer, e não tem de si um conceito a priori, mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e conseqüentemente só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, embora tenha de admitir necessariamente, para além dessa constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe serve de fundamento, a saber, o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o mundo sensível, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no mundo intelectual (Intellektuelle Welt), de que, aliás, nada sabe¹²².

A possibilidade de diferenciar o mundo sensível do mundo intelectual reside, em um primeiro momento, em como se compreende o eu, como

¹²¹ Cf.: Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 152; AK, IV, p. 450.

¹²² Cf.: Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 153; AK, IV, p. 451.

aquele que se vincula à percepção e à receptividade das sensações ou como aquele que é pura atividade (*Tätigkeit*). Kant, em um segundo momento, trabalha com tal diferenciação de uma maneira um tanto especial: comparando, na medida em que os aproxima e os afasta, os conceitos de entendimento e de razão a partir do duplo ponto de vista segundo o qual o homem poder ser compreendido. Ele diz:

O homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; esta faculdade é a razão. Essa, como pura atividade própria, está ainda acima do *entendimento* no sentido de que, embora esse também seja atividade própria e não contenha somente, como a sensibilidade, representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivos, portanto), ele não pode, contudo, tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por esse meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento, e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento¹²³.

Vê-se que mais do que uma comparação, Kant estabelece uma verdadeira *analogia* entre os usos da razão e do entendimento: ao mesmo tempo em que ambas as faculdades são atividades – o ponto de

¹²³ Cf.: Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 153; AK, IV, p. 452.

semelhança da analogia –, ambas se diferenciam na medida em que o entendimento submete as representações sensíveis a regras, enquanto que a razão ultrapassa as fronteiras da sensibilidade. Como visto na citação anterior, o ponto central dessa relação de analogia é o estabelecimento (assim como fora definido em relação ao entendimento na *Crítica da razão pura*) de uma *espontaneidade* das idéias da razão. Segundo Kant, é tal espontaneidade que permite pensar o homem, como ser racional e, portanto, como também participante do mundo inteligível, e, assim, pensar a causalidade da sua vontade sob a idéia da liberdade. Com esse movimento, ele pressupõe a saída daquela espécie de solução circular a que tinha chegado: a moralidade pressupõe a autonomia que, por sua vez, pressupõe a idéia de liberdade. Estamos aqui diante de uma relação de fundamentação.

Tendo reconstruído a maneira pela qual Kant utiliza o expediente do duplo ponto de vista tanto na *Crítica da razão pura* quanto na Terceira Seção da *Fundamentação*, gostaríamos de discutir a mudança de estratégia que ele empreende na segunda *Crítica* em relação àquele expediente, quando diz: “Somente uma crítica minuciosa da razão prática pode remediar toda essa má interpretação e pôr em clara luz a maneira de pensar conseqüente, que justamente constitui a sua máxima prerrogativa”.¹²⁴ Do que se trata este pôr em clara luz a maneira de *pensar conseqüente* da razão prática? O que é esse pensar conseqüente?

¹²⁴ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 11; AK, V, p. 6-7.

Ainda no Prefácio da segunda *Crítica*, lê-se: “Mas a liberdade é também a única entre todas as idéias da razão especulativa cuja possibilidade *conhecemos (wissen) a priori*, sem, contudo, ter discernimento dela, porque ela é condição da lei moral, que conhecemos”. Ao grafar *Bedingung*, Kant apresenta uma importante nota de pé de página:

Para que não se imagine encontrar aqui *inconseqüências*, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos *tornar-nos conscientes* da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *antes* claramente em nossa razão, jamais nós consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas se não existe liberdade alguma, a lei moral *não* seria de modo algum *encontrável* em nós¹²⁵.

Ao apresentar a liberdade como *ratio essendi* da lei moral e essa última como a *ratio cognoscendi* da primeira, Kant reformula a vinculação entre liberdade e moralidade que havia estabelecido na Terceira Seção da *Fundamentação*. Vejamos isso mais detalhadamente. Na *Crítica da razão pura*, a condição de possibilidade da causalidade livre era dada *diretamente* pela idéia da liberdade, tornada possível, por sua vez, pela adoção do duplo ponto de vista. Na *Fundamentação*, Kant, seguindo o mesmo caminho, acrescenta ainda um outro dado: a utilização do duplo

¹²⁵ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 6; AK, V, p. 4.

ponto de vista torna possível pensar uma analogia entre os usos do entendimento e da razão que permite entender essa última como uma atividade e como uma espontaneidade. Por meio da analogia compreende-se que a idéia de liberdade torna possível o conceito de autonomia e o de lei moral. Ora, na segunda *Crítica*, Kant desvincula a forma imediata da relação de fundamento estabelecida entre a liberdade e a lei moral. É verdade que a liberdade é *ratio essendi* da lei moral, mas é verdade também que, para o homem (ser *finito*, que possui uma vontade *finita*), a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, aquilo que o *torna consciente* da liberdade.

