U N I C A M P

Universidade Estadual de Campinas

I . F . C . H

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Moral, Direito e Passagem entre Ser e Dever-ser: Desdobramentos Políticos da Filosofia Crítica

Erick Calheiros de Lima

Dissertação de mestrado desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (DF/IFCH/Unicamp)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE 3C
Nº CHAMADA T/UNICAMP
L628m
V ____ EX ____
TOMBO BC/ 49260
PROC 16-837/02
C ____ D X
PREÇO R$ 11,00
DATA 28-05-02
Nº CPD ____

CM00167943-9

BIB ID 241383

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

L 628 m

Lima, Erick Calheiros de
Moral, direito e passagem entre ser e dever-ser: desdobramentos políticos da filosofia crítica / Erick Calheiros de Lima. -- Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Ética. 3. Direito. 4. Liberdade. 5. Crítica. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Erick Calheiros de Lima

Moral , Direito e Passagem entre Ser e Dever-ser : Desdobramentos Políticos da Filosofia Crítica

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em / / .

Banca

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller – DF/UNICAMP

Prof. Dr. Zeljko Loparic – DF/UNICAMP

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra – DF/USP

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

L 628 m

Lima, Erick Calheiros de
Moral, direito e passagem entre ser e dever-ser: desdobramentos políticos da filosofia crítica / Erick Calheiros de Lima. - - Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Ética. 3. Direito. 4. Liberdade. 5. Crítica. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Dedico este trabalho à minha mãe , pelo apoio incondicional e sob todos os aspectos ; ao meu irmão , pelo companheirismo e pela alegria em ter na família um colega de estudos ; e , finalmente , à minha querida filha Heloísa , que , talvez privada muitas vezes do carinho do pai por conta deste trabalho , nunca concordou muito com a atenção que seu pai dava a ele , e continua sendo minha fonte de inspiração e meu elo de reconciliação com a vida .

Agradecimentos:

Gostaria de agradecer aos professores do departamento de filosofia do IFCH/UNICAMP . Em especial , ao Professor Fausto Castilho , que , pela oportunidade de publicação de um artigo que continha parte da tese de leitura aqui desenvolvida , tornou-se um interlocutor importante , contribuindo com valiosas sugestões ; aos Professores Zeljko Loparic e Oswaldo Giacóia , os quais , além me auxiliarem constantemente em seus cursos e por meio de seus trabalhos científicos , estiveram na banca do exame de qualificação e fizeram observações extremamente elucidativas . Procurei incorporá-las todas , mas assumo toda a responsabilidade pela incapacidade de dirimir a imprecisão que ainda resta. Um enorme e muito sincero agradecimento ao Professor Marcos Lutz Müller , que , desde os tempos de graduação , tem pacientemente orientado meus estudos com extrema disponibilidade e generosidade , e continua ainda a contribuir , com seus cursos , sua orientação e seu trabalho científico , para que eu tenha uma percepção mais ampla e flexível dos problemas de história da filosofia . As valiosas recomendações do Professor Marcos e suas inestimáveis sugestões , procurei assimilá-las todas , e as lacunas ainda presentes são também de minha total responsabilidade .

Gostaria também de agradecer às seguintes instituições : à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pela bolsa de Iniciação Científica , que , durante dois anos , financiou nossa pesquisa de graduação e possibilitou boa parte da pesquisa direta (contato com textos de Kant e de seus comentadores) que deu origem a este trabalho ; ao CNPq , pela bolsa de Mestrado que permitiu-nos concluir o trabalho ; ao DAAD (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*) pela bolsa de estudos , que , financiando , na Alemanha , um curso de aperfeiçoamento do idioma alemão , possibilitou o contato não só com a obra de Kant no original alemão , mas também com importante e significativa bibliografia secundária . Finalmente , gostaria de agradecer também ao FAEP/UNICAMP (Fundo de Apoio ao Ensino à Pesquisa) , que financiou o prolongamento da estadia na Alemanha e a possibilidade de uma valiosa pesquisa bibliográfica.

Resumo :

Pretende-se mostrar, neste trabalho , como a efetividade da razão pura prática(a moral) , núcleo da filosofia prática kantiana cindida em Ética e Direito , desdobra-se necessariamente como filosofia política . O fio condutor será a investigação do problema da passagem entre ser e dever-ser , entre natureza e liberdade , no afã de mostrar como o direito , enquanto *medium* jurídico cindido em seus elementos positivo e normativo , representa o ponto de vista exclusivamente humano de um espaço de coabitação e existência entre o ser e o dever-ser : a política . A teoria kantiana do direito constitui-se então como ligação entre a fundamentação da moral e uma "política cognoscível a priori como teoria executiva dos princípios racionais do direito público". Neste itinerário, procurar-se-á realçar, a partir da fundamentação separada do ser e o dever-ser(o *Sollen* fundado como *Pflicht* efetiva) e do esforço racional de unificação destas esferas(a discussão acerca do *Summum Bonum*), o vínculo entre o direito , compreendido dessa forma , e a realidade histórica de sua efetivação e desenvolvimento na sociedade civil .

Conteúdo:

Introdução.....XIII

I. Crítica e Filosofia Sistemática.....1

Capítulo 1 : ***método crítico transcendental e cisão ser/dever-ser : a κρισις kantiana do conceito tradicional de Razão e a busca pelo fundamento de determinação da práxis incondicionada***

1.1. a gênese da cisão entre o ser e o dever-ser e o conceito de incondicionado na Primeira Crítica : Dialética Transcendental , Terceira Antinomia e os conceitos Liberdade Prática e Especulativa.....**5**

1.2. Liberdade e fundamentação da moral a "lógica transcendental" do dever-ser..**34**

Capítulo 2 : ***A passagem entre ser e dever-ser na filosofia sistemática : a unidade do prático e do especulativo , o papel sistemático da terceira crítica e o problema do Summum bonum***

2.1. Bem soberano , a *Urteilskraft* reflexionante e teoria da passagem entre as maneiras de pensar.....**75**

2.1.1 Um enorme abismo : natureza , liberdade e o elemento jurídico na teoria da passagem.....**79**

2.2.Compreendendo melhor o conceito de *Summum Bonum*.....**112**

2.3. A construção da ponte sobre o "incomensurável abismo" : a *Urteilskraft* reflexionante e o argumento moral para a existência de Deus.....**119**

Capítulo 3 : ***O ideal do Summum Bonum como Fim da Razão : A Idéia Pura de Progresso***

3.1. a filosofia sistemática como "Metafísica do prático" : o bem soberano como fundamento do *Weltbegriff*(*conceptus cosmicus*) de filosofia.....**130**

3.2. A "moralidade atuante no mundo" e a perspectiva da sistemática filosófica:a idéia kantiana de estabelecimento da "nova" metafísica e a distinção entre os registros de interpretação da realização do fim da razão.....**145**

II. Moral, Direito e História

Capítulo 4 : ***Intenção heurística do Dever-ser e o ponto de vista racional de investigação histórica:insociável sociabilidade e a origem histórica do Direito***

4.1. A "dedução" da realidade objetiva prática do bem soberano e a certeza subjetivamente válida dos postulados : o conceito de pura fé da razão na segunda Crítica e o projeto de Religião.....**154**

4.2.Sumo Bem:da história dos costumes à idéia de uma história segundo a razão.**174**

4.3.Teleologia ,Insociável Sociabilidade e a gênese histórica do direito e da sociedade civil segundo a razão.....**181**

4.4. O conceito moral de direito como a causa moral do progresso na legalidade..**188**

Capítulo 5 : ***Moral , Direito e Legitimação Política: a intenção legitimadora do Dever-ser***

5.1.Especificidade do Direito : da Independência Normativa do Direito ao Direito como "Moral no âmbito da Política".....**195**

5.2.Estado de Natureza e Contrato Originário : do Direito Provisório ao Cerne Racional da Sociedade Civil como Estado de Direito ou "faculdade moral de obrigar".....**218**

5.3. **Conclusão**: Esclarecimento , a Legitimação Racional da Ordem Política e a Fundação do Espaço Racional político-público : Direito como "Moral na Política" e a Representatividade Republicana.....**250**

"A nossa época é por excelência a época da crítica à qual tudo deve se submeter . De ordinário , a *religião* , por sua santidade , e a *legislação* , por sua majestade , querem se subtrair a ela . Mas neste caso provocam contra si uma justa suspeição e não podem fazer jus a uma reverência sincera , reverência esta que a razão atribui exclusivamente àquilo que pode sustentar-lhe o exame crítico e público"

I. Kant , Crítica da razão pura , 1781 , [A-XI]

Introdução :

Immanuel Kant é , sem dúvida , um dos pensadores mais celebrados de todos os tempos. Praticamente dois séculos depois de sua morte , sua influência no discurso filosófico se faz sentir nas mais variadas correntes do pensamento moderno e contemporâneo e sob os mais diversos aspectos da investigação filosófica . Talvez seja justamente esta pertinência contínua dos vários tópicos da vasta filosofia kantiana que explica o motivo pelo qual várias correntes interpretativas do pensamento de Kant privilegiam , como decisivo , um tópico em relação a outro , evitando assim ter de fornecer uma compreensão mais integradora dos intentos fundamentais da filosofia de Kant . Foi por isto que , durante muito tempo , devido ao caráter inovador da filosofia teórico-especulativa de Kant , partes igualmente inovadoras de seu pensamento (como sua filosofia moral , sua teoria do direito e as reflexões de sua terceira Crítica) foram relegadas a segundo plano , consideradas não tão pertinentes quanto a epistemologia e a teoria do conhecimento propostas pela primeira Crítica. Felizmente este expediente foi abandonado , e hoje existe já uma enorme concordância a respeito do fato de os tópicos da filosofia prática kantiana serem decisivos para a compreensão da consciência moderna . No entanto , neste enorme movimento de reconhecimento de partes da filosofia kantiana geralmente tidas como secundárias , outras partes foram depreciadas como "peso morto" no todo do pensamento de Kant . Tal foi o caso da teoria do direito e da filosofia política de Kant , freqüentemente consideradas como desinteressantes do ponto de vista teórico, por consistirem apenas na assimilação do pensamento de filósofos anteriores, e também tidas como supérfluas ao sistema , como uma espécie de apêndice e até mesmo como fruto da senilidade do autor. Por sorte , nas últimas décadas , diversos estudiosos , tanto no Brasil como no exterior , têm contribuído , através de trabalhos sérios e de excelente qualidade , para reverter este quadro , conferindo à filosofia política e à teoria kantiana do direito a importância que merecem , não só pelo caráter inovador , mas também pelo vínculo profundo e inconteste destes tópicos com as teses fundacionais da filosofia crítica . Tais estudos têm sido importantíssimos no intento de evitar o constante deslocamento de interesses por um ou outro tópico do pensamento kantiano, fazendo ver , na obra deste filósofo , não só a extrema coerência e ligação entre os vários pontos fundamentais de sua reflexão filosófica , mas também a marca inconfundível do gênio inovador de Kant em todos os aspectos de seu importante e decisivo pensamento .

O presente estudo procura se inserir nesta corrente de revalorização da teoria kantiana do direito e da filosofia política erigida a partir dela , procurando , todavia , restabelecer e explicitar mais ainda o vínculo embrionário entre os fundamentos da filosofia crítica , em sua divisão em teoria e prática , e os conceitos fundacionais do âmbito jurídico-político . Em outras palavras , temerária como possa parecer , a tese de leitura , que procuramos aqui desenvolver , pretende mostrar como a filosofia crítica de Kant se expressa , enquanto auto-compreensão dos problemas políticos das sociedades modernas , pela via de sua teoria do direito . Não se trata de procurar inserir a reflexão kantiana acerca da política e do direito no quadro geral , histórico ou conceitual , do

discurso filosófico acerca da modernidade política , empreendido pelos mais diversos autores , anteriores ou posteriores a Kant . Nosso objetivo aqui , embora já suficientemente ousado e não inteiramente certo de seu êxito, é , contudo , bem mais modesto do que essa possibilidade que afastamos . Trata-se de explicitar ao máximo a pertinência do pensamento político e jurídico de Kant para o todo de sua filosofia crítica , em relação à qual a teoria do direito e a filosofia política apresentam-se com a força inconteste de um desdobramento necessário ; pois , segundo nossa convicção mais profunda acerca de nossa tese , assim como o cerne fundacional da filosofia prática (a razão pura que se faz prática), o qual – embora dado ao conhecimento humano pela determinação interior da vontade – não se permite permanecer indiferente à exterioridade política do mundo das ações humanas , mas exige ser tomado como guia supremo para a avaliação não só da moralidade individual , mas das instituições sociais e políticas ; também a filosofia crítica kantiana recusa-se a permanecer num nível excessivamente abstrato e exige também expressar-se politicamente como uma certa auto-compreensão das sociedades modernas e de seus problemas de legitimação , o que ela faz por sua teoria do direito .

O estudo que apresentamos a seguir se compõe de cinco capítulos . Primeiramente , vamos tentar investigar os procedimentos de Kant–desde a primeira Crítica, passando pela Fundamentação e chegando até a segundo Crítica– na tentativa de expor a efetividade de uma práxis essencialmente racional e ,por isso, autônoma e incondicionada . Veremos que este intento exige que iniciemos por certas considerações especulativas acerca do conceito de liberdade e ,com efeito, também pelo esforço crítico-metodológico de estabelecer uma compatibilidade desta liberdade com o mecanismo causal da natureza . Isto levará a uma consideração do núcleo metodológico da filosofia crítica (a distinção entre fenômenos e númenos) em sua necessária expansão para uma diferenciação , ao nível das legislações do entendimento e da razão , das causalidades próprias ao ser e ao dever-ser . Uma demonstração da efetividade da práxis incondicionada exigirá uma separação apriorística entre as esferas do ser e do dever-ser , reguladas por legislações próprias .Desde este primeiro capítulo , preparando a interpretação geral fornecida pela última parte do texto, procuraremos realçar a necessidade de se compreender o âmbito fundacional da "moral em geral" como equivalente a uma práxis incondicionada , a qual fornece o nexo mais fundamental da filosofia prática de Kant . Dessa forma , a moral enquanto práxis incondicionada ,isto é , enquanto esfera da razão pura que se faz prática , apesar de ter seu núcleo normativo (a liberdade) manifesto numa determinação interna da vontade pela lei moral, refere-se não só ao âmbito ético-moral das leis de virtude , mas também ao âmbito jurídico , providenciando , no elemento da exterioridade dos arbítrios , o elemento normativo contido no "conceito moral de direito".

No segundo capítulo , procuraremos mostrar como a separação entre as legislações do ser e dever-ser , entre a natureza e a liberdade , entre razão teórica e razão prática , leva a filosofia crítica a propor , na terceira Crítica , uma teoria da passagem entre as maneiras de pensar segundo princípios da razão teórica e da razão prática . Envolvido nesta teoria está o conceito de conformidade a fins , projetado pela faculdade de julgar . No contexto desta passagem , é o conceito de sumo bem que desempenha um papel central , fornecendo à teleologia física a orientação do fim término concebido como objeto totalizado da razão pura prática , o qual exige o complemento dos esforços físico-teleológicos com a construção de uma teologia

moral . Este diagrama geral da argumentação acerca da passagem na terceira Crítica funcionará como pano de fundo para a consideração, a partir dos parágrafos 83 e 84 desta obra , da inserção , na ordem dos fins , da cultura da razão humana pela natureza . Este expediente prenuncia a descoberta do importante papel desempenhado pelo *medium* jurídico (cindido entre a positividade dos meios coercitivos da civilização e a normatividade contida na destinação moral da humanidade) para que se possa pensar uma humana passagem entre natureza e liberdade , na medida em que o elemento jurídico , no seu duplo aspecto , constitui-se como esfera propriamente humana de coexistência ou coabitação de natureza e liberdade , de ser e dever ser , de normatividade e positividade .

O terceiro capítulo procura demonstrar como o ideal do sumo bem constitui-se como fim da razão ; e , na medida em que sua síntese contém a normatividade para a historicidade e continuidade do agir e tencionar humanos , tentaremos determinar o sumo bem como idéia pura de progresso . Esta dupla qualificação do sumo bem permitirá a consideração das possibilidades de interpretação de sua realização como história humana .

No quarto capítulo , pretende-se investigar como , a partir do sumo bem enquanto idéia pura de progresso , é possível se construir uma teoria da história humana centrada na perspectiva do fim término ou da providência de um autor moral do mundo . Esta consideração da teoria kantiana da história permitirá uma melhor determinação da passagem entre a telelogia física e a teologia moral . Num primeiro momento , procuraremos avaliar como o ideal do sumo bem pode ser "aplicado" à compreensão do desenvolvimento do mundo essencialmente humano da exterioridade insociável dos arbítrios livres em coletividade , criando uma esfera da história jurídico-política . Num segundo momento , pretende-se avaliar , do ponto de vista da teleologia física da espécie humana , a "gênese histórica" do *medium* jurídico segundo a razão , processo que evidencia seu elemento de essencial positividade. Num último momento , procuraremos entender como , a partir da necessária referência da teleologia física da espécie à destinação moral da humanidade , faz-se possível falar em um progresso da humanidade como um todo para o melhor , um progresso aferível nos produtos legais cada vez mais justos do mundo político essencialmente humano e cuja causa é o "conceito moral de direito", o qual é pertencente à disposição moral no homem e se expressa politicamente como idéia da constituição republicana, única essencialmente legítima e moralmente boa . Novamente neste capítulo , o *medium* jurídico é demonstrado como um espaço tipicamente humano de passagem entre a natureza e a liberdade , um espaço que exige , portanto , a coexistência de ser e dever ser no mundo humano , ou seja , uma determinação da vida humana segundo elementos de positividade e normatividade .

No último capítulo , diante desta discussão prévia , veremos como a teoria kantiana do direito articula os elementos positivos e normativos do *medium* jurídico , fazendo ver no direito , parte necessariamente primordial do"sistema de filosofia prática" ou Metafísica dos Costumes , o elemento que faz a humana mediação entre liberdade e natureza . Após considerar o núcleo normativo do direito em sua

expressão política como ideal republicano de representatividade , o qual emana do contrato originário , tentaremos concluir o trabalho mostrando o vínculo profundo entre a filosofia política de Kant e sua concepção do processo de esclarecimento da humanidade , discussão que revela finalmente a teoria kantiana do direito e a filosofia política a ela subsidiária(centrada na concepção de uma "moral no âmbito da política" , isto é , de uma política cognoscível a priori como teoria executiva dos princípios racionais do direito público) como expressão política necessária da filosofia crítica , ou seja , como seu inexorável desdobramento político .