Há uma mudança clara de estratégia: se a liberdade, no contexto especulativo (da razão teórica), é um conceito que conhecemos sem termos discernimento dele, na medida em que é um conceito problemático para a razão, e a lei moral, no contexto prático, é um conceito conhecido, na medida em que a filosofia não se arroga a criá-lo, mas apenas formulá-lo como um princípio¹²⁶, Kant realiza uma mudança de enfoque: a relação entre liberdade e lei moral terá de ser compreendida, a princípio, a partir da segunda, ou seja, da lei moral como condição da liberdade para, então, como diz Kant, “tornar-nos conscientes que a liberdade é a condição da lei moral”. Temos aqui uma *estrutura de mão dupla* que realiza a *mediação* entre os dois conceitos.

Embora não possamos desenvolver como gostaríamos esse ponto, parece-nos que essa mudança de estratégia realizada pelo próprio Kant diz respeito ao fato de, na *Fundamentação*, a solução para a vinculação

¹²⁶ Cf.: Kant. *Crítica da razão prática*, p. 13; AK, V, p. 8.

entre a lei moral e a liberdade ser pensada por meio da analogia entre os usos do entendimento e da razão, o que geraria duas conseqüências desconcertantes: 1) em primeiro lugar, com a analogia, a *Fundamentação* ainda estaria muito presa, de um ponto de vista sistemático, ao campo da razão teórica, na medida em que se ampara no uso do entendimento para pensar a espontaneidade da idéia de liberdade como condição da lei moral; 2) em segundo lugar, tal espontaneidade da idéia de liberdade poderia nos fazer pensar que, por trás da objetividade da lei moral, estaria atuando uma espécie de intuição intelectual, o que seria absurdo para uma razão humana e finita.

De certa maneira, pode-se dizer que o *factum* da razão é a maneira segundo a qual Kant recupera as questões envolvidas nesses dois problemas e as rearranja em uma nova solução. Quando ele diz, no início do Prefácio: “pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato (*Tat*) e toda a argüição dessa possibilidade é vã”¹²⁷, tal ato deve ser entendido como o ato da instituição da lei moral pela razão pura, que torna possível e efetivo o estabelecimento do campo prático dessa mesma razão, que agora é prática. Ao *factum* da razão, assim, estão ligadas as questões da realidade objetiva da lei moral e da sua efetividade que, do ponto de vista sistemático, confunde-se com a própria instauração do campo prático, marcando sua diferença em relação ao campo teórico.

Ora, se falamos anteriormente de uma estrutura de mão dupla que faz a mediação entre a liberdade e a lei moral, é porque tal estrutura contempla

¹²⁷ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 3; AK, V, p. 3.

o próprio princípio de universalização pressuposto no *juízo prático*. A lei moral (“Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação”) pressupõe um duplo movimento: em primeiro lugar, uma avaliação que diz se a máxima é universalizável ou não, ou seja, se a sua regra é passível de se tornar uma lei universal; em segundo lugar, e em caso afirmativo, ou seja, se a máxima for universalizável, a razão determina a vontade. É bem verdade que toda a dificuldade de investigar esse duplo movimento reside na forma pela qual Kant *expõe* (e não *deduz*)¹²⁸ a lei moral. É como se nos primeiros oito parágrafos da Analítica da *Crítica da razão prática* nós tivéssemos dois eixos: um subjetivo, em que, por meio da *forma legislativa universal*, é possível avaliar se a regra da máxima é ou não universalizável; e um segundo objetivo, ligado à própria determinação da vontade.

Aquilo que na *Fundamentação* era uma atividade (*Tätigkeit*) da razão, que sustentava a espontaneidade da idéia da liberdade, passa a ser entendida, na *Crítica da razão prática*, como um ato (*Tat*) da razão que pressupõe no princípio de universalização a não vinculação da vontade às inclinações e, ao mesmo tempo, a razão que determina a partir de si mesma a sua vontade. O duplo ponto de vista, que permitia pensar a analogia dos usos do entendimento e da razão, é absolvido no interior do próprio juízo moral, no próprio “mecanismo” do princípio de universalização. Com isso, a liberdade, que era uma idéia pensada pela razão, passa a ser um *factum* da razão – *factum* que, em si mesmo,

¹²⁸ Kant. *Crítica da razão prática*, p. 74; AK, V, p. 46.

pressupõe a mediação entre a lei moral e a liberdade. E tal mediação, nesse sentido, deve ser compreendida como autonomia.

IV. Considerações finais:

A autonomia no direito e o horizonte da história

Nos últimos anos diversos autores, discutindo problemas relativos a questões de justiça e a questão da relação entre moral e política, encontraram no conceito de autonomia um importante elemento normativo para se pensar o direito e a democracia nas sociedades contemporâneas¹²⁹. Longe de querer desenvolver as questões envolvidas nesse cenário atual, nossa reconstrução da forma legislativa também pode levar a considerações sobre a função da autonomia no quadro do direito e da filosofia da história no próprio Kant. As “bases normativas” tanto do princípio da moral quanto do princípio do direito podem ser pensadas a partir da caracterização da autonomia tal como a apresentamos neste trabalho, a saber, entre determinação e reflexão.

Para tanto, a reestruturação que Bernd Ludwig propõe para as quatro seções que compõem a “Introdução à Metafísica dos Costumes” (seções II, I, IV e III do texto original) parece ser importante, não somente no sentido em que nos leva a pensar como um possível guia de leitura a passagem gradual do mais geral ao mais específico, mas também porque revela a preocupação de Kant, nesse texto, com a relação entre fundamentação e aplicação¹³⁰. Mesmo

¹²⁹ Cf. Baynes, K. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas*. New York Press, 1992. Sobre a relação entre direito e moral, cf. Höffe, O. “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”. *Studia kantiana*, v; I, n. 1, setembro de 1998. Wellmer, A. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1993.

¹³⁰ Essa reestruturação dos parágrafos propostos por Ludwig, B. encontra-se somente na edição da Felix Meiner. Para uma referência completa, cf. Kant, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986. As citações seguintes da

sem o intuito de abordar as razões que o levaram a tal organização, a simples leitura dos títulos referentes às seções já se torna um bom indício para pensarmos esse “guia de leitura”. Parte-se “Da idéia e da necessidade de uma Metafísica dos Costumes” para se chegar a “Da divisão de uma Metafísica dos Costumes”, passando por “Da relação das faculdades do espírito humano às leis morais” e o “Conceito preliminar da Metafísica dos Costumes”. Como se trata de um texto kantiano, é bem possível que essa organização nem sempre se mostre condizente com tal fio-condutor, no entanto ela parece apontar para a preocupação de Kant em estabelecer a idéia de um possível *sistema* da Metafísica dos Costumes.

Desde a *Crítica da razão pura* sabe-se que o termo “idéia” pode ser entendido também por meio do conceito de um sistema, sobretudo quando a razão busca a relação entre todo e partes dentro de uma pretensa unidade que ela mesmo encerra. Sobre isso, Kant diz: “Esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras” (*KrV*, p. 535). Embora não valha a pena aprofundar essa questão tratada na *KrV*, é interessante notar como, a despeito de articular as quatro seções da “Introdução à Metafísica dos Costumes”, ela é de fundamental importância para analisarmos as duas primeiras seções. Na abertura da primeira seção, Kant retoma a idéia de um *pendant* (já aludido no Prefácio) existente entre os *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* e a *Metafísica dos*

respectiva obra se referem à paginação da edição da Academia, paginação esta que também consta na edição acima referida da Felix Meiner.

Costumes. Embora essa relação não esteja explícita, ela, ao que tudo indica, articula o movimento do texto que vai do primeiro parágrafo ao quinto. Ora, e o que está por trás dessa articulação? O que está por trás desse *pendant*? Ao que parece, a própria idéia de sistema.

A ciência da natureza dos *Primeiros princípios* é caracterizada como portadora de princípios *a priori*. E neste texto foi necessário “estabelecer, sob o nome de ciência metafísica da natureza, um sistema desses princípios, prévios à ciência, que se aplica às experiências particulares, ou seja, à física” (VI, 215). Portanto, por meio de princípios fundamentados de forma *a priori*, é possível admitir, sob o testemunho da natureza, a universalidade e a necessidade dessas leis (VI, 215). A idéia de sistema aliada ao conceito de metafísica encerra então duas características intrínsecas: ao mesmo tempo em que, por meio de princípios *a priori*, torna-se possível uma relação entre todo e partes que, por sua vez, fomenta a unidade da ciência da natureza, a metafísica da ciência como sistema permite também vislumbrar a *aplicação* desses mesmos princípios à experiência (daí o exemplo de Newton e dos químicos).