I.Crítica e Filosofia Sistemática

"Deste modo se encontram,pois,agora descobertos os princípios a priori de duas faculdades da alma,a faculdade de conhecer e a faculdade de desejar, e determinados segundo as condições, o âmbito e os limites do seu uso:igualmente se encontra lançado o fundamento seguro de uma filosofia sistemática,tanto teórica como prática,enquanto ciência ."

Immanuel Kant, Crítica da razão prática, A21/22/23 ;

"Àquele que conseguiu convencer-se das proposições apresentadas na analítica[da razão pura prática]causarão prazer tais comparações[entre a divisão da analítica da razão pura prática e a de um silogismo],porque suscitam justamente a expectativa de algum dia se poder chegar talvez ao discernimento da unidade de todo o poder da razão pura(tanto teórica como prática) e derivar tudo a partir de um princípio:o que é a inevitável necessidade da razão humana que só encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática de seus conhecimentos."

Immanuel Kant, Crítica da razão prática ,A162 ;

Capítulo1. O método crítico transcendental e a cisão ser/dever-ser : a κρισις kantiana do conceito tradicional de Razão e a busca do fundamento de determinação da *práxis* incondicionada[1]

Num texto de 1793[2], um ensaio para examinar a verdade da sentença "Isto pode ser justo na teoria,mas não na prática",Kant dá interessantes indicações para compreensão de sua concepção de práxis. O intento fundamental de Kant neste ensaio é o de apresentar a relação entre teoria e práxis nos diversos âmbitos racionais[3]. Neste texto,a despeito dos diferentes pontos de vista,uma teoria é sempre um conjunto de regras práticas,ou de princípios universais para o agir; ao passo que a práxis é a realização de um objeto segundo uma certa teoria ,ou seja, na observância de certos princípios gerais de conduta. O que é particularmente interessante para o início de nossa abordagem da obra de Kant é que a passagem entre os âmbitos nos quais Kant tenta compreender o dito comum, deixa ver claramente as distintas concepções de práxis e teoria e ,com efeito,da própria relação entre elas[4] .

No âmbito teórico-racional ,ou seja, no que concerne à capacidade racional de conhecer os fenômenos,o conceito de teoria ganha a acepção de um conjunto de regras para orientar a prática da pesquisa científica. Neste sentido, uma certa teoria representa um certo número de regras concebidas no entendimento ,que é,propriamente falando, a faculdade das regras [5]. No entanto, a ligação e a transição(*Übergang*)da teoria à prática requer uma operação da faculdade de julgar em geral (*Urtheilskraft*) , isto é , da faculdade de subsumir sob regras e , portanto ,

---

[1] Ao longo de nosso trabalho , sempre que nos referirmos aos textos originais , citaremos a paginação do original alemão ; e , sempre que convir , também a paginação da edição traduzida e adotada como base (ver bibliografia no final do texto) . Para as citações , utilizaremos o seguinte código : *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung* (Aufklärung/Esclarecimento) , *Der Streit der Fakultäten* (Streit/Conflito) , *Die Religion innerhalb der Grezen der blossen Vernunft* (Religion/Religião) , *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (Erste Einleitung , Primeira Introdução) , *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (Idee,Idéia) , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS/FMC),*Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, CRP) , *Kritik der reinen Vernunft* , 2. Auflage (1787) (KrV[B],CRP) , *Kritik der Urtheilskraft* (KU,CJ) , *Logik* (Logik/Lógica) , *Muthmassilicher Anfang der Menschengeschichte* (Anfang/Começo) , *Prolegomena* (Proleg./Proleg.) , Metaphysik der Sitten (MS/MC e DD , caso seja da tradução da Rechtslehre ou Doutrina do Direito), *Reflexionen zur Moralphilosophie , Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie* (Reflexionen,Reflexões) , *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der philosophie* (Gebrauch,Uso) , *Über den Gemeinspruch : das mag in der Theorie richtig sein , taugt aber nicht für die Praxis* (Theorie und Praxis/Teoria e Prática),*Was heisst : sich im Denken orientiren ?* (Denken , Pensamento) , *Zum Ewigen Frieden : Ein philosophischer Entwurf* (z.Frieden/Paz).

[2] Kant , I "Sobre a expressão corrente : isto pode ser justo na teoria , mas não na prática"_ *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein , taugt aber nicht für die Praxis*

[3] Este artigo tem uma estrutura tríplice, pois pretende apresentar a relação (*Verhältnis*)da teoria à prática segundo três diferentes pontos de vista(*Standpunkten*) a partir dos quais um homem de bem (*Ehrenmann*)costuma ajuizar(*beurtheilen*)seu objeto(*Gegenstand*) . Em primeiro lugar, como homem privado(*Privat- oder Geschäftsmann*), Kant pretende analisar a relação da teoria à prática na moral em geral(em vista do bem de cada homem), o que ele faz polemizando com as objeções do prof. Garve [ver Theorie und Praxis I]; em segundo lugar, como homem político(*Staatsmann*),a relação entre teoria e prática na política ou em vista do bem dos Estados(no nível do *Staatsrecht*), o que leva Kant a uma polêmica com Hobbes [ver Theorie und Praxis II] ; e ,por último, como homem do mundo(*Weltmann*) ou cidadão do mundo em geral (*Weltbürger überhaupt*), a relação da teoria à prática sob o ponto de vista do direito de gentes(*Völkerrecht*), isto é,em vista do bem do gênero humano no seu conjunto e também enquanto este se concebe em progresso na série das gerações de todos os tempos futuros [ver . Theorie und Praxis III] Esta última discussão rende a Kant uma polêmica com Moses Mendelssohn . As duas partes finais serão extremamente importantes para nós nos dois capítulos finais dessa dissertação. Por agora,neste início, interessa-nos sobretudo a primeira parte , que trata do aspecto mais geral do problema de relação da teoria à prática e que se relaciona ao procedimento de fundamentação do conceito de dever incondicional(*Der Begriff der Pflicht*) e , portanto , com o processo de autonomização da esfera normativa (como esfera prática independente) frente à esfera teórica da cognição. Theorie und Praxis I (*Von Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt*)

[4] A resepeito do capítulo em questão do artigo de Kant,deve-se dizer que Kant aprresenta alguns dos principais corolários de sua teoria moral polemizando a objeção de C.H. Garve . Para este,embora"teoricamente"seja possível distigüir entre uma doutrina que ensine a ser feliz e outra que ensine a merecer tal felicidade, "na prática" não é possível saber se o homem agiu deixando de lado o princípio do egoísmo e simplesmente pela moralidade. Kant concorda com esta posição,só que desloca a problemática: não é por ser impossível perscrutar pela experiência interna a pureza absoluta dos móbeis,não é por não termos presenciado um único ato moral, que se está livre da obrigação . Para Kant, o homem deve incondicionalmente praticar a moralidade(*unbdingter Gehorsam*), a despeito mesmo dos interesses particulares. Mas que isso, na medida em que deve , ele pode fazê-lo.Tal fato torna o conceito de dever o mais claro(*ist nicht allein Vergleicher einfacher , klärer , für jedermann zum praktischen Gebrauch fasslicher und natürlich*)para o julgamento do homem, mais eficaz e definido que os princípios ou regras erigidos como condições da felicidade.[ver **Delbos , V.**_*La philosophie pratique de Kant* , P.U.F. , Paris , 1969 , pg. 554]

de distinguir se um caso cai ou não sob a regra do entendimento.Apesar de tornar aguda a faculdade judicativa,e tornar assim tanto melhor a passagem da teoria à prática,os exemplos empíricos em si mesmos não servem para que se avance para além da própria teoria; e isto só é possível se dos exemplos o pesquisador representa para si certos princípios numa totalidade sistemática.

Com efeito,no que concerne ao primeiro conceito de práxis,na acepção da mera aplicação de uma certa teoria fundada em conceitos empíricos aos casos encontrados na experiência,constitui um absurdo asserir que algo válido teoricamente não vale praticamente. Com respeito à experiência possível, da teoria a práxis só não pode lançar mão dos princípios fundados em conceitos aos quais não corresponde uma intuição empírica,mas pura; conceitos que são então construídos.

Mas,para uma teoria em geral do condicionado empírico,uma prática também condicionada empiricamente . Em Kant, a maior preocupação de se admitir na prática algo que não é teoricamente válido diz respeito à prática entendida como o comportamento humano moralmente válido ou a conduta eticamente relevante no homem,e à exigência de uma teoria a ela relacionada . "Ora,na nossa época rica de sentenças e vazia de ação,esta máxima que já se tornou muito comum causa o maior dano quando diz respeito a algo moral ..."[6] Kant define a moral como sendo a ciência(*Wissenschaft*) que nos ensina o que devemos fazer para nos tornarmos dignos da felicidade.Mas, além disso, moral é também uma práxis incondicionada[7],o cerne normativo de uma prática segundo a razão.Embora,num primeiro momento,estejamos envolvidos com o problema da fundamentação da moral e,por isso,com o problema geral da determinação interna da vontade pela lei prática incondicionada,veremos,no último capítulo do texto,que a moral não só nos deixa conhecer,por meio de seu imperativo,a realidade prática da liberdade[8],mas constitui-se como práxis incondicionada ou "moral em geral",âmbito fundacional da filosofia prática,parte fundamental e comum tanto ao âmbito "moral-jurídico" das leis de direito, quanto ao âmbito "ético-moral" das leis da virtude. Isto terá interessantes decorrências para o conceito kantiano de direito e de justiça política.

Neste sentido,mesmo considerando ,em princípio, o problema da fundamentação da moral,falamos aqui neste trabalho de uma "práxis incondicionada",um conceito que,assegurando um plano prático essencialmente racional,marca a cisão entre a razão prática empiricamente condicionada(um prolongamento da razão teórica[9]) e a razão pura, em si mesma um guia soberano no agir. Pois os princípios práticos que são simples regras de conduta para a consecução de fins condicionados têm a ver com a prática entendida como a mera aplicação de teoria,com o cálculo dos meios mais adequados à consecução do bem-estar,da plena satisfação de nossas inclinações .

No entanto,neste texto,o objetivo kantiano de rejeitar um empirismo da razão prática deixa o terreno fundacional da ética individual e alcança os outros âmbitos da práxis racional: por exemplo,no âmbito da representação política,Kant procura rejeitar, a partir de seu conceito primordial de práxis incondicionada ou

---

[5] Crítica da razão pura , B171 ; Sobre a expressão... p.57 ; Theorie und praxis , A201 ;

[6] Sobre a expressão... p .59 ; Theorie und Praxis A206 ;

[7] Sobre isso,ver[z.Frieden , 370 ; Paz 59 ;]"A moral é já em si mesma prática no significado objetivo(*in objectiver Bedeutung*), como conjunto de leis que ordenam incondicionalmente, segundo as quais devemos agir, e é um evidente absurdo, depois de se ter concedido a este conceito de dever sua autoridade, ainda querer dizer que, porém,não se pode."

[8] Sobre isso,ver[MS , 239 ; DD , 57 ;]"...não conhecemos nossa própria liberdade,da qual procedem todas as leis morais(*moralische Gesetze*) – por conseguinte todos os direitos e deveres–senão pelo imperativo moral,que é um princípio de enunciação do dever(*welcher ein pflichtgebietender Satz*),princípio de onde pode ser desenvolvida a faculdade moral de obrigar os demais,isto é,o conceito de direito(*das Vermögen, andere zu verpflichten*)."

[9] Procuraremos deixar mais clara esta imbricação no segundo capítulo desta primeira parte,que versa sobre a autonomização definitiva da esfera normativa(face à esfera cognitiva)proporcionada pelo método crítico-transcendental,o qual faz caminhar da distinção entre número e fenômeno–aplicada à resolução compatibilizadora da terceira Antinomia–até a doutrina do fato da razão na segunda Crítica .

essencialmente racional, os expedientes do estado paternalista,que busca apenas a maximização da felicidade dos indivíduos,privando-os,muitas vezes,de direitos humanos mais essenciais e que se fundam na racionalidade[10]. Neste trabalho,veremos que,para Kant, o projeto de crítica da razão tradicional é uma tentativa de extirpar a "metafísica"(seja ela dogmática ou empirista)que faz do apelo à experiência em questões práticas e políticas um expediente natural. Veremos que a tarefa suprema da razão para Kant é fornecer leis que nos dizem o que deve acontecer,por força do homem, no mundo de suas ações individuais ou coletivas,mundo em que,afora a liberdade humana, tudo é determinado pelo mecanismo causal da natureza.Logo,a retitude de uma vida ética e política, segundo princípios da razão, não pode ser determinada pela natureza: ao contrário,é a experiência que deve ser julgada pela sua proximidade em relação ao ideal de vida racional.Por outro lado, o projeto crítico de Kant acaba por banir também um certo dogmatismo da razão,que visa a considerar a vida humana simplesmente através das idéias da razão,sem considerar sua pertença ao mundo sensível,onde deve ser realizada a racionalidade humana. Com efeito, depois de demonstrar as condições de possibilidade dos objetos da experiência,Kant passa ao objetivo supremo da crítica da razão e que é mostrar como as idéias da razão,mesmo não sendo objetos da experiência sensível, desempenham função vital na constituição do mundo humano,tanto na moralidade individual,quanto,no contexto da vida civil,em instituições livres e republicanas. De certa forma,pode-se dizer que nosso trabalho tenta traçar o arco entre a descoberta "científica"do poder regulador das idéias da razão e a validação de sua legitimidade da construção da sociedade humana. Neste sentido, tentaremos mostrar como o projeto crítico kantiano,considerado a partir da perspectiva de seu intento de "fundamentação prática da metafísica",desenboca num quadro conceitual que,por assim dizer,define conceitualmente a sociedade moderna em sua exigência *sui generis* de legitimação racional da ordem pública;no qual,com efeito, através das "categorias" de direito e moral,revela-se a intenção legitimadora do "dever-ser". Por agora estaremos envolvidos nos proplemas mais fundacionais do projeto crítico. Mas este elo entre o projeto crítico e os processos de legitimação da sociedade moderna ficará mais claro no último capítulo,onde tentaremos mostar a"fundamentação moral"do governo republicano,na medida em que a idéia de "contrato originário"se revela como expressão política do imperativo categórico.Assim,embora o direito positivo exija somente a conformidade ao dever,para Kant, o caráter essencialmente racional dos processos de legitimação envolvidos no direito(a idéia de contrato)revelam a importância normativa do assentimento racionalmente motivado(não-coagido ou ,na linguagem de Kant,moral)para a consideração do Estado de Direito comprimissada com um reformismo gradual das instituições políticas e com a representatividade republicana.Assim, será o contrato social transformado num ideal moral que produzirá a obrigação de se entrar em sociedade civil, única maneira de promover o desenvolvimento moral da humanidade, aferível na justiça política de suas instituições legais. Teremos então a oportunidade de mostrar como Kant,a partir do problema eminentemente crítico de realidade de uma "práxis incondicionada", chega às exigências racionais da moderna vida em sociedade: o contrato social e seu expediente de legitimação racional da autoridade política.

À práxis incondicionada relaciona-se uma teoria fundada agora no conceito de dever(*Pflichtbegriff*), o conhecimento prático pelo qual se estabelece(racionalmente)o que deveria haver. "Pois,em si, o dever nada mais é do que a restrição da vontade à condição de uma legislação universal,possível mediante uma máxima admitida,seja qual

[10] Ver a parte III

for o fim deste querer(por conseguinte,também a felicidade);mas aqui abstrair-se-á totalmente de tal objeto e também de cada fim que possa ter ." [11]

"A máxima que prescreve observar incondicionalmente,sem qualquer consideração por um fim tomado por princípio,uma lei do livre arbítrio(isto é,o dever) que impera categoricamente distingue-se de modo essencial,isto é, segundo a espécie,da máxima que nos prescreve seguir o fim(que em geral se chama felicidade)a nós proposto pela própria natureza como motivo para um certo modo de agir ."[12]

Os conhecimentos práticos ou são imperativos–e por isso opostos aos conhecimentos teóricos ; ou fornecem razões para imperativos possíveis e ,como tais, são opostos ao conhecimento especulativo. A teoria fundada no conceito de dever instaura uma práxis incondicionada,princípios ou mandamentos para o agir que se representam para nós"...em toda a sua autoridade,que exige uma obediência incondicionada,se basta a si mesma e não precisa de nenhuma outra influência."[13] Tal teoria fornece também o cânon da razão pura[14],"...onde o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe é subjacente,e tudo está perdido se as condições empíricas e,por conseguinte, contigentes do cumprimento da lei se transformam em condições da própria lei e se ,portanto, uma prática que se avalie por sucesso provável segundo a experiência até agora adquirida pretende controlar a teoria que por si mesma subsiste ."[15]Com efeito,o problema de não se poder admitir na prática algo teoricamente válido, representa um entrave à validez universal pretendida pela moral(pelo absolutamente prático),destruindo qualquer práxis essencialmente racional e instaurando a ubiqüidade da conduta humana empiricamente condicionada, do agir meramente estratégico.Pois,"...transformar em máxima o fomento de influência de tais motivos sob o pretexto de que a natureza humana não tolera uma tal pureza(o que ele,no entanto,não pode afirmar com certeza)é a morte de toda a moralidade."[16]Se for possível considerar o cânon da razão pura(no campo prático)como praticamente inválido, a própria razão é feita uma "escrava das paixões".

Ao final da primeira parte do opúsculo de 1793,Kant diz ter alcançado"...uma prova clara de que,na moral, tudo o que é correto para teoria deve valer também para a prática ."[17]No entanto,isso somente é possível em 1793 pelo fato de Kant ter solucionado o problema–com que se vê envolvido em 1781(primeira edição da Crítica da razão pura),passando por 1784(quando vem à luz a Fundamentaçào da Metafísica dos Costumes) e 1788 (quando aparece a Crítica da razão prática)–da possibilidade e realidade da práxis incondicionada e a construção de uma teoria a ela correspondente,a qual permite a fundamentação do conceito de dever incondicional.

Nossa investigação neste trabalho parte do fato de que Kant solucionou a questão nos limites da sua filosofia crítica–ou que,pelo menos,pensa tê-lo feito–o que se revela no entusiasmo por que é acometido no ensaio *Theorie und Praxis*. Nesta primeira parte do trabalho–e ,em especial,neste primeiro capítulo,procuraremos seguir os passos dados pelo Kant maduro(do período crítico),afim de ver alcançada a fundamentação da teoria do dever incondicional e ,com isso,de ver peremptoriamente garantida a validez prática universal da moralidade(no âmbito da determinação interna da vontade pela lei),bem como a realidade da práxis incondicionada(a moral em geral e seu conceito de direito).Tentaremos também refletir sobre os obstáculos que surgem no decorrer do percurso,e as maneiras pelas quais Kant espera combatê-las. No decorrer do texto ,procuraremos mostrar que a fundamentação da práxis

[11] Sobre a expressão ... p. 62-63 ; Theorie und Praxis A212-213 ;
[12] Sobre a expressão ... p. 65 ; Theorie und Praxis A217 ;
[13] Sobre a expressão... p. 62 ; Theorie und Praxis A210 ;
[14] Nós voltaremos mais detalhadamente ao problema do cânon ;
[15] Sobre a expressão ... p. 59-60 ; Theorie und Praxis A206 ;
[16] Sobre a expressão ... p. 69 ; Theorie und Praxis A223 ;
[17] Sobre a expressão ... p.73 ; Theorie und Praxis A231 ;

incondicionada,que representa uma autonomização definitiva da esfera normativa face à esfera cognitiva–e ,com isso,uma verdadeira crítica do conceito tradicional da razão substancial fornecedora de um *ethos* único e sócio-unificador–é muito importante para o pensamento político e jurídico de Kant,na medida em que é este âmbito normativo diferenciado da razão,regulado por sua "lógica" própria,que,cindido criticamente entre moral e direito positivo, ou melhor , entre direito natural e direito positivo, responde pelos processos de legitimação das sociedades modernas,fazendo-nos ver em Kant o arauto da conceitualização do potencial normativo de uma modernidade sob o signo da dissolução da unidade social tradicional.

Para nós,o que primeiramente se impõe é procurar entender a práxis incondicionada como algo essencialmente racional ; por isso,achamos conveniente iniciar por traçar a origem do conceito de incondicionado diretamente da razão. Isto nos leva à leitura dos textos da Dialética da primeira Crítica.

1.1. a gênese da cisão entre o ser e o dever-ser e o conceito de incondicionado na Primeira Crítica : Dialética Transcendental , Terceira Antinomia e a Liberdade Especulativa

1.1.1 A gênese do conceito de incondicionado e a fonte das antinomias:

De maneira um tanto sumária, o que podemos concluir da analítica transcendental, a terra da verdade (*das Land der Wahrheit*[18]),é que o entendimento conhece os fenômenos subsumindo representações empíricas de acordo com princípios do pensamento empírico em geral, oriundos das regras do pensamento de um objeto em geral, devidamente restringidas em seu uso por uma condição sensível pura(espaço-temporal)unicamente sob a qual pode se dar a síntese(esquematismo dos conceitos puros).Assim, a partir das categorias esquematizadas, surgem os princípios a priori do entendimento, que fundam o seu uso empírico .

Na Estética Transcendental, Kant deduz a "idealidade transcendental"[19]do espaço de do tempo, sua validade objetiva, sem a qual os objetos da intuição interior e exterior não nos apareceriam do modo como aparecem – e,portanto, sem a qual o conhecimento objetivo não se daria. Na Analítica Transcendental, também as categorias são deduzidas–a partir da aceitação do "eu-penso originário"(unidade sintética da apercepção como unidade sintética da consciência de si e condição última de possibilidade de todo conhecimento a priori), que torna possível a formação não-empírica da unidade categorial–enquanto formas diversas mediante as quais a multiplicidade das representações dadas é reunida ou sintetizada numa unidade. A prova da necessidade das categorias e das formas puras da intuição sensível como condições da possibilidade do conhecimento objetivo é também a demonstração da idealidade das condições a priori,ou seja, de que só valem objetivamente e só se aplicam ao domínio dos dados intuitivos. Após sua dedução transcendental, elas são mostradas em sua aplicação ou referência[20]apriorística aos fenômenos, aplicação que obedece princípios universais válidos

---

[18] KrV , B 294 , CRP 153 ;

[19] KrV , B205 ;

[20] A palavra "referência" é aqui fundamental para a nossa compreensão da filosofia teórica kantiana – e, em geral , para a compreensão do empreendimento da filosofia transcendental, como se mostrará no decorrer do texto.Na medida em que a Analítica Transcendental dirige-se à dedução da possibilidade das proposições sintéticas a priori da matemática pura e da fisíca racional, pode-se dizer que este intento corresponde a mostrar ou construir esta referência objetiva a priori. Aqui nos guiamos totalmente pela aguda compreensão de Z. Loparic : "... uma proposição sintética é possível se, em primeiro lugar, todos os seus conceitos não-lógicos tiverem referentes em um domínio de objetos sensíveis e , em segundo , se sua forma lógica for preenchível ou satisfazível em um domínio de formas sensíveis ." **Loparic , Zeljko** –*A Semântica Transcendental de Kant* , Coleção CLE – Unicamp , Campinas , 2000 [ver página 5 e capítulo 1] . Loparic compreende assim a analítica da primeira Crítica de Kant como "teoria a priori da referência e da verdade",fundamentada no conceito de construção; e como "teoria da verdade" , que repousa nos princípios a priori do entendimento. Seguindo Loparic, podemos dizer que a Estética transcendental define o domínio dos objetos possíveis, formado pelo domínio dos possíveis construtos na intuição pura e pelo domínio dos objetos empíricos. Deste modo,a validade objetiva ou possibilidade de um conceito é assegurada por sua referência a este domínio da intuição sensível, cuja condição espacio-temporal é estabelecida na Estética: isto é, por sua "sensificação" (*Versinnlichung*). A Analítica Transcendental constitui "... uma teoria semântica do sistema das formas lógicas que se originam no

a priori. Num quadro mais amplo[21],pode-se dizer que a Analítica Transcendental dirige-se à resposta da questão principal da Filosofia Transcendental[22](*transzendentale Hauptfrage*)no que concerne aos juízos sintéticos a priori da matemática pura e da ciência pura da natureza[23]. A Analítica Transcendental, enquanto teoria crítica do entendimento, transforma a disciplina tradicional chamada "ontologia geral" em "semântica a priori do discurso objetivamente válido da natureza"[24].A metafísica geral kantiana da natureza não se ocupa de coisas em si e nem de fenômenos considerados como coisas em si, mas tão-somente de fenômenos possíveis. A partir da primeira metade da primeira Crítica, a razão pura se revela,enquanto entendimento, a manifestação da subjetividade transcendental na constituição do mundo e princípio supremo de unidade: primeiramente, manifesta a função unificadora da subjetividade transcendental de maneira imediata, nas formas puras da intuição; num segundo momento, mostra a função unificadora do entendimento por meio da síntese.

Essa determinação de um âmbito a priori na capacidade de conhecer, a dedução transcendental das condições sensíveis e discursivas a priori da possibilidade da experiência,suscita, na razão que conhece e experimenta, um interesse especulativo, uma "auto-imposição" de fins supremos no que diz respeito à sua atividade cognitiva, o conhecimento dos objetos. Tais fins recaem sobre os fenômenos,isto é, interessa-na o seu máximo[25] conhecimento .Assim,interessada no conhecimento(dos fenômenos),isto é, operando em seu uso teórico, a razão subordina sua própria atividade especulativa à legislação do entendimento. Mas em que consiste essa atividade? E qual é a medida desta auto-imposta subordinação? O que mais pode a razão em seu uso especulativo? Da abstração de uma aplicação à sensibilidade,o entendimento abre, com suas categorias, um âmbito do pensar em geral. Neste terreno, podem elas virem a ser tomadas em "referência" a um objeto além dos limites da experiência sensível .

No início da Dialética Transcendental, diz Kant: "Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras , a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento mediante princípios." (*so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien)* .Regras do entendimento que se referem necessariamente ao múltiplo dos fenômenos são as categorias. Uma unidade dessas regras sob princípios, sugere justamente um princípio que emana, pela atividade lógica da razão, da própria categoria , com vistas a sistematizar seu uso no interesse de conhecer os fenômenos . Temos então que procurar em que consiste a atividade produtora de princípios da

---

entendimento ... que interpreta "categorias" sobre os domínios das determinações temporais puras e das percepções empíricas ... uma teoria semântica a priori da satisfazibilidade das formas lógicas produzidas pelo entendimento sobre os dois domínios sensíveis mencionados ."[ver Loparic , pg 23]

[21] ver Proleg.§ 5 ;

[22] Kant fornece uma primeira definição "crítica" da filosofia transcendental em B27/28 . "A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a Crítica da razão pura deverá projetar o plano completo, arquitetonicamente,isto é,a partir de princípios, com plena garantia da completude e segurança de todas as partes que perfazem este edifício. Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. Que esta própria crítica já não se denomina filosofia transcendental repousa simplesmente no fato de que, para ser sistema completo, precisaria conter também uma análise detalhada de todo conhecimento humano a priori ... À Crítica da razão pura pertence,portanto, tudo que perfaz a filosofia transcendental , mas não ainda esta ciência mesma , pois a crítica avança na análise apenas até o ponto exigido para a avaliação completa do conhecimento sintético a priori ." Como lembra muito bem Loparic [op. cit , p.13] , em B833, ao comentar a segunda pergunta que concentra todo interesse racional (especulativo e prático), Kant menciona que tal pergunta "prática" não é trasncendental, mas moral. No entanto, pela definição crítica mencionada, já se toma clara a "co-extensividade" da crítica e da filosofia trasncendental, de maneira que a filosofia transcendental tem sua amplitude alargada na medida em que a crítica deve investigar novos tipos de juízos sintéticos a priori. Teremos a oportunidade de perceber,nos capítulos subseqüentes, como Kant amplia o seu conceito de Filosofia Transcendental, afim de incluir também a filosofia prática e outras disciplinas. Novamente aqui, o desenvolvimento mais recente da interpretação de Loparic da "filosofia transcendental" como "semântica a priori do discurso objetivo em geral"(quer seja tal objetividade teórica , prática , estética ou jurídica)fornece uma rica interpretação da filosofia kantiana, na medida em que a amplitude do termo trasncendental corresponde a novas definições de "domínios de referência sensível" que tornem possíveis conceitos práticos ou estéticos, por exemplo . (ver adiante discussões sobre o sentimento moral).

[23] Isto porque , apesar de a idealidade do espaço e do tempo ser deduzida na Estética Transcendental(e com ela a possibilidade dos construtos puros), é somente nos princípios do entendimento puro (e ,em especial, nos "Axiomas da Intuição" [B202 a 207]), nos quais as categorias da quantidade são definitivamente deduzidas diretamente da aplicação esquemática às formas puras da intuição sensível,que se deduz a possibilidade dos juízos sintéticos fundamentais da matemática pura.

[24] Ver Loparic [op. cit. P.11]

[25] Teremos a oportunidade de esclarecer esse superlativo ; e , em boa parte, o trabalho deste capítulo consiste nisso. Isto requer , por um lado ,o próprio conhecer, atividade legisladora do entendimento sobre o material empiricamente dado; e , por outro, o interesse racional na sua realização máxima. A razão, como organizadora das suas faculdades no seu uso teórico segundo seu próprio interesse especulativo, pode abandonar a condição sensível que possibilita o conhecimento ; e,assim procedendo, desenvolve um interesse na realização do pensar um objeto em geral, abandonando os limites de uma experiência possível .

unidade do uso imanente que o entendimento faz de suas categorias. Essa atividade corresponde então ao uso lógico da razão. Como faculdade lógica a razão raciocina,isto é, faz inferências,ilações ou silogismos. Diferentemente do entendimento, que também infere,mas só imediatamente, sem a necessidade de juízos para inferir uma conclusão –e sem alterar o conteúdo do sujeito e do predicado[26],a razão faz inferências mediatas, com duas premissas e uma conclusão, onde à matéria do sujeito é acrescentado o conteúdo do predicado. Na premissa maior o entendimento fornece uma regra ,e sob a condição dessa regra,dada na premissa maior, conclui-se a subsunção de um conhecimento. A conclusão(forma da ilação) expressa a ligação a priori do sujeito da menor com o predicado da maior(matéria da ilação). Um silogismo é então o conhecimento a priori da relação(*Verhältnis*)"representada pela premissa maior,como regra,entre um conhecimento e sua condição."(*zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedigung*).

Se um silogismo exprime a condição sob a qual um conhecimento pertence a outro[27],expressando a relação entre um conhecimento e sua condição,ambos estando referidos a uma consciência,não podem ser divididos quanto à quantidade,à qualidade ou quanto à modalidade, mas somente no que concerne à relação . E se essa condição é representada na regra, que contém a unidade da síntese do múltiplo(conhecimento), só podem haver tantos silogismos quantos forem os tipos de regras do entendimento que expressam relação. Na aplicação meramente lógica, a razão infere conclusões, estabelece relações no conhecimento condicionado. E isto,segundo a possibilidade lógica de regras de relação do entendimento,só pode se dar de três formas: silogismos categóricos,hipotéticos e disjuntivos. Mas , aplicando as regras do entendimento à experiência possível,ou seja, sintetizando segundo as categorias,o uso lógico da razão, como atividade, não mais é aplicado às regras de relação em geral,mas às categorias esquematizadas .

"Na realidade , a multiplicidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento a um acordo universal consigo mesmo, assim como o entendimento submete a conceitos o múltiplo da intuição, levando-a assim a uma conexão ."[28] A razão é a faculdade da sistematização do entendimento,o que decorre do seu uso lógico. Diante dessa organização lógica, a questão suscitada é se a razão pura a priori contém princípios sintéticos,que organizariam o uso imanente das categorias. Se houver representações empíricas, a razão só pode referir-se a elas mediatamente, já que ela se refere imediatamente somente ao uso do entendimento.Considerando seu uso lógico, um silogismo é um conhecimento que, pela subsunção sob uma regra dada da condição de uma proposição,conclui sua necessidade.Como diz Kant, a necessidade da conclusão fundamenta-se num princípio universal,o "princípio de racionalidade"[29]. Isto quer dizer que a razão procura ,num silogismo, a condição universal do seu juízo inferido. Esta regra, submetida que está a uma nova tentativa da razão, produz a busca incessante pela condição da condição. Trata-se aqui de uma máxima lógica da razão, um princípio da razão em geral. E ,uma vez que no conceito do que é condicionado já se pensa o conceito de condição, esta máxima lógica é analítica.

Se o entendimento fornece, mediante categorias, a unidade da experiência possível, o exercício da razão converte-se na busca de condições, até onde for possível, para o conhecimento condicionado. Mas se a razão deve fornecer,segundo princípios, a unidade das regras do entendimento, sua atividade dirige-se para o incondicionado, com vistas a completar a unidade do conhecimento condicionado. Como o conceito de incondicionado é um acréscimo sintético ao conceito de condicionado, o princípio , segundo o qual a razão é a unidade das regras intelectuais de subsunção dos fenômenos, conclui

---

Tal procedimento terá dois aspectos: positivamente, tomado como conhecimento ainda possível, levará à ilusão transcendental;negativamente, encarado como uma atividade lógica, representa a tentativa racional de obter a máxima sistematicidade do uso empírico do entendimento.

[26]Lógica , Doutrina geral dos elementos , cap.3, pp.44;

[27]Lógica , Doutrina Geral dos elementos , cap.3 , p. 60 ;

[28]Crítica da Razão Pura , B363

[29]Lógica , Doutrina geral dos elementos , cap.3 , pp57

que, se o condicionado é dado, na unidade de uma experiência possível, também é dado o incondicionado, a série total de condições subordinadas entre si. Em outras palavras, é dada a unidade completa da experiência possível.

Podemos tentar compreender o "princípio sintético da razão",que emana das regras intelectuais que possibilitam experiência mediante a atividade lógica e sistematizadora da própria razão, como um princípio da unidade dessas regras categoriais que pretende fornecer a unidade completa do conhecimento condicionado. O surgimento desse princípio marca uma modificação no uso da razão. Procurando, pela atividade que lhe é própria, completar a série de condições de um conhecimento do entendimento–e ,na verdade, pressupondo a priori que tal incondicionado é dado–a razão deixa de ser teórica, quer ir além do condicionado pela experiência possível ou efetiva. Com efeito, ao sair do domínio da fenomenalidade –que condiciona a síntese de qualquer conhecimento– entrega-se à investigação do que é em si: o incondicionado da experiência,que fundamenta a sua matéria,isto é, os fenômenos. A razão torna-se especulativa,e o resultado de sua atividade é o que se convencionou chamar tradicionalmente de Metafísica. Deste modo, se na primeira Crítica, a Analítica Transcendental corresponde a uma crítica do entendimento que transforma a disciplina conhecida usualmente como "ontologia ou metafísica geral" numa dedução transcendental da condições discursivas e sensíveis do conhecimento empírico e puro, a Dialética Transcendental será uma crítica da razão pura(em contraposição ao entendimento)e que representará,como veremos, um dura crítica às disciplinas comumente vinculadas à "metafísica especial" ,isto é, à psicologia racional, à cosmologia racional e à teologia racional.

Com a discussão acerca do incondicionado, pode-se dizer que Kant não pretende que a metafísica especulativa provenha de uma circunstância arbitrária,mas suas indagações possuem estreitas relações com o proceder lógico imanente à razão. Para Kant , apesar da desconstrução operada na especulação metafísica, a aparência especulativa não é compreendida somente num sentido negativo. Ela não é simplesmente uma consciência falsa, nem a Dialética é simplesmente uma desconstrução, mas tem também seu resultado "construtivo" para a crítica, qual seja: em primeiro lugar, revela que as idéias da razão possuem uma significação regulativa para o conhecimento; e ,em segundo lugar, deslocando a problemática tradicional da metafísica, prepara terreno para a intenção última da especulação: o estabelecimento de uma metafísica prática ou ética, uma metafísica do conceito de liberdade.Mas não deixemos passar em branco: há uma imbricação vital entre os procedimentos de crítica do entendimento(Analítica) e de crítica da razão(Dialética). Esta última só é possível a partir do fundamento da "ontologia crítica",isto é, da dedução dos "elementos" constituintes da objetividade : trata-se de uma aplicação da Analítica e Estética transcendentais na forma de uma crítica das pretensões da metafísica especial tradicional.