Se o *pendant* pode ser entendido como uma *analogia* entre o sistema da metafísica da natureza e o sistema da metafísica dos *costumes*, da mesma forma que eles possuem semelhanças estruturais, eles possuem uma diferença marcante, concernente à aplicação dos princípios à experiência. Tal diferença é marcada pelas “jurisdições” que a própria crítica circunscreveu para as atuações do entendimento e da razão (nas duas primeiras *Críticas*): o campo da natureza e o campo da liberdade. De certa forma, essa relação entre a semelhança estrutural e a diferença em relação aos campos de atuação pode ser vista no “movimento do texto” que vai do parágrafo dois ao cinco. No

começo do segundo parágrafo, Kant diz: “Elas [as leis relativas aos costumes] valem como leis na medida em que podem ser vistas como fundadas *a priori* e como necessárias” (VI, 215). A partir desse momento, ele retira qualquer possibilidade dessas leis poderem ser fundadas no interior do campo da experiência. Nesse sentido, a doutrina dos costumes não se confunde com uma doutrina da felicidade, que necessita da experiência para encontrar formas da boa vida para a ação; essa mesma ação não poderá ser afetada por inclinações, sejam elas de qualquer tipo (parágrafo três); da mesma forma, o ensinamento das leis relativas aos costumes não poderá ser dada nem por meio da natureza humana e de sua animalidade e nem por meio do curso do mundo (parágrafo quatro).

Ao contrário da metafísica da natureza, a metafísica dos costumes não conta com o testemunho da natureza para uma possível verificação da necessidade e da universalidade de seus princípios e leis (no fundo, do imperativo categórico). Mais ainda, os seus princípios não podem ser retirados da experiência. No entanto, como o próprio Kant afirma no final do parágrafo quatro, será no interior dos limites da própria razão prática que será necessário fundamentar de forma *a priori* (e, portanto, necessária) os princípios dos costumes.

O parágrafo quinto retoma o tema do sistema a partir da última constatação (da razão prática):

Se um sistema do conhecimento *a priori* por simples conceitos se chama *metafísica*, então uma filosofia prática, que tem por objeto não a natureza mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e exigirá uma metafísica dos costumes; possuir uma tal metafísica é mesmo um

dever, e cada homem, aliás, a possui em si mesmo, ainda que ordinariamente de maneira confusa, pois como ele poderia, sem princípios *a priori*, crer possuir uma legislação universal? (VI, 216-7).

O que parece interessante de se reter em todo esse movimento que vai do primeiro ao quinto parágrafo dessa primeira seção é exatamente o fato de Kant colocar em paralelo a fundamentação do princípio moral (fora do campo da experiência, por meio da razão prática) e a exigência de uma metafísica dos costumes entendida por meio da idéia de sistema. Sem dúvida que a necessidade da metafísica dos costumes não reside na idéia de sistema, mas na fundamentação do próprio princípio moral. No entanto, até que ponto a idéia de sistema não é um efeito necessário da fundamentação desse princípio? Até que ponto a legislação universal, que todo homem possui em si (enquanto ser racional), já não pressupõe, como consequência, a idéia de um sistema?

São questões difíceis de responder, principalmente pelo fato de estarmos analisando a seção I da “Introdução á Metafísica dos Costumes”. Mas, de qualquer maneira, elas apontam para uma determinada leitura da relação entre moral e direito no interior do sistema dos costumes.

Nesse sentido, o restante do parágrafo cinco parece ser importante. Kant diz:

Mas da mesma forma que deve haver em uma metafísica da natureza, para os princípios supremos universais, princípios de aplicação aos objetos da experiência, da mesma forma uma metafísica dos costumes não deixará de tê-los, e nós deveremos muitas vezes tomar por objeto a natureza particular do homem, que só nos é conhecida pela experiência, para mostrar nela as

conseqüências dos princípios morais universais, sem, todavia, retirar deles a sua pureza, nem colocar em dúvida sua origem *a priori* (VI, 217).

Obviamente que a aplicação dos princípios da metafísica dos costumes se dará de uma forma diversa da aplicação dos princípios da metafísica da natureza, na medida em que ela tem por objeto não a natureza, mas a liberdade de arbítrio dos homens. E o exemplo que Kant propõe para essa aplicação, logo após esse último trecho citado, incide sobre a antropologia. Mas será que não podemos pensar essa aplicação em relação ao campo do direito, ao campo das ações jurídicas?

* * *

Já no início da seção II, intitulada “Das relações das faculdades do espírito humano com as leis morais”, Kant dá a seguinte definição da faculdade de desejar:

A faculdade de desejar é a faculdade de ser, por meio de suas representações, a causa dos objetos dessas representações. A faculdade de um ser agir segundo suas representações chama-se *voluntade* (VI, 211).

A partir dessa definição, Kant, ligando o sentimento de prazer e desprazer à faculdade de desejar, faz uma pequena recensão das diversas formas pelas quais essa ligação se torna possível. Ora, a partir do momento em que a faculdade de desejar é causa dos objetos de sua representação, o sentimento de prazer pode ser referido ao objeto, ou a mera representação desse objeto (o que o aproximaria de um prazer estético, do gosto). Por outro lado, o

sentimento de prazer, quando relacionado ao objeto, pode ser a causa do desejar, e portanto o precede, como também pode ser um simples efeito da faculdade de desejar (cf: VI, 211; parágrafo 2).