Se a física e a matemática puras foram deduzidas em suas possibilidades como conhecimentos a priori, resta à metafísica submeter-se de bom grado `a crítica imanente do método transcendental, afim de ver expostos os limites e a possibilidade de seu próprio exercício. Todo este movimento é apenas a razão buscando encontrar os meios de realizar plenamente seu interesse especulativo. Continua mesmo aqui a interessar-se pelos fenômenos,mas só mediatamente, isto é, sem se referir diretamente a eles(a uma experiência possível). No entanto, refere-se à unidade do uso empírico do entendimento e,por conseguinte, à unidade completa das condições de um conhecimento; que, todavia, só pode ser condicionado. A dialética transcendental é a crítica da metafísica, o julgamento de uma atividade da própria razão por ela mesma, com vistas a explicar como é possível seu exercício enquanto disposição naturalmente racional e a maneira como essa atividade racional pode converter-se num conhecimento, ao invés de representar um estorvo ao máximo conhecimento sobre os fenômenos.

Após o exame do seu uso puro, a razão revela algumas características que lhe são naturais, que surgem dela mesma e de seu interesse no que concerne ao poder de conhecer. A razão é a faculdade do incondicionado . Em primeiro lugar,frente ao entendimento, a razão(*Vermögen der Prinzipien*) se arroga um conhecimento(possibilitado pela interpretação "sintética" do princípio do incondicionado) por princípios (*Erkenntnis aus Prinzipien*) da completude do uso do entendimento(*Vermögen der Regeln*), o qual gera conhecimentos fundados em princípios do entendimento puro(*Grundsätze des reinen Verstandes*). Em segundo lugar, ela busca, para um conhecimento condicionado, a totalidade absoluta e incondicionada de condições. Em terceiro lugar, apesar de ter como dada a série total das condições de um conhecimento dos fenômenos, ela se refere a eles apenas mediatamente,pois seu objeto é o entendimento e os seu juízos, e não o múltiplo de intuições. Finalmente,diante disso, a razão dirige-se para o que está além do sensível, incorrendo naturalmente na especulação metafísica. Torna-se transcendente ou constitutiva, mas aplicada ao uso imanente do entendimento.

Se tudo isso pertence naturalmente à razão , a pergunta crítica sobre o que lhe é de direito só pode recair sobre a pretensão científica da metafísica. Este movimento duplo–determinação do caráter natural da especulação metafísica e as conseqüências disso; e a investigação acerca da possibilidade de um caráter científico da metafísica–é o que está apresentado na Dialética Transcendental. O que está em jogo aqui é a possibilidade ou não de um conhecimento racional, de um conhecimento universal meramente por conceitos.

Kant pretende que,a partir do "princípio sintético" da razão , surjam conceitos puros da razão, de onde emanarão princípios segundo os quais se estabelecerá a unidade das regras e ,por conseguinte, a determinação do uso do entendimento na totalidade da experiência. Tais conceitos são as idéias transcendentais.

O que queremos deixar claro é a expectativa de Kant em fundamentar a completude na enumeração das idéias transcendentais–e dos princípios metafísicos que delas decorrem–na completude da enumeração lógica dos tipos de inferências mediatas. À semelhança da analítica transcendental,novamente aqui a segurança decorre de uma estratégia do método transcendental: a dedução transcendental. No entanto, apesar da força do argumento no caso das categorias,é necessário que reflitamos acerca do seu êxito neste momento diverso– ou ao menos acerca do papel que Kant espera seja desempenhado por uma dedução transcendental dos conceitos da razão pura, capazes de uma determinação do uso do entendimento na totalidade da experiência possível. Pois evidenciando,como quer Kant, a condição restritiva do uso das idéias transcendentais,que somente lhes pode fornecer uma dedução transcendental,mostrando como tais conceitos podem referir-se a priori a objetos possibilitando a experiência–se bem que não fornecendo a unidade de uma experiência segundo regras, mas a unidade de tais regras na totalidade da experiência possível–chegaremos a uma diferenciação do uso adequado das idéias e ,por conseguinte, da própria razão segundo seu interesse especulativo.

É a própria razão que gera ,através de sua exigência ou postulado analítico de busca incessante pelo incondicionado, seus problemas especulativos ou "sistêmicos"[30]. A capacidade de conhecer ,atendendo ao seu interesse de máximo conhecimento, tem como objetivo inscrito em sua própria natureza a resolução dos "problemas de infinitude" por ela gerados. Veremos que o que distingue a razão especulativa em seu uso crítico ou não-crítico é ,como veremos, a interpretação do conceito de incondicionado como algo "constitutivo" ou como "poder sintético"–de onde se origina a série infinita de problemas filosóficos insolúveis da metafísica tradicional e dogmática–ou ,numa versão criticada do poder

[30] ver **Loparic** , op. cit , p.272 . Na verdade , Loparic dedica todo o capítulo 8 de seu livro à resolução auto-proposta pela razão crítica de seus problemas dialéticos ou sistêmicos.

especulativo, como algo "regulativo",uma "máxima analítica" em vista da sistematicidade do uso empírico do entendimento e que permite assim a concretização do interesse teórico da razão.

A característica do raciocínio é a completa universalidade do conhecimento por conceitos. Nestes termos ,na síntese das intuições, esta universalidade corresponde à totalidade de condições. A razão é induzida a engendrar idéias transcendentais procurando encontrar a condição de subsunção de todos os objetos da experiência possível às categorias. Tais idéias representam então a totalidade das condições sob as quais uma categoria de relação é atribuída aos objetos de uma experiência possível. Em outras palavras, elas representam o incondicionado. Portanto, considerando as idéias transcendentais subjetivamente,podemos dizer que, sem em verdade produzir conceitos originais,a razão cria idéias,que se referem às categorias para lhes fornecer o máximo de unidade e extensão sistemática. No entanto,objetivamente, a idéia transcendental refere-se à existência de um objeto incondicionado, um objeto posto absolutamente por si mesmo[31]. Isto porque, se ao entendimento cabe a legislação formal da objetividade possível, à razão resta a matéria da experiência como um terreno livre.

Acerca de uma dedução transcendental das idéias transcendentais,podemos dizer que um tal expediente implicaria na demonstração de como estas poderiam possuir a priori validade objetiva. Em outras palavras,tal empreendimento requer que se estabeleça sua necessária referência à possibilidade da experiência. Isto significaria mostrar que, além de fazer parte da estrutura subjetiva, as idéias seriam necessariamente conceitos objetivos. Este ponto é marcante: se por uma lado uma mera dedução metafísica ou exposição das idéias mostra o caráter natural da disposição da razão para a metafísica;por outro lado, a possibilidade de uma dedução transcendental traz à tona o problema da possibilidade da metafísica como ciência.

Do que foi dito,do ponto de vista objetivo, a idéia refere-se não aos fenômenos,mas a um objeto absolutamente incondicionado, algo posto absolutamente em si mesmo. Portanto, enquanto constituinte da objetividade empírica,isto é, da possibilidade do conhecimento empírico, ela não pode ser deduzida transcendentalmente. Mas se a tarefa do método transcendental é explicar como é possível a metafísica como ciência,importa que se estabeleça uma referência das idéias à experiência possível, uma relação entre seus objetos ideais e os objetos da experiência possível. É preciso uma significação positiva da atividade da razão que sirva de condição sob a qual as idéias possam ser explicadas como referentes à experiência possível, ainda que sua validade objetiva seja indeterminada.

Que o conceito de incondicionado,isto é, da totalidade das condições de um dado condicionado,possua validade objetiva e,portanto, refira-se a um objeto nos fenômenos, implicaria que conhecêssemos empiricamente a série completa das condições. Mas ,no caso de um conhecimento empírico da série de condições"...não se trata de coisas em si mesmas, mas sim unicamente de fenômenos que ,enquanto condições um do outro só são dados no regresso."[32](*die,als Bedingungen von einander,nur im Regressus selbst gegeben werden*). No mesmo trecho,mais adiante, diz Kant :

"Se o todo for dado empiricamente, então é possível regredir ao infinito na série de suas condições internas; em contrapartida, se aquele não foi dado ,devendo,pois, ser primeiramente dado através de um regresso empírico, então só posso dizer que é possível regredir a condições ainda mais elevadas da série ." [33]

A diferença nos dois casos é apenas que ,ou se faz necessário encontrar mais membros da série,ou faz-se necessário se indagar sobre os mesmos, pois nenhuma experiência é ilimitada.

" Com efeito, ou não tendes uma percepção a limitar absolutamente o vosso regresso empírico, e então não deveis considerar o vosso regresso como completo, ou então tendes uma tal percepção a limitar a vossa série,e neste caso, esta percepção não pode ser uma parte da série que percorreste(porque

---

[31]sobre este resultado:em Kant,existência é igual a posição absoluta, há o interessante texto de Martin Heidegger: "Os problemas básicos da fenomenologia", no capítulo "Tese de Kant sobre o ser";
[32]Crítica da Razão Pura,B542
[33]id , ibid , B542

aquilo que limita tem que ser diverso daquilo que é limitado mediante tal), e em vosso regresso tereis,pois, que prosseguir também a esta condição, e assim por diante ."[34]

As idéias transcendentais não são entes meramente vazios do pensamento,mas representam objetos. Requerem,pois, uma dedução transcendental, que só pode ser levada a cabo tendo em conta a sua indeterminada validade objetiva.

"Deste modo a idéia é propriamente só um conceito heurístico e não um conceito ostensivo , e indica não como um objeto é constituído , mas como sob a sua direção nós devemos procurar a constituição e conexão dos objetos em geral."[35]

Nestes termos ,acerca da dedução transcendental das idéias,diz-nos Kant:

"E esta é dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa não enquanto princípios constitutivos(*als kosntitutiver Prinzipien*) da ampliação do nosso conhecimento a um número de objetos maior do que a experiência pode fornecer,mas enquanto princípios regulativos da unidade sistemática do múltiplo do conhecimento empírico em geral(*sondern als regulativer Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt*) , que deste modo é mais consolidado e retificado do que aconteceria ,sem tais idéias, mediante o simples uso dos princípios do entendimento "[36].

Kant considera o objeto na idéia um esquema para representar outros objetos mediante tal idéia. Os objetos nas idéias não são objetos da experiência possível–e,por isso, elas não constituem a experiência–mas esquemas ideais para a representação sistemática dos objetos empiricamente dados. Este é o sentido da função regulativa das idéias: indicar o caminho pelo qual o conhecimento dos objetos empíricos pode ser levada a uma unidade máxima possível. Para Kant, a função regulativa das idéias, relacionada à sua dupla referência(ao objeto ideal e às categorias),deve exprimir-se através da locução "como se". De um lado,elas se comportam "como se" os objetos incondicionados existissem em si mesmos. Por outro lado, no que concerne à exigência da máxima explicação dos fenômenos, elas se comportam como se fossem prescrições de uma atividade intelectual incessantemente indefinida.

Vimos então que, para explicar como a busca pela condição incondicionada se converte na passagem da síntese condicionada(âmbito do entendimento) ao conceito de incondicionado–que é prerrogativa racional–Kant recorre à forma lógica do raciocínio ou inferência.Este expediente permite,por um lado, desvendar criticamente a exigência de "totalidade incondicionada de condições para um condicionado"como simples necessidade lógica de completa justificação de toda conclusão, pois justamente a "ontologia crítica" proíbe a "interpretação sintética"do princípio do incondicionado por faltar intuição sensível da totalidade; e,por outro, determinar ou interpretar,segundo ou tipos de relação do condicionado com a totalidade absoluta das condições,os diversos"problemas sistêmicos"como idéias transcendentais da razão.

Neste ponto, podemos refletir sobre a fonte das ilusões transcendentais ,isto é, da ilusão natural pela qual é acometida a razão no uso transcendente de seus conceitos puros, tomando o seu objeto ideal como constituinte apriorístico da experiência. Kant diz-nos que a ilusão transcendental surge de uma falácia dialética. O princípio do incondicionado consiste de um silogismo, cuja premissa maior é justamente a sua máxima lógica. Nessa proposição analítica, condicionado é um termo tomado como coisa em si mesma, de maneira que tal conceito contém a série de suas condições. No entanto, ao explicitar a condição de subsunção,na premissa menor, dizemos "se um condicionado é dado ...";de modo que, o que era antes um objeto em geral, no sentido transcendental de uma categoria pura, é agora tomado como conceito empírico, ganha o conteúdo de um conceito aplicado a fenômenos. Mas:

"...se estou às voltas com fenômenos,os quais, enquanto simples representações, de modo algum são dados se não atinjo o seu conhecimento(isto é eles mesmos, pois eles não são mais que conhecimentos empíricos) , então não posso dizer com exatamente este significado,que, se o condicionado é dado, então todas as condições(enquanto fenômenos) para o mesmo também são dadas, e de modo algum posso,portanto, inferir a totalidade absoluta da série das mesmas ."[37]

Desconsiderando então o caráter objetivo do princípio do incondicionado, deve tomar o seu lugar um princípio regulativo da razão, cujo fundamento é :

---

[34] id , ibid B543
[35] id , ibid B699
[36] id, ibid B699
[37] id, ibid B527

antinomia,um par de proposições aparentemente contraditórias,cada uma correspondendo justamente a cada uma das concepções diferentes do incondicionado,e oriundas da mesma pressuposição:o próprio princípio do incondicionado.

Seguindo Victor Delbos[44],podemos dizer que,ao atingirmos a crítica da cosmologia racional–que envolve a exposição das idéias cosmológicas e discussão da antitética natural da razão pura–encontramo-nos no ápice da Dialética,ao mesmo tempo em que vislumbramos as concepções que engendrarão a filosofia prática de Kant. Quanto a isso, será possível notar a conexão estabelecida no pensamento de Kant entre algumas concepções metafísicas fundamentais e os princípios da moral. Por isso, tendo em vista nosso objetivo de abordar mais à frente a filosofia moral de Kant, vimo-nos forçados a iniciar por uma consideração acerca do aparecimento do conceito especulativo de liberdade,que funda,por assim dizer, a separação entre o ser e o dever-ser,evidenciada,mais à frente(no próximo capítulo) ,na necessidade de se pensar a "práxis incondicionada"como necessariamente ancorada numa concepção da vontade operando segundo uma cusalidade incondicionada:a liberdade especulativa.

As antinomias são produzidas a partir da extensão da idéia,a que se confere a aplicabilidade imanente da categoria, ao conhecimento objetivo. Embora uma mesma pressuposição subjaza às concepções da tese e da antítese, cada qual, a partir de sua própria concepção da série regressiva da totalidade de condições para um fenômeno, parece ser sustentável. As teses surgem da concepção da série de condições como limitada,isto é, da consideração de um primeiro termo incondicionado. A esta uniformidade encontrada nas teses, Kant denomina "dogmatismo da razão pura". Já as antíteses se originam da concepção de uma série das condições dada de maneira ilimitada, onde um termo é sempre incondicionado indefinidamente. Esta posição é denominada de "empirismo da razão pura". Tais posições são ,para Kant,paradigmáticas ,na medida em que, mesmo não se referindo diretamente a um sistema filosófico específico, tentam representá-los conceitualmente, o que certamente permite tecer paralelos entre tais posições e diversos autores(por exemplo, Leibniz, Newton, Hume,Clarke,Wolff e outros).

Com efeito, na sua especulação metafísica sobre o cosmos, a razão acha-se, anteriormente a uma auto-crítica imanente, conduzida paralelamente por dois princípios fundamentais oriundos dela mesma: o dogmatismo, que sustenta as teses antinômicas a partir da adoção do postulado de um primeiro e absoluto termo de série de condições; e o empirismo, que constrói as antíteses supondo que a série de condições regride *ad infinitum.* Segundo Kant, enquanto posturas naturais da razão, cada uma delas deve atender a um ou outro interesse da mesma. Importa ,pois, que reflitamos sobre o quanto cada postura promove ou impede a realização plena dos interesses prático ou especulativo da razão. Neste exercício, poderemos vislumbrar na verdade as reservas que o próprio Kant demonstra em relação a cada uma das posturas. A exposição contida na seção terceira da antinomia da razão pura[45], parece então revelar um sentido,um passo em direção à solução do conflito. Fazendo abstração da forma dialética, as proposições antitéticas podem corresponder às exigências impostas no exercício de diferentes faculdades racionais; e,dessa maneira, podem também induzir a investigação crítica a tomar um certo rumo.

Para considerar o dogmatismo, recordemos sumariamente as proposições das teses: o mundo tem um início no tempo e limites no espaço; o pensamento é ele mesmo simples e não perecível como a matéria; há algo na natureza com a propriedade de iniciar espontaneamente uma série de estados, livre da compulsão natural; e que toda ordem nas coisas do mundo se deve a um ser primordial necessário. Tais proposições exigem a existência do absolutamente supra-sensível, um princípio que supõe o mundo subserviente a um criador. Segundo Kant, este recurso ao que é absoluto e além da realidade

[44]Victor Delbos , La philosophie pratique de Kant
[45]Crítica da razão pura , B490 a B504

sensível, servindo a essa de fundamento incondicionado, serve aos interesses da moralidade e da religião, promovendo o interesse prático da razão. Mas também, quanto ao interesse especulativo, parece haver uma certa promoção pela postura dogmática. Supondo o início incondicionado da série de condições de um fenômeno, supõe-se a priori mediante a razão a possível derivação empírica da série completa dos condicionados, fornecendo-nos algo necessário,incondicionado, realidades inteiramente explicadas por si mesmas. Se se considera que o único conhecimento verdadeiro é o conhecimento do que é necessário, tal conhecimento não pode ser alcançado na investigação do que é apenas condicionado. Além disso,diz Kant, o método de que se utiliza o dogmatismo goza de grande popularidade. Isto se deve ao fato inegável de que mesmo o homem que não se envolve em abstrações,está sempre apto a aceitar como verdadeiros princípios metafísicos que extrapolam os limites da experiência, com vistas a fornecer uma explicação completa e suficiente do que é meramente condicionado.