No terceiro parágrafo, Kant diz que a relação do sentimento de prazer com as representações dos objetos da faculdade de desejar é puramente subjetiva, ou seja, não se relaciona com objetos do conhecimento e, portanto, não está ligada ao conhecimento da natureza (VI, 211). Pois bem, sendo assim, a idéia de a faculdade de desejar ser, por meio de suas representações, a causa dos objetos dessas representações diz respeito a forma pela qual essa faculdade determinará ou não a ação, o objeto de suas representações. Quando, no quarto parágrafo, Kant passa a tratar do *prazer prático* é isso que está em jogo.

Ora, se o prazer é a causa da faculdade de desejar, ou seja, se ele é o móbil que a leva a constituir seu objeto, isto é, uma determinada ação, ele é caracterizado como uma inclinação. E se o entendimento (não a razão, é importante notar) julga essa inclinação como uma lei universal (o que, em sentido *stricto*, é impossível), o prazer prático é entendido como um interesse (da inclinação). Mesmo que abstrato, um exemplo disso é a ação que se torna um meio para se atingir algo, por exemplo, um prazer com determinada inclinação (o que, aliás, caracterizará a felicidade). Nesse sentido, a ação não possui um fim em si mesmo, mas é um meio para se atingir um determinado fim – e, com isso, o alvo da ação é o próprio objeto, e não ela mesma. É importante atentar ao fato de que o prazer ligado á inclinação, o interesse, está imiscuído com dados sensíveis, portanto, empíricos.

O contrário do interesse da inclinação, é o interesse puro da razão. No quarto parágrafo lê-se:

Mas quando o prazer segue uma determinação anterior à faculdade de desejar, ele deve ser nomeado *prazer intelectual* e o interesse pelo objeto, interesse da razão; pois se o interesse era sensível, ao invés de estar fundado somente sob princípios da razão, então a sensação devia estar ligada ao prazer e podia assim determinar a faculdade de desejar (VI, 212-3).

À medida que a razão determina a faculdade de desejar, não há qualquer afetação sensível (empírica) em relação à ação. Como a razão passa a ser a causa da ação, o prazer intelectual que daí advém é um mero efeito da ação e não a sua causa, pois, no fundo, trata-se de um prazer que surge da própria determinação da razão. E, dessa forma, a ação não será um meio para se atingir um fim qualquer, mas uma ação que é fim em si mesma.

Todas essas questões só ficarão mais claras quando Kant, no sétimo parágrafo, vincular a determinação da razão ao imperativo categórico, ou seja, ao procedimento de universalização. Mas é importante notar que, assim como na seção anterior, o movimento do texto que vai da definição da faculdade de desejar até o parágrafo cinco demonstra uma estratégia argumentativa de Kant bem clara: apoiando-se no sentimento de prazer, ele vai dessensibilizando o conceito de faculdade de desejar, ou seja, ele vai depurando esse conceito de todos os elementos empíricos que podem a ele se vincular. Com isso, num primeiro momento, ele chega aos conceitos (puros) de vontade e de livre-arbítrio, mas, num segundo momento, tal estratégia se revela importante na medida em torna mais clara o próprio mecanismo de passagem do conceito

negativo de liberdade para o conceito positivo. Tendo isso em mente, passemos à análise dos parágrafos seis, sete e oito.

No sexto parágrafo, Kant reformula a definição de faculdade de desejar. Ele escreve:

A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina à ação se encontra nela mesma e não no objeto, chama-se faculdade de fazer ou não fazer, à sua conveniência (VI, 213).

A partir dessa reformulação, a faculdade de desejar pode ser entendida como arbítrio (*Willkür*), como “desejo” (*Wunsch* e não *Begehren*) e como vontade (*Wille*). Sobre isso, diz Kant:

Na medida em que [a faculdade de desejar] está ligada à consciência da faculdade de agir para produzir o objeto, ela se chama *arbítrio*; mas se ela não está ligada a essa consciência, seu ato se chama ‘desejo’ [*Wunsch*]. A faculdade de desejar em que o princípio interno da determinação, mesmo a conveniência, encontra-se na razão do sujeito, chama-se *vontade*. A vontade é, então, a faculdade de desejar considerada nem tanto (como o arbítrio) em relação à ação, mas, antes, em relação ao princípio que determina o arbítrio à ação, e, propriamente falando, ela não tem um princípio de determinação para ela mesma, mas, na medida em que o arbítrio pode determinar a ação, ela é a razão prática (VI, 213).

É importante notar que os dois primeiros conceitos estão subordinados à vontade, que é, em última instância, o grau mais puro – o princípio de determinação da faculdade de desejar – em uma palavra: a própria razão

prática (e, nesse sentido, ela não possui um princípio anterior que lhe determine).