No que concerne ao empirismo, as antíteses são,resumidamente: o mundo não tem um início(e portanto não tem um autor);o pensamento é composto e ,tal como a matéria,corruptível; não há nada na natureza livre da sua determinação causal segundo leis;e não há um ente necessário distinto do mundo. Ao negar até mesmo a possibilidade de se conceber uma realidade não sensível, o empirismo destrói fundamentos da moral e da religião, estorvando a realização do interesse prático da razão. No entanto, a grande vantagem do princípio empirista é a tentativa de manter o entendimento no seu âmbito legítimo, no que concerne à capacidade de conhecer,a saber: o campo da experiência possível. Assim, o entendimento, investigando as leis desse domínio,pode, por meio destas,levar a certeza do conhecimento indefinidamente e até onde for possível. A necessidade só pode estar na série dos condicionados. Trancafiado no domínio das representações intuitivas, o entendimento não pode ter um uso transcendental,com vistas a fornecer conhecimento. Uma vez que o interesse especulativo da razão é realizar o conhecimento do que nos é dado como fenômeno, o princípio empirista representa uma vantagem ao seu favor, dirigindo o entendimento sempre a referir-se às antecedentes condições de um fenômeno. O único domínio possível ao conhecimento é ,para o empirismo, a série infinita de condições antecedentes. Esta postura deixa sempre aberta a possibilidade de investigações ulteriores, negando que a totalidade de condições possa ser descoberta. No entanto, tal princípio afirma que nada pode ser totalmente explicado, mais deve ser sempre referido a condições mais remotas de sua existência; e ,por conseguinte, o postulado da existência de entidades inteligíveis e incondicionadas recai fora de um conhecimento possível ,devendo,com efeito, ser abandonado. Com isso ,alega Kant, o princípio do empirismo se torna ,na verdade,dogmático, para total prejuízo do interesse prático da razão.

Para Kant, o fundamento da moralidade é um princípio supra-sensível,e assim, a postura empirista representa uma ameaça à possibilidade de uma vida prática genuinamente racional. Apesar do dogmatismo exigir o conhecimento do supra-sensível, não é o caso de Kant seguir tal caminho. Para ele, embora as idéias envolvidas na moralidade refiram-se a um reino para além da experiência, elas são de uso exclusivamente prático, e incapazes de gerar conhecimento técnico-científico(ou mesmo especulativo); ou, na acepção utilizada por Kant, conhecimento teórico. Em verdade, a possibilidade de um tal conhecimento do supra-sensível representaria um obstáculo ao interesse prático. Tal sentença só vem ratificar o estabelecimento por Kant de um itinerário de fundamentação prática da sua metafísica, algo que acabará com o caráter problemático dos princípios metafísicos no âmbito especulativo, convertendo-os em postulados da razão pura prática.

O êxito dos dois princípios na refutação do oponente, deixa em aberto ainda o problema da solução do conflito. No entanto, revela a impossibilidade de uma decisão favorável a um dos lados com base em sua própria argumentação,isto é, a impossibilidade de uma solução dogmática. Kant irá optar por uma estratégia a que ele chama de método cético,um exame da pressuposição que fundamenta a disputa. O conflito antinômico se baseia na experiência do mundo. O

conhecimento empírico da soma total dos fenômenos só é possível,no entanto,mediante a síntese que subsume fenômenos a regras intelectuais,um processo que deve ser continuado indefinidamente, se quisermos ter a experiência de uma soma tão grande deles quanto possamos por nossas percepções. Mas o processo de síntese empírica não pode fornecer o conhecimento de um limite absoluto,além do qual cessaria uma tal atividade. Revela-se então a impossibilidade do mundo como totalidade ser um objeto da experiência possível. Nestes termos, a declaração dos empiristas de que o mundo é infinito, implicaria na suposição de que a experiência do mundo poderia ser levada *ad infinitum*, até onde não é mais possível uma percepção. Mas se esse ilimitado não é possível dada a natureza do conhecimento por percepções, a alegada infinitude significa que a síntese continuada não pode chegar a um fim, mas que deve seguir *in indefinitum*. Com efeito, não seria possível qualquer proposição acerca do mundo como totalidade dos fenômenos.

De maneira análoga, o princípio dogmático que afirma a finitude da totalidade dos fenômenos, assere uma verdade de que foi possível a experiência de todos os fenômenos, além do que não seria possível nova subsunção. Novamente, tal princípio vai contra a essência do conhecimento empírico. Assim, seja o mundo infinito ou finito, a pressuposição da experiência dessa totalidade levada à completude é ,em si mesma, impossível.

Posta em uma outra forma, a questão é se o entendimento é capaz de fornecer um conceito empírico que represente o que a idéia cosmológica do mundo como totalidade incondicionada dos fenômenos postula; ou ,em outros termos, deve-se decidir se a idéia de mundo pode ser tomada como válida para um objeto da experiência possível ,ou se ela é apenas um conceito que ,não obstante refira-se à experiência possível em sua completude,ao uso imanente do entendimento,tem uma validade objetiva indeterminada. Se considerarmos a idéia como objetivamente válida,tal que lhe corresponda um conceito empírico do entendimento(unidade da síntese do múltiplo das intuições),resta conceber o mundo por ela representado como infinito ou como limitado. Por um lado, a idéia de uma totalidade ilimitada dos fenômenos, requer uma realidade que não é fenômeno,isto é, algo passível de conhecimento,mas que,todavia, jaz além do alcance de toda síntese regressiva possível do condicionado para as condições. Por outro lado, a idéia do mundo ilimitado vai também contra a natureza do nosso conhecimento empírico possível,uma vez que estabelece um limite dentro do domínio da experiência.

O método cético kantiano resulta na constatação de que ambos os lados se utilizam de um conceito incoerente de um mundo sensível como totalidade absoluta,existente em si mesma. Se rejeitarmos esta incoerência, a aparente contradição se torna uma oposição dialética entre contrários.Chegamos então ao ponto onde Kant propõe uma solução crítica para esta oposição dialética, baseando-se no método transcendental: trata-se de um apelo ao idealismo transcendental, cujos princípios foram deduzidos na Estética e na Analítica Transcendentais. Em particular, no que se refere à solução crítica das antinomias,originadas a partir das idéias cosmológicas, deve-se ter em mente o arcabouço teórico fornecido pela dedução das Analogias da Experiência[46],as quais fornecem os fundamentos de uma cosmologia verdadeiramente filosófica,isto é,de uma"...teoria da objetividade do mundo(ou de uma mundaneidade do mundo objetivo,essencialmente constituída por uma teoria da ordem causal-temporal do mundo físico."[47]

Da Estética Transcendental,vem uma definição do idealismo transcendental que é comumente aceita como peremptória:objetos do conhecimento não são coisas em si mesmas,mas fenômenos,ou seja, representações espaço-temporais. Se uma tal definição é tão rapidamente aceita,como uma definição cabal do idealismo kantiano,isto muito se

[46] As Analogias da Experiência são demonstradas em B218 a B265 e constituem ,juntamente com a Dedução Transcendental das Categorias e o Esquematismo, uma das partes mais fundamentais da Analítica Transcendental. Uma consideração detida dos intrincados procedimentos demonstrativos excede os objetivos deste já longo preâmbulo"especulativo"de nosso trabalho. E ,embora muitos aspectos envolvidos logo à frente na resolução da terceira antinomia refiram-se diretamente à segunda analogia , aqui apenas mencionamos a importância desta para a concepção kantiana da objetividade empírica .

deve ao próprio Kant,e sua tendência em defini-lo unicamente em termos das formas a priori deduzidas na teoria da sensibilidade(Estética Transcendental)[48]. No entanto, o próprio Kant tentou algumas vezes definir o Idealismo transcendental como idealismo formal,isto é, tentou enfatizar que a idealidade transcendental dos objetos da experiência possível deveria ser compreendida levando em conta os dois tipos de formas puras da experiência: uma conformidade destes objetos aos conceitos do entendimento,condições intelectuais de sua cognoscibilidade;e na conformidade às formas puras da sensibilidade,as condições dos objetos como fenômenos. O idealismo é também crítico,pois fundamenta-se na investigação acerca das condições e limites do conhecimento. Como lembra Henry Allison[49], a retomada da definição do idealismo transcendental na solução das antinomias precisa ser entendida a partir dessa consideração ampliada,não bastando que se leve em conta a definição mais simples da teoria da sensibilidade[50]. Em relação à Estética Transcendental,onde Kant pretende ter conseguido uma prova direta do idealismo transcendental,a discussão sobre as antinomias deverá apresentar uma prova indireta do mesmo,apresentando-o como um antídoto contra os devaneios da razão quando,desavisada inclusive do que é interessante para ela do ponto de vista especulativo, pretende ser possível o conhecimento por simples conceitos. Mas uma tal prova indireta é inseparável dos aspectos crítico e transcendental do método de Kant[51].

*

* *

Até aqui nós tentamos descrever a gênese do conceito de incondicionado na própria razão e as"confusões racionais"que se seguem ao se tentar pensá-lo como constitutivo da experiência que possamos ter do mundo dos fenômenos. Viemos então perseguindo esta origem a partir das concepções ligadas à filosofia teórica de Kant–em especial,a partir da parte dedicada à crítica da especulação metafísica–isto é, no âmbito do exame crítico que concerne à capacidade racional de conhecer os fenômenos em sua totalidade. Mas como esta discussão acerca do incondicionado em domínio teórico poderia nos levar à investigação acerca de algo que se pudesse entender como

---

[47] Ver **Peuch , Michel** – *"Kant et la Causalité : Étude sur la Formation du Système Critique* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris 1990 , pg.78/79;

[48] ver B518-519 , onde tal definição é apresentada em contraposição direta ao realismo transcendental .

[49] **Henry Allison**,*Kant's Transcendental Idealism : an interpretation and defense* , p28

[50] Para Kant,a falácia da ilusão dialética que origina as antinomias é natural,dada a identificação não-crítica entre fenômenos e coisas em si mesmas. Esta posição é referida por Kant várias vezes como realismo transcendental[ver B571,onde Kant diz : "Se pretendermos cerder à ilusão(*Täuschung*) do realismo transcendental, não nos restam nem a natureza nem a liberdade.], o qual constrói aparecimentos como coisas em si mesmas,abstrai,na legítima procura racional por condições,da síntese empírica,ou seja, do modo temporal sucessivo no qual os objetos são dados na experiência. Neste sentido, Allison caracteriza o realismo transcendental como um ponto de vista "teocêntrico"com respeito aos fenômenos, o qual mantém que a série completa de condições para todo condicionado tem que estar pressuposta como estando à mão. As antinomias são geradas simplesmente, porque cada conjunto completo de condições pode ser pensado tanto como limitado por um primeiro membro, quanto como ilimitado. **Allison , Henry E** . – *Kant's theory of freedom* , p.12/13 . Interessante também é a discussão de Allison acerca do caráter teocêntrico do realismo transcendental, que o torna uma alternativa meta-filosófica excludente e exaustivamente distinta do idealismo transcendental. Tal caracterização é feita pelo"...hipotético ponto de vista do olho de Deus sobre as coisas ... usado como padrão em termo do qual a ' objetividade ' do conhecimento humano é analisada. **Henry Allison**, *Kant's Transcendental Idealism : an interpretation and defense , p.19* . Pode-se dizer que o embate direto entre realismo e idealismo transcendental representa o próprio processo kantiano de substituição do conceito tradicional de razão pelo conceito crítico. A primeira implicação retirada por Allison deste embate direto é que o idealismo transcendental deve ser caracterizado primordialmente como um "ponto de vista meta-filosófico ou metodológico" e não como doutrina filosóficá plenamente acabada,o ponto de vista que reconhece o papel das condições epistêmicas no conhecimento humano e é capaz de fazer a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si. Neste sentido, seremos fiéis a esta interpretação de Allison e,doravante, quando nos referirmos a este ponto de vista,diremos **método crítico-transcendental**, o que engloba o caráter metodológico, o caráter formal(as condições formais sensíveis e discursivas da possibilidade do conhecimento empírico)e o aspecto crítico, na medida em que se fundamenta na reflexão sobre as condições e limites do conhecimento humano, e não na realidade em si mesma do ponto de vista do "olho de Deus".

[51] Como adiante vamos nos ocupar exclusivamente da terceira Antinomia , convém acabar este seguimento com uma rápida consideração acerca da antinomia em geral e de sua relação com o método crítico-transcendental . Tentamos mostrar como, a partir da consideração acima acerca do conceito de incondicionado , cada uma das idéias cosmológicas gera duas concepções contraditórias do incondicionado(limitado ou ilimitado); e,deste modo,como, a partir das interpretações sintética e analítica do princípio do incondicionado, as antinomias se tornam ,na verdade, uma disputa entre o realismo transcendental(que,ao tratar das questões cosmológicas tradicionais, entra em contradição consigo mesmo e torna-se responsável pela tese e antítese incompatíveis) e o idealismo transcendental, o qual, com sua distinção fundamental entre fenômeno e coisa em si,fornece o fundamento para a extirpação do conflito. Assim, pode-se dizer que a resolução das antinomias se revela uma prova indireta do idealismo transcendental, na medida em que o apelo crítico às condições formais ou apriorísticas do conhecimento humano, rejeita o "mundo como totalidade existindo em si mesma", que é o objeto do realismo transcendental. Mais adiante, teremos a chance de indicar como tais expedientes operam na solução da terceira antinomia .

sendo"a práxis humana incondicionada",ou seja,sobre a possibilidade de que os homens, seres racionais pertencentes ao mundo dos fenômenos, adotem como sua conduta preceitos essencialmente racionais e ,por isso, independentes de tudo o que ,no homem, serve-lhe de motivação proveniente,de algum modo,de sua natureza corpórea? Como poderíamos investigar, a partir do incondicionado teórico, a possibilidade de uma tal racionalidade, de que o homem fosse capaz unicamente por fazer de suas ações a expressão, no mundo dos fenômenos, de desígnios plenamente racionais e universais–a algo que assim,mesmo acontecendo no mundo dos fenômenos, independeria do mecanismo causal demonstrado na Analítica da primeira Crítica? Quais seriam as exigências crítico-transcendentais para vê-la fundada em terreno firme, revelando a necessidade e universalidade deste âmbito prático exclusiva e essencialmente racional,que,por ser incondicionado, deveria ser concebido enquanto condição para todo e qualquer uso prático empiricamente condicionado da razão, até mesmo para o mero cálculo de meios para a obtenção do fim que é a felicidade? Veremos mais adiante que se trata de um questionário dos mais importantes na história da filosofia, e ao qual Kant dedicou a maior parte de seu esforço crítico. Trata-se aqui,na verdade, da possibilidade de que um outro âmbito essencialmente racional venha a se juntar ao âmbito do ser ou acontecer, que foi deduzido em suas leis na Analítica Transcendental da primeira Crítica: o âmbito do dever-ser. Veremos então que a discussão acerca da possibilidade da práxis incondicionada requer uma investigação transcentental da liberdade,investigação que,na primeira Crítica, insere-se na discussão mais geral acerca do incondicionado teórico e marca o aparecimento na obra de Kant da cisão mais importante operada por ele no conceito substancial de razão comungado pelos pensadores metafísicos tradicionais: a cisão e a fundamentação separada dos âmbitos do ser e do dever-ser[52].

Ora,uma práxis incondicionada é uma atividade prática ou um agir independente do condicionamento empírico pelas leis que regem o mundo sensível. Portanto,antes mesmo de se pensar como se dá a independente regulação de um possível mundo moral ou absolutamente prático,por quais leis isso é possível,o conceito de uma práxis incondicionada efetivamente real exige também a possível realidade da liberdade: tem de poder ser real um agir livre da compulsão do mundo sensível. Claro que este problema ainda exigirá não menos que a segunda Crítica. Primeiramente,procuraremos nos deter ao tratamento dado ao problema da liberdade no contexto especulativo,tal como o problema se abre para a filosofia crítica. Ao analisar esta discussão pretendemos dar elementos que aprofundem nossa compreensão acerca das concepções do prático,do teórico e do especulativo, já nos dirigindo ao problema da práxis incondicionada e da construção de uma teoria a ela relacionada, fundada no dever incondicional ou obrigação moral.

A primeira consideração de Kant sobre o problema da liberdade se dá do ponto de vista cosmológico,isto é,como objeto de uma das ciências que compõem a atividade especulativa da razão. Em outras palavras,na filosofia crítica,a primeira consideração do problema da liberdade faz parte da estratégia do método transcendental para oferecer a crítica da especulação metafísica,medindo o alcance possível da capacidade racional de conhecer; onde ,com efeito, o uso especulativo da razão é submetido a uma crítica imanente pela própria razão, afim de determinar o que a metafísica pode pretender em termos de conhecimento. O que a metafísica especulativa,como atividade da razão,pode pretender em termos

[52] Pode-se dizer que os **gregos** já eram cientes da distinção entre ser e dever-ser .Sob a perspectiva da diferença entre idéia e sensibilidade , ***Platão*** pode ser considerado o criador da distinção ser e dever ser .Neste ponto , a distinção ser/dever-ser é promovida num nível gnosiológico e ontológico . Coube a **David Hume** compreender esta distinção de uma maneira lógica e formal, ao dizer que , ao lado do ser , o dever-ser constitui apenas uma forma de cópula própria às proposições erigidas em sistemas morais. [ver ***Tratado da Natureza humana*** p.585]. Já Kant é responsável ,como veremos,por um desenvolvimento crítico de ambas as perspectivas . Por um lado , Kant funda o dever-ser num âmbito radicalmente diferente do ser , a saber : a esfera moral da razão pura prática , dotada de realidade objetiva , ainda que prática . Assim , a esfera do dever-ser não é hipostasiada como realidade ontológica fundamental. Por outro lado , Kant aprofunda

do conhecer é constatar o papel meramente regulativo–e jamais constitutivo–de todos os princípios racionais especulativos(metafísicos) na atividade de conhecer. E,com isso,a metafísica é obrigada a reconhecer que a razão,quanto ao conhecimento,por sua própria e mais íntima natureza,deve se dirigir com toda a força para os fenômenos. Neste contexto,a liberdade, não se mostrando auto-contraditória nem contradizendo o mecanismo causal, mas sem poder jamais ser considerada efetiva,tem a função de levar o conhecimento do entendimento em direção a um ideal racional de completo conhecimento dos fenômenos .

Mas há um domínio,ou um uso da razão, onde seus princípios metafísicos de problemáticos se tornam fundamentais: o uso prático. Já na primeira crítica, Kant faz indicações de que a idéia problemática de liberdade fundamenta a conceituação da liberdade humana(liberdade prática), da qual somos conscientes pela experiência; pelo fato de que,ao agir, impomo-nos princípios gerais de conduta,isto é, imperativos,os quais sempre supõem o dever-ser, um tipo de causalidade que não pode ser encontrada nas determinações causais empíricas. Em tal domínio,um princípio metafísico da razão–que alegara na atividade especulativa sua objetividade,mas, frustrado pela infalível crítica, não a pudera obter– goza agora de uma atualidade e efetividade comparável aos objetos da física,mas no campo de uma outra experiência: a experiência prática. De problema,a liberdade parece ter se tornado a solução.

Vemos assim que,ao procurar reconstruir uma teoria kantiana da liberdade,somos levados a um domínio racional totalmente distinto do problema inicialmente estabelecido no terreno especulativo,isto é, somos guiados ao desenvolvimento da filosofia prática,um âmbito para o qual a própria Crítica da Razão pura já esboça pontos solenes.

De agora em diante,podemos compreender o problema da atualidade de uma práxis racional como estando imbricado com o problema da possibilidade(e,mais adiante,da atualidade) da independência completa do condicionamento empírico–ou seja,da liberdade. No segundo capítulo desta primeira parte,deixando as considerações preliminares–mas sem dúvida importantíssimas–da primeira Crítica, ao passar para os desenvolvimentos kantianos sobre filosofia moral, falaremos já em reciprocidade dos conceitos de liberdade e de moralidade. Construir uma teoria do conceito de dever incondicional envolve,por muitos aspectos, a construção de uma teoria satisfatória da liberdade. Segundo nossa interpretação, é justamente a parte da primeira Crítica dedicada à terceira antinomia que primeiro lança,na filosofia crítica, as bases de uma teoria kantiana da liberdade, que contém em si mesma elementos que possam fundamentar o conceito de dever incondicional e tornar real a práxis incondicionada ou essencialmente racional.

1.1.2 Idealismo Transcendental e a separação entre o Ser e o Dever-ser : A teoria kantiana da liberdade na primeira Crítica

1.1.2.1 A estrutura da terceira antinomia da razão pura :

A terceira antinomia da razão pura é uma disputa cosmológica entre o dogmatismo e o empirismo da razão pura que concerne ao problema da causalidade dos eventos da natureza. Ambos os lados da querela assumem o domínio de uma causalidade segundo leis da natureza como propriedade de tudo o que acontece,isto é,ambos admitem que a conexão dos eventos no tempo é governada pelo mecanismo causal da natureza;e assim, cada evento é um efeito que tem como causa um estado antecedente,cuja causalidade é dada segundo leis naturais. Nestes termos, o ponto crucial da disputa se faz sobre a necessidade,ou mesmo a possibilidade, de se recorrer a um outro tipo de causalidade da causa, com vistas a

---

, numa intenção crítica , a intuição de Hume acerca do papel lógico-formal da distinção , isto é , como cópula responsável por outro tipo de proposição que não é a proposição cognitiva , embora o dever-ser se preste também à transformação de proposições teóricas em proposições técnico-práticas .

conceber ou não um início de uma série de eventos na natureza que não é ele mesmo efeito de uma ocorrência antecedente ao mundo. Em outras palavras,a disputa aqui é sustentar ou não a liberdade transcendental, uma causalidade mediante a liberdade(*Kausalität durch Freiheit*) que consiste na "capacidade de iniciar um estado espontaneamente"[53](*das Vermögen,einen Zustand von selbst anzufangen*). Com efeito,trata-se, em primeira instância,de um conflito em âmbito cosmológico; pois,diferentemente de uma investigação acerca da realidade da liberdade humana, a liberdade é tomada aqui diretamente em sentido cosmológico(*im Kosmologischen Verstande*).

Segundo diversos autores,dentre eles Allison e Sadik J. Al-Azm[54], existe uma tendência geral em reduzir o conflito cosmológico a um problema meramente moral. A terceira antinomia coloca ,através da tese, além do problema de um possível primeiro motor, a necessidade da intervenção de outro tipo de causalidade na natureza no desenrolar das ocorrências naturais. Com efeito,embora o problema imediato da terceira antinomia seja cosmológico,um conflito acerca da determinação causal,ela traz,como veremos, importantes conseqüências para uma conceitualização da liberdade prática. Mais precisamente, a problematicidade de uma conceituação teórico-especulativa da liberdade humana jaz exclusivamente sobre o aspecto transcendental–a possibilidade de concebê-la segundo o uso especulativo da razão–e não prático. Isto porque, mesmo não pertencendo presumivelmente ao campo teórico de investigação, uma possível liberdade prática, ao exercer seus efeitos no mundo das ações humanas(o mundo dos fenômenos),deve, enquanto associada às demais causalidades naturais,significar algo para o uso teórico ou especulativo da razão,nem que seja ao menos uma possibilidade problemática. Mas algo é certo: para futuramente investigar a liberdade humana,não pode acontecer de a razão,no exercício de auto-crítica imanente,descubra que a concepção de uma causalidade livre da determinação fenomenal, a que é levada naturalmente em seu esforço especulativo, é completamente impossível. É uma exigência do racionalismo moderno que o problema da liberdade(sua possibilidade) seja enunciado numa querela cosmológica,e não apenas recorrendo a simples dados da consciência[55]. Salvar a liberdade no contexto cosmológico significa estabelecer a possibilidade de um "espaço livre" no todo cósmico,de uma concepção universal de liberdade que, concorrendo com a necessidade da natureza, tem uma atualidade ao menos não refutada de imediato pelo embate com o mecanismo causal . Uma tal abordagem implica–não absolutamente,como veremos,mas num primeiro momento–uma abstração das formas efetivamente humanas de liberdade.

Na terceira antinomia,bem como nas outras, tese e antítese se utilizam de provas apagógicas, um procedimento demonstrativo em que cada uma tenta mostrar que a oponente é contraditória. Numa prova apagógica, tenta-se enfatizar as incoerências e dificuldades trazidas pela adoção de uma outra posição a que se pretende refutar. Relembremos algumas colocações de Kant sobre tais provas. O primeiro capítulo da doutrina transcendental do método é dedicado à disciplina da razão pura[56]. Aqui Kant evoca os resultados da Analítica Transcendental, "o cânon do entendimento puro"[57], para fornecer, juntamente com a Estética Transcendental, uma disciplina para o uso puro da razão. No que concerne a suas provas transcendentais,a disciplina da razão pura estabelece,como uma regra,"que as suas demonstrações tem que ser nunca apagógicas,mas sim sempre ostensivas ...que combina[m] ao mesmo tempo a convicção da verdade com o conhecimento de suas fontes ."[58]Em distinção com a prova direta, a prova apagógica só tem lugar nas ciências em que é impossível que aquilo que é subjetivo em nossas representações substitua aquilo que é objetivo,pois nessa maneira de provar se trata de

---

[53] B 561
[54] *The origins of Kant' s arguments in the antinomies* ,p . 86/87
[55] **Victor Delbos** , La Philosophie pratique de Kant , p.175
[56]Kant , I - *Crítica da Razão pura* , B737 a B823
[57]id , ibid - B824
[58]id , ibid - B817/818

ver se é possível alcançar o conhecimento através das conseqüências;e ,portanto, na admissão de que todas as suas conseqüências são verdadeiras. Notoriamente, a prova é um expediente utilizado amiúde pelos pensadores dogmáticos, e sobre isso diz-nos Kant:

"O modo apagógico de provar também é a ilusão que sempre entreteve os admiradores das meticulosidades dos nossos pensadores dogmáticos. Ele é como o campeão que pretende provar a honra e o direito incontestável do partido que adotou oferecendo-se para brigar com quem queira por em dúvida esta honra e este direito; apesar disso, estas fanfarronices nada resolvem quanto à coisa, mas tão-somente quanto à respectiva força dos adversários, e isto ainda assim é no que diz respeito aos agressores. Na medida em que vêem que cada um é ora vencedor ora derrotado, os espectadores tomam isto freqüentemente como um motivo para,ceticamente,porém em dúvida o próprio objeto da disputa ."[59] .

Assim,no que concerne à tese e à antítese, provadas segundo o modo apagógico, a sua correção é total, sob o ponto de vista dogmático; e ambas podem ser demonstradas assim indiretamente.

Mas tentemos agora reconstruir sumariamente e comentar tais provas. A tese diz ser necessário admitir, além da causalidade mediante leis da natureza, um outro tipo de causalidade como espontaneidade absoluta da causa. Em primeiro lugar, é retomado o princípio de causalidade,isto é, é assumida como verdadeira a proposição a que se deseja refutar:só existe a causalidade mediante leis da natureza. Em seguida,se o princípio causal aplica-se a todo estado, deve ser também aplicado à causalidade da causa,ou ao que acontece;e,nestes termos, **toda causa** deve ser considerada como um acontecimento no tempo, um evento que pressupõe um estado ao qual se segue segundo uma regra; em terceiro lugar, com efeito, se o que é pressuposto para a causalidade da causa vale para todo membro da série de estados causais resultantes,não haveria a completude da série de condições,um membro incondicionado. Isto porque a causalidade natural requer que,se um estado é causa do outro, não pode conter em si mesmo e a priori a completa e suficiente explicação para este estado por ela condicionado, tendo sempre que remeter à causa anterior; em seguida temos, no entanto, a refutação do princípio de razão suficiente,pois, se a série regressiva de estados causais é sempre incompleta,é negada a causalidade de um estado–não determinado em si mesmo por nenhuma causa antecedente a ele;e,com efeito, é negada a explicação suficiente de um estado mediante a série de estados que lhe condicionam. Para manter a suficiência na explicação do conhecimento de um dado estado,é necessário supor que existe um poder de iniciar absoluta e espontaneamente a série de estados que o condicionam, afim de que se possa obter uma série completa de condições. É então necessário assumir a liberdade transcendental, pelo menos no que concerne a uma primeira causa da série de estados .

"Ora, a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada (*Nun besteht aber eben darin das Gezetz der Natur: dass ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe*)"[60]. Para os partidários da tese, causalidade significa uma determinação completa. Mas a causalidade natural fornece apenas uma determinação incompleta, uma determinação completa e suficiente pela condição antecedente, impedindo uma explicação completa. Com efeito, pela causalidade natural, permanece sempre algo **indeterminado** na série, mas que ,de acordo com tal concepção, não pode ser incondicionado. Portanto, para realizar a completa explicação do condicionado, ou mesmo para regredir nela incrementando a explicação ainda indeterminada, é totalmente necessário um outro tipo de causalidade que,iniciando espontaneamente a série, dê conta do que é ainda indeterminado quando se supõe somente a causalidade natural. A"causa suficientemente determinada"é a razão suficiente e a"lei da natureza"é o princípio da razão suficiente,o qual exige de uma ocorrência,ao mesmo tempo, a condição causal antecedente e uma explicação completa.

Esta prova pressupõe um significado próprio da totalidade de estados:uma explicação completa e suficiente de um estado condicionado. A suficiência na explicação quer dizer o conhecimento completo das condições de um dado fenômeno. Em outras palavras, a tese assume que é possível alcançar,num tempo finito, a totalidade sintética da série de

[59] id, ibid - B822
[60] KrV , B474

condições. Com efeito, pressupondo que a série de condições chega à totalidade num primeiro termo–sendo então finita–o problema que permanece é a indagação pela natureza da causalidade do primeiro termo da série, sem a qual a série não poderia ser considerada completa. A causalidade do primeiro termo não pode referir-se a condições anteriores a tal termo,pois a série é considerada finita. Ele deve ,portanto, referir-se a si mesmo ,isto é, ele deve ter o poder de iniciar a série por meio de sua ação. Isto implica que o primeiro termo seja um agente no mundo,não determinado pela natureza na produção da série. Quanto ao problema da compreensão inteligível do caráter dessa causalidade ou poder,não há aqui um problema;pois, mesmo a causalidade determinista, não é algo que possa ser derivado de princípios puramente intelectuais. A questão aqui é apenas a necessidade de se admitir um tal tipo de causalidade para obter a completa e suficiente explicação para um evento dado.

Tomemos agora a antítese. A prova começa admitindo a hipótese de que exista um estado ou termo que seja dotado do poder de iniciar absoluta e espontaneamente uma série de eventos. Este termo é então o início espontâneo da série de ocorrências. Mas ele mesmo deve ter um início espontâneo. Em seguida ,a ação de começar a série deve pertencer como propriedade ao primeiro termo. Mas se todo ato de começar deve ele mesmo pressupor um estado antecedente em que ainda não era,e se o primeiro termo é, por hipótese, uma causa que não é causada, temos então que a ação espontânea da série é uma ação que não pode ser ligada a um estado antecedente. Em terceiro lugar, como a unidade da experiência requer que a ação se refira ao estado antecedente da substância agente, o ato espontâneo de início da série, representa uma violação dessa regra. Finalmente, afim de manter a unidade do conhecimento mediante percepções de estados do fenômeno, deve-se negar ato espontâneo do primeiro termo,isto é,sua causalidade, a liberdade transcendental.

Para os partidários da antítese, a liberdade transcendental implica na completa destruição da necessidade da causalidade natural determinista. Permitir que um estado determine um outro , sem ser ele mesmo determinado por condição antecedente , significa tornar impossível o conhecimento de leis empíricas no que concerne a todos os termos da série,impedindo assim a unidade da experiência. Como na tese, aqui a prova caminha de maneira a apontar os problemas que se seguem da admissão inicial e assim desqualificá-la. Se toda mudança no tempo é sempre alteração dos estados do fenômeno, a ação deve ser ligada com o estado antecedente do agente de maneira determinada. Mas a ação livre não é conectada,segundo a tese, ao estado antecedente do agente, e sim a uma sua propriedade,a saber: a espontaneidade absoluta que é sua causalidade. O contra-senso criado é que a ação não pode assim ser referida ao agente. Ao admitir a referência da ação à causalidade do agente e não ao seu estado antecedente, violamos a conformidade da natureza a regras e,portanto,a unidade da experiência; pois admitimos exceções a esta conformidade. Segundo a antítese, é preferível considerar a liberdade um conceito sem significado,sem referência à experiência,a fazer impossível um conhecimento regulado da natureza[61].Há que se notar, aliás como o faz muito bem Allison[62],que, enquanto o argumento da tese, assumindo a ubiqüidade da causalidade natural(mas o verdadeiro conceito de causalidade como sendo o princípio da razão suficiente ou"a causa suficientemente determinada a priori"),tenta mostrá-la como auto-contraditória; o argumento da antítese não apela a um princípio da lógica,mas à "unidade da experiência"[63]: o que é impossível na experiência,é absolutamente

[61]É muito claro o apelo do procedimento da antítese ao princípio de permanência da substância e,com efeito, às suas conexões com o princípio de sucessão causal dos fenômenos. Sem querer insistir muito neste ponto,sugiro a análise que Henry Allison faz da prova da antítese e das suas conexões com a primeira analogia da experiência: Kant's Trancendental Idealism : an interpretation and defense , p . 312

[62]**Allison , Henry E** . – *Kant's theory of freedom* , p.12/13

[63] "A liberdade transcendental,portanto,opõe-se à lei causal e a uma tal ligação dos estados sucessivos de causas suficientes–segundo a qual não é possível nenhuma unidade da experiência–é,por conseguinte, um vazio ente de pensamento.(*Also ist die Freiheit dem Kausalgesetze entgegen , und eine solche Verbindung der sukzessiven Zustände wirkender Ursache , nach wlecher keine Einheit der Erfahrung möglich ist* .)" B473/474

impossível e,por contradizer a única lei de causalidade possível,a liberdade é "alegal" ou *gesetzlos*. Isto só vem a ajudar na caracterização da tese como um paradigma dogmático e a antítese como paradigma empirista.

Vejamos então como Kant,em pleno acordo com a sua disciplina da Razão pura,irá propor"uma prova legítima mediante a dedução dos argumentos"[64], no que se refere à idéia transcendental de liberdade. Sua resposta consiste num apelo ao idealismo transcendental.

1.1.2.2 Solução da terceira antinomia e teoria da liberdade na Dialética :

Há uma diferença fundamental entre as soluções propostas por Kant para as duas primeiras antinomias–as matemáticas–e para as duas últimas–as dinâmicas,a saber: para as duas primeiras ambas,tese e antítese são consideradas falsas; enquanto que, para as dinâmicas, ambas podem ser tidas como verdadeiras. Antes de se detectar o motivo interno desta diferença, pode-se apontar o que já salta à vista: nas antinomias dinâmicas a tese dogmática é referida ao mundo numenal, enquanto a antítese é referida ao mundo fenomênico. Por outro lado,pode ser que, ao contrário das antinomias matemáticas–em que teses e antíteses são incorretas–nas antinomias dinâmicas,tese e antítese sejam, de pontos de vista diferentes,verdadeiras,de maneira que uma respeitasse certos interesses"práticos e religiosos"da razão crítica, e outra seus interesses científicos. Neste caso da antinomia dinâmica aparece o aspecto mais importante do método crítico-transcendental de Kant para o presente trabalho: a solução compatibilista,que faz da filosofia kantiana o meio termo(crítico) entre o dualismo e o monismo[65].Segundo Kant,

"... na conexão matemática de fenômenos,nenhuma condição que não uma sensível,isto é, uma que é ela mesma parte da série,pode ser introduzida. Em contrapartida,a série dinâmica de condições sensíveis ainda assim admite uma condição heterogênea que não é parte da série,mas que, enquanto puramente inteligível,está fora da mesma; mediante tal,a razão não se satisfaz e o incondicionado é anteposto aos fenômenos, sem com isso confundir a série dos últimos, enquanto sempre condicionados, nem a romper e assim violar os princípios do entendimento ."[66]

Portanto, a distinção se dá então na maneira pela qual ocorre o regresso[67] do condicionado a suas condições. Nas antinomias matemáticas, condicionado e condições são pressupostos como membros da mesma série espacio-temporal, de maneira que a totalidade dos membros da série só pode ser composta ou por um número infinito,ou por número finito de membros. Por outro lado, no caso específico da terceira antinomia,isto é, do regresso na série dos efeitos até a causa, os termos não têm que ser necessariamente homogêneos,pois é ao menos possível se pensar numa causalidade que, apesar de inseparável da série enquanto fenômeno e conectada à condição empiricamente incondicionada, seja também não sensível ou inteligível. Assim, não obstante a antítese refute a liberdade transcendental em nome da unidade da experiência,por isso mesmo , sua refutação recai exclusivamente sobre sua impossibilidade no mundo dos fenômenos. Assim, mesmo estando a antítese correta com respeito aos fenômenos , cria-se a possibilidade de estar também certa a tese ao conceber uma causalidade inteligível,isto é,fora dos fenômenos. Cabe aqui somente destacar que o argumento kantiano não garante a

---

[64]Crítica da Razão pura , B822

[65] Veremos ao longo deste texto como este primeiro germe de uma perspectiva compatibilista se repetirá em outros registros do pensamento de Kant , revelando a importância do método crítico-transcendental para o todo do pensamento kantiano . Particularmente interessante neste contexto serão os vários níveis de compatibilidade entre o ser e o dever-ser (que surgem na solução da terceira antinomia) , dentre eles a união entre o prático e o especulativo no ideal do *summum bonum* , que será aqui considerado como idéia pura de progresso ou elemento conceitual da historicidade , perspectiva de onde atingiremos nosso objetivo final de avaliar os vários níveis de diferenciação e compatibilização entre moral e direito .