O arbítrio que pode ser *determinado* pela razão, é o livre arbítrio. O arbítrio que é afetado pelas inclinações, isto é, por impulsos sensíveis – ligados ao empírico –, é o arbítrio animal. Num primeiro momento, a liberdade do arbítrio é definida pela sua independência em relação às afetações das inclinações, aos impulsos sensíveis – o que encerra o conceito negativo de liberdade (parágrafo sete). No entanto, existe ainda o conceito positivo de liberdade em que se é necessário vincular à vontade (entendida aqui como arbítrio) o conceito de lei na forma de um imperativo categórico.

Vale a pena aqui retomarmos aquela idéia de que a argumentação kantiana vai empregando no movimento do texto uma depuração de elementos empíricos ligados à faculdade de desejar. Se num primeiro momento esse recurso permite a Kant redefinir o conceito de faculdade de desejar por meio dos conceitos de arbítrio e vontade, num segundo momento ele permite a passagem do conceito negativo para o positivo. E como se dá esse segundo momento? O conceito negativo pressupõe a total independência da razão (e, portanto, da vontade) em relação aos impulsos sensíveis (em última instância à própria natureza). Ora, nesse sentido, a razão não está mais vinculada ao mundo sensível, mas ao mundo supra-sensível. Se o conceito positivo de liberdade pressupõe “o poder (ou capacidade) da razão pura ser para ela mesma prática” (primeira linha de VI, 214)”, ele pressupõe o poder da razão de ser causa de si mesma, ou seja, da vontade, entendida como razão prática, ser causa de si mesma, isto é, de determinar ao arbítrio uma ação livre. Com isso, a razão prática delineia o seu campo de atuação independentemente do

sensível (e da natureza) e se torna legisladora para si mesma no campo do supra-sensível. Mas resta ainda a questão: do que se trata esse poder de a razão ser prática para si mesma? Trata-se de ela poder “confrontar a máxima de toda ação à condição de se tornar lei universal”. Ora, o procedimento de universalização da ação já pressupõe em si toda a depuração do sensível, pois ele não possui nenhum conteúdo, é puramente formal. Se tal ação pode vir a ser uma lei universal e, portanto, se ela possuir um valor em si mesma, ela pode ser entendida como livre e como moral.

Tal procedimento de universalização é o próprio imperativo categórico. E ele é o princípio supremo *a priori* de toda a moralidade, por conseguinte, da metafísica dos costumes. Como imperativo, ele se torna um mandamento da razão e, portanto, *todos* os homens, enquanto arbítrios, *devem* segui-lo. Sendo a natureza humana dual, os homens podem agir tanto em relação às afetações das inclinações quanto (e, aqui eles devem agir) segundo a determinação da liberdade. No entanto, na medida em que o homem é um ser racional, o próprio conceito de *dever* pode ser compreendido como *autonomia*, pois se a razão tem o poder de legislar para si mesma, o homem, enquanto ser racional, ao mesmo tempo em que é destinatário da lei moral, é também o seu legislador – embora seja necessário sempre entender o imperativo como um dever.

Distinguido o campo de atuação da razão prática como o campo das leis da liberdade (em relação ao sensível e às leis da natureza) por meio do imperativo categórico, Kant empreende a distinção entre leis jurídicas e leis éticas, entre legalidade e moralidade:

Na medida em que as leis da liberdade se referem a ações puramente exteriores e sua legalidade, elas são ditas *jurídicas*; mas, se ainda, elas (que são as leis) exigem ser elas mesmas o princípio de determinação das ações, então são *éticas*; pode-se dizer também que da mesma forma que o acordo com as leis jurídicas é a legalidade, o acordo com as leis éticas é a moralidade. A liberdade a qual se referem as leis jurídicas não pode ser senão a liberdade no seu uso externo, mas aquilo a que se referem as leis éticas é a liberdade em seu uso tanto interno quanto externo (VI, 214).

Dada a distinção, pode-se pensar a questão da aplicação como uma possível ligação entre moral e direito no interior da *Metafísica dos Costumes*, bem como a questão do paralelismo entre a idéia de sistema e a fundamentação do princípio dos costumes, o imperativo categórico. Tal distinção é definida por meio do conceito de *autonomia*: as leis éticas se distinguem das leis jurídicas porque possuem o poder de ser elas mesmas os princípios de determinação para as ações, ou seja, possuem autonomia própria.

Por outro lado, o princípio universal do direito diz: “Age exteriormente de tal maneira que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal” (IV, 231). Ora, o próprio Kant define o conceito de direito por meio das “leis universais da liberdade” (IV, 230), indicando que, embora o direito se aplique às relações exteriores entre os arbítrios, a referência à universalidade da lei aponta para a presença da forma legislativa no âmbito da legitimidade do direito.