[66]id , ibid , B558/559

[67] Em B446 , Kant faz notar as concepções que fundamentam esta diferença no regresso "matemático" ou "dinâmico". A totalidade dos termos da série de condições pode ser considerada como "natureza"(*Natur*),que " ...significa (*bedeutet*) o total matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese tanto no grande quanto no pequeno,isto é, no progresso de tal síntese quer mediante composição quer mediante divisão." ; ou como mundo (*Welt*),ou seja,"... o total dinâmico e quando se tem em mira já não a agregassão no espaço e no tempo para constituir o mundo como magnitude,mas a unidade de existência dos fenômeno(*die Einheit im Dasein der Erscheinungen*)". Vê-se que se trata da distinção entre um agrgado(*die Aggregation im Raume oder der Zeit*) e "um todo explanatório,isto é,como o que totaliza as série de condições(fundamentos explicativos ou causas)em termos dos quais é para ser explicado todo condicionado ." ver **Allison , Henry E** . – *Kant's theory of freedom* , p.24. Para Kant,"natureza" é auto-contraditória(e ,por isso, tanto a alternativa finitista quanto a infinitista são negadas), enquanto a totalidade explicativa ou "mundo" não é . Eis a razão da possibilidade de compatibilismo na resolução da terceira e quarta antinomias. No entanto,como lembra Allison , isto faz das antinomias matemáticas as únicas capazes de provar indiretamente o idealismo trasncendental. No caso da terceira antinomia, isto significaria provar a realidade dos dois pontos de vista: o da ubiqüidade da causalidade natural ,demonstrada na Analítica; e a realidade da liberdade transcendental, para além do espaço meramente lógico de sua possibilidade. Neste sentido, poder-se-ia entender a teoria do fato da razão como prova indireta do idealismo transcendental , na medida em que confere validade objetiva à liberdade , tanto prática quanto especulativa .

certeza incontestável da tese,mas apenas mostra que ela não é necessariamente refutada pela admissão,sob um certo ponto de vista,da afirmação contida na antítese. Isto equivale a dizer apenas que uma causalidade livre não é incompatível com a causalidade natural.

Para Kant,a solução compatibilizadora,a ser proporcionada pelo Idealismo Transcendental no caso da antinomia dinâmica(e,para nossos propósitos,para a terceira antinomia),consiste em notar que ambas as posições se atêm a uma concepção de mundo como totalidade existindo em si mesma[68]. Isto também acontecia com as antinomias matemáticas--em que se rejeitava as alternativas finita ou infinita de consideração da série de homogêneos .Mas ,com as dinâmicas, o agravante é que existe a suposição realista-transcendental de incompatibilidade,quando,na verdade,segundo o método-crítico transcendental e sua distinção fundamental entre fenômenos e coisas em si, não há tal incompatibilidade.

A disputa alimenta-se então da ilusão.A tese pretende que haja um segundo tipo de causalidade no afã de obter uma explicação suficiente das condições de um fenômeno dado. Ilude-se ao tentar obter um conhecimento do todo,isto é, um conhecimento mediante percepções da totalidade dos termos. No entanto,a liberdade transcendental pode ser salva se se propuser, ao invés de conhecer, apenas pensar o todo. Por outro lado,a ilusão da antítese, é negar a possibilidade em geral de uma causalidade mediante a liberdade,quando obteve apenas a refutação dela no âmbito do conhecimento empírico,do mundo dos fenômenos.

Conhecer e pensar. A ilusão parece residir nas implicações de uma confusão entre os termos. O mero pensar refere-se a objetos em geral, às coisas consideradas como são em si mesmas. Conhecer refere-se a objetos de uma experiência possível,ou seja, aos fenômenos,ou mesmo à sua mera forma. A distinção entre coisas em si e fenômenos fornece a chave para o fim da ilusão,permitindo a possibilidade da causalidade mediante a liberdade,posto que ela é ao menos compatível[69]com o mecanismo causal da natureza.

Tentemos nos aprofundar um pouco na solução kantiana.Como vimos,o idealismo transcendental é capaz de fornecer a compatibilidade entre os dois conceitos de causalidade graças à distinção entre dois pontos de vista segundo os quais um mesmo evento pode ser encarado. Em verdade,se a disputa for considerada sob a luz do realismo transcendental,incapaz de fornecer o verdadeiro significado do termo fenômeno,ela permanece inalterada. O idealismo transcendental considera ,por sua vez, os objetos de duas maneiras: em relação às condições subjetivas formais da sensibilidade,isto é,como fenômenos;ou como um objeto transcendental do entendimento,meramente pensado,em abstração das formas puras de intuição. Somente com referência aos fenômenos(ou à sua mera forma),somos capazes de fazer juízos sintéticos a priori objetivamente válidos,isto é, interessantes do ponto de vista teórico. Para extirpar a ilusão que paira sobre o conflito cosmológico da terceira antinomia,o procedimento é aplicar a distinção ao conceito de causalidade de uma causa ou sujeito. Do ponto de vista fenomenal,a causalidade da causa é a conexão necessária no tempo de um estado da substância no fenômeno(causa)com um outro estado(também no fenômeno)que o sucedeu no tempo. Neste caso,enquanto propriedade de um fenômeno(antecedente),a causalidade é também fenômeno em seu efeito . No entanto,a substância no fenômeno pode ser considerada naquilo que não é objeto da intuição sensível,isto é,como sujeito inteligível;e,como tal, mesmo que dele nada possamos afirmar como conhecimento,sua faculdade de engendrar efeitos,sua causalidade,é inteligível em sua ação,ao mesmo tempo em que produz efeitos no mundo sensível,a saber: a própria substância tal como aparece e sua sucessão de estados no tempo.

---

[68] ver nota 48 acima .

[69] Em B586,Kant diz que "...a causalidade pela liberdade é ao menos não incompatível (*nicht wider-streite*) com a causalidade da natureza .

Nestes termos,Kant parece ter escolhido como ponto de partida a *causa noumenon*,isto é, parece ter partido do conceito de substância em si mesma para o conceito de uma causalidade que lhe seja própria. A causalidade inteligível será possível se a causa,da qual aquela é propriedade,estiver fora da série de eventos.Mas aqui ocorre um mal entendido;pois,na verdade, ao discutir a possibilidade da liberdade transcendental,Kant parte realmente do conceito de causalidade inteligível[70]. Embora pareça que a argumentação siga da possível existência de uma substância noumenal como fundamento para a possibilidade da liberdade transcendental,de fato ela parte de uma tal causalidade inteligível para o estabelecimento de um novo ponto de vista possível para considerar um agente dotado de tal faculdade.O assunto da terceira antinomia é a possibilidade de existência de uma causalidade incondicionada pelo estado anterior do agente como propriedade de uma causa condicionada,pertencente à série dos fenômenos. Por outro lado, a investigação sobre a possibilidade de uma causa incondicionada existindo necessariamente é,propriamente falando,o objeto da quarta antinomia

.

Na solução da terceira antinomia,Kant fala de um fenômeno,ou seja,de um objeto dos sentidos como causa enquanto sua causalidade possa ser considerada de uma outra maneira.

"Denomino inteligível aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno.Consequentemente, se aquilo que no mundo dos sentidos tem que ser encarado como fenômeno também possui,em si mesmo, um poder que não é objeto dos sentidos,um poder que não é objeto da intuição sensível,mas que mediante esta,não obstante, pode ser a causa de fenômenos, então a causalidade deste ente pode ser considerada de dois aspectos:"[71]

É claro que a distinção de pontos de vista sobre a causalidade só ganha uma feição relevante quando,para conceber a causa em questão, é preciso recorrer a um tipo de faculdade que não pode ela mesma ser caracterizada somente como uma causalidade de um fenômeno no mundo dos sentidos,ou seja,em termos exclusivamente empíricos. De qualquer maneira,o que deve ser aqui primeiramente considerado em dois aspectos não é a causa ou evento resultante,mas a causalidade. Com efeito,o homem não tem um poder inteligível,porque é uma substância noumenal , mas porque tem uma tal faculdade, pode ser ele pensado como um noumenon em certo sentido.

Kant declara que um evento pode ser considerado,ao mesmo tempo,como livre, no que diz respeito à causalidade inteligível; e como um resultado dos fenômenos no que concerne ao mundo sensível, se a causa está "juntamente com sua causalidade fora da série de condições empíricas"[72]: trata-se aqui de uma interpretação do que é um fenômeno. Enquanto simples representação,o fenômeno deve ter uma causa que não é ela mesma fenômeno.Assim, nessa interpretação,o fenômeno é o efeito de causas inteligíveis;mas,como aparecimento, pode ser conectada empiricamente com outros fenômenos. Os fenômenos são efeitos de uma causa mediante uma causalidade que,não sendo ela mesma fenômeno, não faz parte da série empírica de condições. Logo,a faculdade ou causalidade aqui é incondicionada, e o efeito fenômeno pode ser livre em relação a tal poder,embora seja,no que concerne ao mundo empírico, determinado pela causalidade natural.

A possibilidade da causalidade inteligível do fenômeno é garantida pelo idealismo transcendental. Mas esta possibilidade lógica não é suficiente para garantir a atualidade dessa causalidade. O problema da possibilidade lógica(ou da possível não-incompatibilidade com o mecanismo causal) da liberdade transcendental é o problema da terceira antinomia. Mas se na terceira antinomia não se vai além da causa empírica,deve-se então precisar ainda mais de que maneira a distinção geral dos objetos fornece a chave para a solução.E se isto não parece ainda suficientemente claro na primeira das três seções concernentes à solução do conflito, torna-se mais evidente nas duas restantes.

Não há nada que impossibilite considerar a liberdade transcendental como a causalidade das coisas em si. A liberdade em sentido cosmológico é então uma idéia transcendental pura que,por um lado, nada toma emprestado à

---

[70]**Eric C. Sandberg** , *"causa noumenon and homo phaenomenon"* , in Kant-Studien 75 Jarhgang , Heft 3 , 1984.
[71]Crítica da razão pura , B566
[72]id ,ibid , B565

experiência; e que ,por outro, representa um objeto que não pode ser dado dentro da série empírica de estados naturalmente determinados. Considerados como meras representações que são ,os fenômenos, determinados em sua existência por leis as quais a natureza é conforme a priori, não podem fornecer prova da impossibilidade de um poder de iniciar uma série de eventos espontaneamente. Por outro lado, indicam como seu fundamento a possibilidade de um objeto transcendental devido à propriedade de uma causalidade pela qual os próprios fenômenos como efeitos se manifestam. Portanto, a propriedade de tal causalidade é a atemporalidade com que começa espontaneamente uma série dos seus efeitos no mundo empírico ,ou seja, a propriedade de não exigir para si uma condição antecedente . Mencionamos anteriormente que uma tal possibilidade lógica torna-se relevante se uma causa pode ser concebida sem referir-se a uma causalidade caracterizada em termos empíricos.

Isto levará à concepção de caráter(*Charakter*) de uma causa eficiente: "uma lei de sua causalidade sem a qual não seria causa"[73].Trata-se de uma propriedade universal das causa eficientes,pela qual ela,ao agir, acha-se determinada segundo uma lei. O caráter de uma causa é a lei de sua causalidade,o determinado *modus operandi* pelo qual produz seu efeito. Como foi possível conceber dois tipos de causalidade de um agente fenomenal,há então duas maneiras para se considerar a atividade causal,isto é, duas concepções possíveis de leis de causalidade. Segundo o caráter empírico,o fenômeno agente é pensado como parte ou membro da série de eventos do mundo empírico,determinado causalmente pelo estado antecedente e localizado na existência por meio de relações num tempo objetivo. Vê-se logo que o caráter empírico,enquanto lei empírica de causalidade, é plenamente conforme ao princípio de causalidade demonstrado na Analítica Transcendental e passível de descrição empírica. Para Kant, observadas como são no domínio fenomenal , as ações humanas tem de ser atribuídas ao caráter empírico da sua vontade,isto é, à causalidade empiricamente determinada de sua razão ,algo que,para Kant, pode ser inferido da observação como efeitos dos princípios subjetivos do sujeito agente .

"Por mais que também seja razão, ela ainda assim tem que exibir um caráter empírico,pois toda causa pressupõe uma regra de acordo com a qual certos fenômenos se seguem como efeitos... desta maneira,pois,o arbítrio(*Willkür*)de todo homem possui um caráter empírico que nada mais é do que a causalidade de sua razão na medida em que indica,em seus efeitos no fenômeno,uma regra segundo a qual é possível coligir,segundo o seu modo e os seus graus,os fundamentos e as ações da razão e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio."

Por outro lado,segundo o caráter inteligível, o agente é concebido fora da ordem temporal objetiva da existência do que é percebido[74];e ,portanto,dotado de uma lei de atividade causal que deve ser distinta da causalidade mediante leis da natureza. Assim, mesmo que uma tal capacidade seja um devaneio,a sua mera possibilidade lógica não pode ser refutada pela natureza. Nestes termos, a um ente fenômeno pode ser atribuída a espontaneidade sem a refutação das condições de possibilidade da experiência. Este elemento de espontaneidade é introduzido na discussão como pressuposto necessário para se pensar um ser que age por imperativos[75],ou seja, pela representação de princípios em geral,quer sejam eles condicionados(revelados pelo caráter empírico)ou incondicionados(não constatáveis empiricamente).

"...pois pressupõe-se que é possível pôr a natureza de sua conduta anterior totalmente de lado , bem como encarar , de um lado , a série decorrida de condições como não-ocorrida e , de outro , esse ato como totalmente incondicionado , como se (*als ob*) o agente com isto iniciasse , de todo espontaneamente , uma série de conseqüências." [76]

Esta é a solução da terceira antinomia através da distinção entre caracteres. Segundo esta solução,uma mesma ação pode ser considerada como efeito de condições anteriores ou como começo(incondicionado)de uma série de estados,sendo que a primeira perspectiva é necessária à explicação da ação e a segunda à consideração da imputação. A tese

---

[73] id, ibid B568

[74] ver B567 : "...mediante o qual aquele sujeito...não se subordinaria a quaisquer condições da sensibilidade(*der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit*).

[75] Em algumas passagens da primeira Crítica ligadas à concepção de agir livre do homem , Kant vê,como sua característica essencial, a capacidade de agir segundo imperativos em geral. Tal capacidade é ligada por ele ao elemento de espontaneidade. ver B576 "Por maior que seja o número dos fundamentos naturais e dos impulsos que me incitem ao querer,não podem eles produzir um dever (*Sollen*)...o dever expresso pela razão contrapõe este querer...que se trata de um objeto da mera sensibilidade(o agradável)ou também da razão pura(o bem),a razão....com toda sua espontaneidade se constrói uma ordem própria segundo idéias,à qual adapta as condições empíricas."

[76] KrV , B583 ;

dogmática,cujo interesse é salvaguardar a imputação moral,é mantida como possível, ao lado da antítese empirista, preocupada com o curso da empiria.Por um lado,interessam à explicação da ação as circunstâncias exteriores ao agente; por outro lado,o agente deve ser considerado como produzindo a partir de si uma série de fenômenos. Nota-se a importância dos expedientes metodológicos critico-transcendentais para a compatibilidade do detreminismo pela lei da natureza com a liberdade e imputação do agir racional,ou,em outros termos, para a possível convivência dos âmbitos do ser e do dever-ser num mesmo sujeito.O apelo ao idealismo transcendental revela sua força crítica,na medida em que, sendo a causalidade natural uma condição formal da experiência(condição da representação da mudança temporal objetiva),limita, no que concerne à observação das ações humanas, o conhecimento empírico ao mundo dos fenômenos, mantendo,de maneira extremamente crítica, a possibilidade do espaço não-empírico e moral da imputação. Novamente a condição *als ob* indica o intento regulativo e não explicativo da concepção de liberdade especulativa,a qual serve à regulação de nossa compreensão de nós mesmos como agentes racionais,isto é,seres dotados de racionalidade deliberativa,de poder de escolha e espontaneidade racional(e,por isso, passíveis de responsabilização)reveladas,como vimos,na capacidade de agir segundo princípios,contrariando muitas vezes o determinismo a que estamos sujeitos como seres fenomenais.

Resta apenas um ponto que nos parece interessante e digno de nota,justamente por permitir uma passagem para a consideração da liberdade prática na dialética. Kant declara que as suas colocações para a solução do problema da liberdade em sentido cosmológico não pretendiam expor a realidade efetiva ou atualidade da liberdade(*die Wirklichkeit der Freiheit*),isto é,demonstrá-la como uma das "causalidades" que efetivamente é encontrada no mundo empírico,alegando que isso não faz parte de uma consideração transcendental em âmbito especulativo. Também não foi sua intenção demonstrar a possibilidade da liberdade(*die Möglichkeit der Freiheit*)como objeto de uma experiência possível.O embate cosmológico só levou mesmo a uma certeza: é logicamente possível a liberdade,isto é, podemos pensá-la, já que ela não é totalmente negada pela causalidade mediante leis da natureza. No entanto,como veremos,isto não impede Kant de tentar tecer considerações acerca de onde talvez poderíamos ter a sua efetividade.

Levados por essa discussão, chegamos à consideração das relações entre as concepções de liberdade na dialética. A dupla consideração do caráter fornece,numa referência especulativa, a solução para o conflito na terceira antinomia. Todavia, ao ilustrar a ligação dos dois carateres, Kant considera que o caráter empírico não exprime simplesmente a lei da causalidade natural,mas funciona como um esquema do caráter inteligível. Em outras palavras,o caráter empírico não expressa a unidade da experiência,e sim a unidade da regra mediante a qual se manifesta a causalidade inteligível. A liberdade transcendental,causalidade inteligível,cuja lei constitui o caráter inteligível de um fenômeno,manifesta-se na forma dada sensivelmente pelo caráter empírico. No caso do fenômeno homem,seu caráter empírico fornece o esquema sensível de manifestação de sua causalidade inteligível. A questão de se o homem se manifesta como livre na experiência,isto é,se ele,como fenômeno, é capaz de produzir efeitos sem sofrer a compulsão de sua natureza empírica,é um problema de escolha em aderir ou não a ela. O ato de escolher entre as determinações causais da natureza ou num agir livre delas,contém um elemento de espontaneidade; e,nestes termos, podemos então dizer que a liberdade transcendental fornece um modelo para que se possa conceber o ato humano. A vontade humana é ,para Kant,a causalidade deste ente sensível, cujas leis de eficiência são dadas no seu caráter sensível, pois os efeitos dessa vontade manifestam-se na experiência. Mas a causalidade em si mesma,que envolve a espontaneidade,não está no mundo sensível. O homem ,como ser racional, torna-se consciente dessa atividade que é o seu querer. Todavia, não pode jamais experimentá-la,já que ela envolve a espontaneidade.