Segundo essa relação entre direito e autonomia, podemos evitar as interpretações que acabaram por cindir rigidamente as esferas da moral e do direito, impossibilitando pensar assim, no próprio campo jurídico, o vínculo entre legalidade e legitimidade¹³¹. Mesmo no caso dos autores que atribuem papel fundamental à autonomia em sua relação com o direito, nem sempre se considerou a forma legislativa entre determinação e reflexão. Disso decorrem dois problemas: de um lado¹³², autores como Habermas e Apel entenderam ser necessário incluir no procedimento de fundamentação normativa o problema da consequência da aplicação do princípio da moral e do direito; de outro lado¹³³, autores como Albrecht Wellmer e Michael Sandel (seguindo a crítica de Hegel a Kant) acusaram um certo “formalismo vazio” presente no princípio moral.

Mas uma vez que a reflexão já está presente na autodeterminação, as consequências da aplicação, e a consideração dos conteúdos e máximas ligados tanto à ação dos indivíduos na moral ou dos cidadãos numa comunidade jurídica concreta, já devem poder ser incluídos na própria atividade legislativa. Considerando as análises feitas nesse trabalho, ou seja, uma vez que a lei moral vincula-se ao direito pela forma legislativa, a questão da relação entre fundamentação e aplicação, tal como investigada na moral, constitui um problema no direito que só poderá ser resolvido na sua relação com a história.

¹³¹ Esse tipo de interpretação é representada por exemplo por Bobbio, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília, UNB, 1997.

¹³² Cf. Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogram”. In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. Apel, K.-O. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

¹³³ Wellmer, A. “Practical Philosophy and theory of society: On the problem of the normative foundations of a critical social science” in Benhabib, S. (org.) *The communicative ethics controversy*. MIT, 1990. Sandel, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, 1982.

Bibliografia Fundamental

Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, 23 v.

Kant, Immanuel. *Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Kant, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, LPM, Trad. de Marco Zingano, 1989.

Kant, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa, Edições 70, Trad. de Artur Morão, 1993.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1985.

Kant, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa, Edições 70, Trad. de Artur Morão, 1994.

Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.

Kant, I. "Fundamentação da metafísica dos costumes". In: *Os pensadores – Kant II*. São Paulo, Abril Cultural, Trad. de Paulo Quintela, 1980.

Kant, I. *Metafísica dos costumes. Parte I. Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Lisboa, Edições 70, 2004.

Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense, Trad. de Ricardo Terra e Rodrigo Naves, 1986.

Bibliografia Secundária

Allison, H. *Idealism and Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Allison, H.E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Almeida, Guido A. "Moralidade e racionalidade na teoria moral kantiana". In: Rohden, V. (Coord.). *Racionalidade e Ação*. Porto Alegre, Goethe Institut, 1992.

Almeida, Guido A. "Crítica, dedução e facto da razão". In: *Analytica*, vol. 4, nº 1, 1999.

Almeida, Guido A. "Liberdade e moralidade segundo Kant". In: *Analytica*, vol 2 nº 1, 1997.

Almeida, Guido. "Kant e o facto a razão: cognitivismo ou decisionismo moral? In: *Studia kantiana*, nº 1, 1998.

Apel, K- O. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*. New York. State University of New York Press, 1992.

Beck, L W. *Selected essays on Kant*. NAKS, 2002.

Beck, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

Blesenkemper, K. *"Publice age"- Studien zum Öffentlichkeits- begriff bei Kant*. Frankfurt, Haag+ Herchen, 1987.

Bobbio, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília, UNB, 1997.

Carnois, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris, Seuil, 1973.

Castillo, M. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris, PUF, 1990.

Deggau, H.-G. "Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants. Moral- Religion- Recht - Geschichte". In: *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*. nº 71, 1985.

Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, PUF, 1969.

Forschner, M. *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Kant*. München, Anton Pustet, 1974.

Galston, W. A. *Kant and the Problem of History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

Giannotti, J. A. - "Kant e o espaço da história universal". In: Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (org. Ricardo Ribeiro Terra). São Paulo, Brasiliense, 1986.

Givone, S. - *La storia della filosofia secondo Kant*. Milano, Mursia, 1972.

Guillermi, L. "Emmanuel Kant e a Filosofia Crítica" In: Châtelet, F. *A Filosofia e a História*. v. 5. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

Guyer, P. (ed.) *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals. Critical Essays*. Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

Guyer, P. *Kant and the experience of freedom. Essays on Aethetics and Morality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Guyer, P. Self-understanding and philosophy: The strategy of Kant's Groundwork" In: *Studia kantiana*, vol. 1, nº1, 1998.

Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

Habermas, J. "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogram". In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

Henrich, D. "Die Deduktion des Sittengesetzes". In: Schwan, A. *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt, WBG, 1975.

Henrich, D. "The concept of moral insight and kant's doctrine of fact of reason" and "Ethics of autonomy". In: *The Unity of Reason*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Herman, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.

Herrero, F. J. - *Religião e historia en Kant*. São paulo, Loyola, 1991.

Hill, T.E. *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*. Ithaca, Cornell University Press, 1992.

Höffe, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Fribourg, Éditions Castella, 1985.

Kant . *Lógica*. Rio de Janeiro, Trad. De Guido Antonio de Almeida, Tempo Brasileiro, 1992

Kaulbach, F. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin, De Gruyter, 1978.

Kaulbach, F. *Ethik und Metaethik*. Darmstadt, W.B.G., 1974.

Kaulbach, F. *I. Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Interpretation und Kommentar*. Darmstadt, W.B.G, 1988,

Kelly, G. A. *Idealism, Politics and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Kersting, W. "Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten". *In: Zeitschrift für Philosophische Forschung*, nº 37, 1983.

Kleingeld, P. "Moral und Verwirklichung". *In: Zeitschrift für philosophische Forschung*, nº 44, 1990.

Kleingeld, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Königshausen und Neumann, 1995.

König, P. *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin, De Gruyter, 1994.

Korsgaard, C. M. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

Krämling, G. "Das Höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer architektonik bei Kant" *In: Kant Studien*, nº 77, 1986.

Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris, Beauchesne, 1961.

Krüger, G. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, J.C. B. Mohr, 1967.

Lebrun, G. "Uma escatologia para a moral". *In: Kant, I. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (org. Ricardo Ribeiro Terra). São Paulo, Brasiliense, 1986.

Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

Lehmann, G. *Kants Tugenden*. Berlin, De Gruyter, 1980.

Longuenesse, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris, PUF, 1993.

Loparic, Z. "O facto da razão - uma interpretação semântica". *In: Analytica*, vol. 4, nº 1, 1999.

Ludwig, R. *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*. Peter Lang, 1991.

Marques, A. "O valor crítico do conceito de reflexão em Kant". In: *Studia Kantiana*. Vol. 04, nº 01, novembro de 2002.

Nobre, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo, Iluminuras, 1998.

Paton, H.J. *The categorical imperative*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

Philonenko, A. - *La Théorie Kantienne de l'Histoire*. Paris, Vrin, 1986.

Praus, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt, Klostermann, 1983.

Proust, F. *Kant et le ton de l'histoire*. Paris, Payot, 1991.

Rawls, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge & London, Harvard University Press, 2000. p. 257.

Raulet, G. *Kant, Histoire et citoyenneté*. Paris, PUF, 1996.

Riedel, M. "Geschichtstheologie, Geschichtes ideologie, Geschichtsphilosophie. Untersuchung zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichcte bei Kant ". In: *Philosophische Perspektiven* , nº 5, 1973.

Riedel, M. "Geschichte als Aufklärung". In: *Neue Rundschau*, nº 84, 1973.

Riley, P. "The elements of Kant's practical philosophy. The Groundwork after 200 years". In: *Political Theory*, nº 14, 1986.

Rohden, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Ática, 1981.

Rousset, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris, Vrin, 1967.

Sandel, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, 1982.

Schilpp, P. A. *Kant's Pre-Critical Ethics*. New York, Garland Publishing, 1977.

Schmucker, J. *Die Ursprung der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim, Verlag Anton Haim, 1961.

Suzuki, M. *O gênio romântico*. São Paulo, Iluminuras, 1998.

Terra, R. R. "Notas sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas". In: *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003.

Terra, R. R. "Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do juízo*". In: Kant, I. *Duas introduções à Crítica do juízo* (org. Ricardo R.Terra). São Paulo, Iluminuras, 1995.

Terra, Ricardo R. *A política tensa*. São Paulo, Iluminuras, 1995.

Torres Filho, Rubens R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004.

Ward, K. *The Development of Kant's View of Ethics*. Oxford, Basil Blackwell, 1972.

Weil, E. *Problèmes kantians*. Paris, Vrin, 1982.

Wellmer, A. *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

Wellmer, A. "Practical Philosophy and theory of society: On the problem of the normative foundations of a critical social science". In Benhabib, S. (org.) *The communicative ethics controversy*. MIT, 1990.

Weyand, K. *Kants Geschichtsphilosophie*. Kölner Universitäts-Verlag, 1964.

Wimmer, R. *Universalisierung in der Ethik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

Yovel, Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press, 1980.

Zingano, M.A. *Razão e História em Kant*. São Paulo, Brasiliense, 1988.