"Exclusivamente o homem, que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos , se conhece a si mesmo também mediante a pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo,ele certamente é,de uma parte fenômeno,mas de outra ,ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada à sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão. Em particular a última distingue, de uma forma bem própria e especial, de todas as forças empiricamente condicionadas, já que ela pondera os seus objetos somente enquanto simples idéias,determinando,a partir disso, o entendimento a então fazer uso empírico de seus conceitos também puros."[77]

Através da apercepção pura,obtemos a consciência da nossa a espontaneidade ao pensar(entendimento e razão),uma atividade que não pode ser posta em termos das leis causais da natureza,pois envolve um elemento supra-sensível;e isto basta para que tenhamos consciência da noção de caráter inteligível. Mas como podemos ligar este caráter inteligível do homem pensante com o homem agente ?A resposta a essa pergunta,no âmbito da primeira Crítica,envolve uma consideração acerca da concepção de liberdade prática na Dialética,e é a isto que nos propomos agora .

A liberdade prática é a liberdade da vontade humana na escolha pela determinação para a ação. Kant a define como sendo a não determinação da vontade para a ação por impulsos sensíveis,isto é, a independência dela da compulsão dos sentidos. Vimos que a liberdade transcendental é uma causalidade inteligível,uma causalidade da razão em começar uma série de fenômenos na natureza;e um tal poder requer total independência da determinação pela causalidade da natureza. Sob este ponto de vista, podemos dizer que existe uma estreita ligação entre estas duas concepções de liberdade na Dialética. E,realmente,Kant a estabelece assim:"É sobremaneira digno de nota que o conceito prático de liberdade se funda nesta idéia transcendental da mesma e que esta última constitui naquela o momento próprio das dificuldades que desde sempre envolveram a questão sobre sua possibilidade."[78]Mais adiante,diz ele:"a supressão da liberdade transcendental aniquilaria,concomitantemente,toda liberdade prática."[79](*die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen*). Para se aprofundar em tais colocações,Kant diz que a vontade humana é uma vontade afetada patologicamente pelos sentidos,opondo a ela a vontade animal,o *arbitrium brutum*, que é necessariamente determinada pela compulsão dos sentidos. Uma vez que a determinação da vontade humana pelos sentidos não é necessária,mas apenas possível,a vontade humana é dita um *arbitrium sensitivum* .

Com efeito,escolhendo agir por princípios gerais,resistindo à determinação dos sentidos,Kant caracteriza a vontade humana como um *arbitrium liberum*;e a propriedade de uma tal vontade,que a permite fazer isso,é a racionalidade. O arbítrio capaz de agir assim determinado por raciocínios--e,portanto,livre das determinações imediatas da sensibilidade--é uma vontade,segundo Kant,dotada de liberdade prática. Mas se a liberdade prática é definida assim negativamente como a causalidade do agente(racional)humano ,por oposição a qualquer determinação para a ação devida aos sentidos,ela pode,através do conceito de racionalidade,ser positivamente definida como a causalidade do homem determinado para a ação por princípios em geral. Nestes termos,a liberdade prática é a faculdade de agir pelo reconhecimento de um dever(*ein Sollen*).

"Dos imperativos que impomos,em tudo que tange às questões práticas,como regras às forças que as executam, segue-se claramente ou que esta razão possui uma causalidade ou que,pelo menos, a representamos para nós como possuindo tal causalidade. O dever expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza.Desta o entendimento só pode conhecer o que está aí,ou o que foi,ou o que será. É impossível que ,na natureza, algo deva ser de outro modo do que de fato é em todas estas relações temporais; o dever não tem qualquer significado quando se tem diante dos olhos unicamente o curso da natureza ."[80]

A vontade livre,enquanto racional,é definida então pela determinação da escolha por um imperativo. Com efeito,definida positivamente, a liberdade prática é a propriedade de uma vontade capaz (dotada de liberdade prática)de decidir em virtude da consciência de uma regra geral ou de um princípio de ação. No entanto, devemos salientar que o aspecto positivo do conceito de liberdade prática tem uma acepção muito diferente daquela que aparece na terceira seção

---

[77]id , ibid B574/575
[78]id, ibid B562
[79]id , ibid B562
[80]id , ibid B575

da Fundamentação da Metafísica dos costumes, onde tal conceito é igualado ao de autonomia;pois aqui ele se refere à capacidade de agir de qualquer animal racional, mesmo aquele que age determinado por princípios não morais(como a prudência). Assim,como uma tal causalidade,a liberdade prática se manifesta também em contextos não morais. Também o conceito de dever[81]aparece aqui sem um significado propriamente moral,mas estende-se tanto às regras morais quanto, por exemplo,às regras de prudência. Em outras palavras, os princípios que determinam a ação pelo reconhecimento de um dever, englobam tanto imperativos categóricos como hipotéticos.

Neste ponto,a partir das palavras do próprio Kant[82],podemos estabelecer,no âmbito da primeira Crítica,a conexão entre o homem que pensa e o que age,isto é, entre a consciência da espontaneidade do pensamento e a consciência da liberdade inextinguível referente a todo ato humano,do elemento de espontaneidade que cerca toda escolha por uma determinação da vontade para a ação. A possível determinação da vontade por princípios gerais de conduta ,isto é, por imposição de imperativos ou deveres,manifesta na *práxis*,segundo Kant, uma causalidade da razão. Enquanto manifestação da liberdade prática,a causalidade da razão de um agente, a capacidade de auto-imposição de imperativos –que supõem um dever-ser–fornece uma prova imanente de um caráter inteligível no homem,e também de que sua razão é determinante de seu caráter empírico,e não determinável por ele. Mas se para o homem pensante a consciência da espontaneidade no pensar é suficiente,quanto à sua consciência como agente, o elemento de espontaneidade da mera escolha não é suficiente. A ação envolve uma capacidade de estabelecer fins a serem alcançados e meios pelos quais nos desvencilhemos da determinação dos sentidos. A consciência do agente envolve mais do que a espontaneidade do pensar(uma espontaneidade absoluta),envolve também uma causalidade da razão no mundo sensível,uma espontaneidade relativa que "caracteriza a vontade de agente racional cuja razão é escrava das paixões"[83],que caracteriza enfim o *arbitrium liberum.*

1.1.2.3 A teoria da liberdade no "Cânon da Razão pura":

A discussão acerca da liberdade (transcendental ou prática)não se restringe,nos limites da primeira Crítica, às discussões da dialética acerca da terceira antinomia. Kant apresenta uma nova consideração do problema da conceituação da liberdade na doutrina transcendental do método,mais precisamente nas seções primeira e segunda do Cânon da razão pura. É sobre este ponto que desejamos agora nos debruçar,afim de estabelecer as relações , pretendidas por Kant neste tópico , entre a idéia transcendental de liberdade e a sua conceituação prática.Com isso pretendemos colher uma concepção mais rica dos fundamentos da"teoria da liberdade"na primeira Crítica.

No Cânon, a investigação dirige-se justamente para a consideração de um possível uso correto da razão pura,ou seja, um uso ao qual se refira um cânon. Como vimos acima,no seu uso especulativo, a razão pura deve se guiar pela disciplina da dialética transcendental,com vistas a fornecer princípios imanentes ou regulativos,atendendo assim ao seu próprio interesse especulativo. Com efeito,o uso transcendental da razão especulativa dirige-se para os objetos pensados nas idéias(liberdade da vontade,a imortalidade da alma e a existência de Deus),fornecendo princípios que transcendem os limites da experiência–e impedem a realização plena do interesse especulativo; um tal uso é tornado imanente ou referente a priori à experiência possível quando as idéias são tomadas como máximas[84].Nestes termos,as proposições racionais enquanto objetivas ou constitutivas não são necessárias para a faculdade de conhecer. Segundo Kant, os objetos ideais são alvos do interesse prático; e,por conseguinte, a importância daquelas proposições racionais puras diz respeito à sua

[81]Se recorrermos à Fundamentação ,vemos que esta consideração se torna clara ao recordarmos que Kant lá se utiliza do termo *Plifcht*(o conceito de dever, que contém em si o conceito de boa vontade); por outro lado ,na primeira Crítica,lança mão do termo *Sollen*.E,por isso, pareceu-nos conveniente procurar traçar,a partir da primeira Crítica, a gênese da distinção *Sein/Sollen*.

[82]ver citação anterior

[83]**Henry E. Allison** , Kant's Transcendental Idealism : an interpretation and defense , p.325

necessidade para o uso prático.[85]Na verdade,num certo uso prático,a razão pura contém,segundo Kant,"...princípios da possibilidade da experiência..."[86](*Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung*). Por conseguinte,diz Kant,"...os princípios da razão pura possuem realidade objetiva em seu uso prático,nomeadamente em seu uso moral ."[87](*haben die Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen,namentlich aber,dem moralischen Gebrauche,objektive Realität*). Mas tentemos explicitar este domínio moral,delimitado no uso puro da razão, mediante um esclarecimento da conceituação da liberdade .

Em primeiro lugar , quanto à conexão da liberdade com o uso prático da razão,diz-nos Kant:"...Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade."(*Praktischen ist alles,was durch Freiheit möglich ist*)[88]. A investigação promovida neste terreno(prático),no que tange à conceituação de liberdade,implica em que se abandone a consideração do seu significado transcendental,isto é, como um fundamento(possível logicamente,mas problemático)explicativo dos fenômenos pressuposto na experiência. Em outras palavras,quanto ao uso prático da razão,relevante é apenas a liberdade em sentido prático. A investigação acerca do sentido cosmológico ou transcendental da liberdade pertence exclusivamente ao domínio especulativo;e,nestes termos, configura um problema na medida em que exige a independência da razão em relação a todas as causas determinantes do mundo dos fenômenos,ou seja, requer este poder racional de começar uma série de fenômenos,uma causalidade contrária à causalidade natural.

Por outro lado,quanto à investigação sobre a liberdade em sentido prático,nós apenas"...perquirimos a razão inicialmente com vistas à prescrição do comportamento e aquela questão é de caráter meramente especulativo,podendo ser posta de lado na medida em que nosso propósito se dirige para o fazer e o deixar de fazer."[89]No Cânon, a consideração da liberdade em sentido prático começa com uma caracterização dos *arbitria*. Sob este aspecto,prático é tudo aquilo que,quer como fundamento ou como conseqüência, interconecta-se com o arbítrio humano,isto é, com o arbítrio não necessariamente determinável patologicamente,mas também possivelmente determinado à ação racionalmente. Como uma causalidade da razão na determinação da vontade,dada ao lado da causalidade natural,a liberdade é conhecida pela experiência e pode por meio desta ser provada .

Este poder(*Vermögen*) que caracteriza o arbítrio humano,uma causalidade racional na sua determinação ao ato, manifesta-se(na experiência)no fornecimento pela razão das leis práticas ou imperativos,leis objetivas da liberdade,as quais pressupõem um dever-ser,uma reflexão(fundada na razão)"...acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável,ou seja,bom e útil."[90] Neste ponto, Kant introduz uma distinção que em muito antecipa as reflexões contidas nos textos morais. No caso das condições para a determinação do *arbitrium liberum* serem empíricas,a razão terá apenas um uso regulativo,com vistas a efetivar a unidade das leis empíricas. Neste terreno,a razão fornece uma regra de prudência,uma lei prática denominada lei pragmática. Uma tal lei é derivada da motivação para a satisfação de todas as inclinações(felicidade);e,portanto, se as inclinações a serem satisfeitas ou os meios para a sua satisfação só puderem ser conhecidos da experiência,a lei pragmática(imperativo hipotético)fundamenta-se em princípios empíricos.

Por outro lado,há a lei prática que abstrai das inclinações e dos meios para a sua satisfação. Tal é a lei moral,que ,abstraindo da felicidade,resulta da motivação pelo merecimento à felicidade. Se a regra de prudência representa o dever ser com vistas à obtenção da felicidade,a lei moral representa o tornar-se merecedor da completa satisfação das

---

[84]ver nota 14
[85]KrV , B825;
[86]id. , ibid. , B835; -
[87]id. , ibid. B835 ;
[88]id. , ibid. , B828 ;
[89]id. , ibid.,B831 ;
[90]id. , ibid. , B830 ;

inclinações. Segundo Kant, a lei moral considera "...unicamente a liberdade de um ente racional em geral e as condições necessárias unicamente sob as quais esta mesma liberdade se harmoniza com a distribuição da felicidade segundo princípios."[91]Com efeito, as leis morais determinam a priori a vontade racional em geral e,por conseguinte, o uso da causalidade que a caracteriza: a liberdade. Uma determinação a priori da vontade significa que a lei moral não comanda o agente empiricamente ,isto é,hipoteticamente,mas categórica e absolutamente. A lei moral estabelece um fim dado a priori pela razão,não determinando a vontade de maneira empiricamente condicionada. Neste sentido,só as leis morais"...pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um cânon ."[92]

Tais considerações sobre as leis morais permitem a Kant delimitar,dentro do uso prático da razão,o uso moral. É importante frisar que,não obstante o cânon alcance uma delimitação do uso moral,a exemplo da dialética,este desenvolvimento não procura conceituar praticamente a liberdade em termos de considerações estritamente morais;pois,para Kant, tal conceito é definido aqui como a capacidade de determinar a vontade para a ação em virtude do reconhecimento do dever–o que engloba,como dissemos, leis pragmáticas assim como princípios morais. Veremos mais adiante neste trabalho como o uso moral,que corresponde ao nível de uma razão pura que se faz prática,servirá à demonstração da realidade da liberdade.

É possível notar a aparente diferença entre as considerações propostas por Kant na dialética e no cânon. Em primeiro lugar,na dialética,Kant não entra no mérito da lei moral,isto é,da delimitação do uso moral da razão. É neste sentido, diz-nos Victor Delbos , que há ,no cânon, "um esboço da filosofia moral e religiosa que,sob certos pontos, está em desacordo ou apenas concorda exteriormente com as tendências e soluções da dialética ."[93]Para Delbos,o desacordo se deve à maneira como Kant concebe nos dois momentos o que é o prático.No cânon[94], a liberdade prática não é tratada como aspecto positivo de uma idéia;não há assim o dualismo entre idéia transcendental e conceito prático. No cânon, Kant ressalta o abandono da investigação no âmbito especulativo,ou seja, direcionada para o sentido cosmológico da liberdade. Isto não diz respeito a uma investigação transcendental em âmbito prático. Não interessa aqui saber se aquilo que primeiramente atribuímos a uma causalidade mediante leis da natureza seja efetivo. A constatação da liberdade prática é empírica: há uma experiência direta da moralidade que aparece na nossa resistência ao condicionamento empírico imediato. Apesar de ter conferido à idéia de liberdade a possibilidade lógica, permitindo a concepção dela na experiência ao lado da causalidade natural, a dialética estabeleceu a inapelável subordinação da conceituação prática em relação à transcendental.

Com efeito,pode-se dizer que,segundo Victor Delbos,Kant adere a duas teorias da liberdade na passagem da dialética para o cânon. Para ele, enquanto na dialética o conceito de liberdade prática se funda na idéia transcendental, no cânon,a liberdade prática é demonstrada diretamente na experiência[95]. Afim de explicar e promover a defesa da idéia de liberdade nas discussões acerca da terceira antinomia,Kant se utiliza do idealismo transcendental,de maneira que as considerações acerca da liberdade prática são também empreendidas sobre este arcabouço. Na tentativa de fornecer um conjunto de princípios a priori para o uso prático da razão,Kant sustenta,no cânon,que a realidade da liberdade prática é estabelecida empiricamente;e este abandono do problema da idéia de liberdade representa uma não referência ao idealismo transcendental.

---

[91]id., ibid. , B834 ;
[92]id. , ibid. , B828 ;
[93]**Victor Delbos** , La philosophie pratique de Kant , p.190 ;
[94]ver nota 47
[95]ver nota 37 e 38

Segundo Henry Allison,[96]estas colocações refletem a opinião comum de autores a respeito da compatibilidade das duas discussões promovidas na primeira Crítica: as duas parecem diferir substancialmente,revelando muitas vezes incompatibilidade. Por um lado, a teoria da liberdade na dialética é considerada em geral como "plenamente crítica" e ,portanto, compatível com os desenvolvimentos da Fundamentação e da Crítica da Razão Prática . No entanto,o pleno acordo da primeira Crítica com a teoria kantiana da moral implica em que se considere uma contradição dentro de seus próprios limites,levando a uma consideração da teoria da liberdade no cânon como "pré-crítica". A questão de se é possível uma teoria consistente da liberdade na primeira crítica é o que desejamos agora examinar. Para isso, procuraremos relembrar o que dissemos sobre a liberdade transcendental e prática no cânon e na dialética,mas tentando promover o embate do que diz Kant a este respeito nos dois momentos.

No que concerne à liberdade transcendental,isto é,em seu sentido cosmológico,lembramos apenas que,na dialética, Kant a define como o poder de iniciar espontaneamente uma série de estados,uma causalidade que se opõe à causalidade mediante leis da natureza e que não requer que a própria causa fenomenal seja determinada por condições antecedentes. Com efeito,como idéia transcendental, a liberdade na dialética não pode referir-se a um objeto da experiência possível ou mesmo ser derivada empiricamente. Trata-se apenas de um conceito a ser compreendido negativamente,isto é, como espontaneidade absoluta,uma causalidade independente da determinação por estados antecedentes.Apesar de o cânon da razão pura não pretender investigar a liberdade transcendental--algo ressaltado por Kant numa recomendação preliminar--[97] toma ele o cuidado de delimitar bem o seu novo objeto frente à especulação em âmbito cosmológico. Ele sustenta que,se por uma lado a liberdade prática é uma causalidade da razão na determinação da vontade,a liberdade transcendental requer a razão independente frente às causas determinantes do mundo sensível,no que concerne ao seu poder de começar uma série de estados no fenômeno,parecendo,enquanto problema,oposta à natureza e à experiência possível.[98] Para Henry Allison,esta passagem indica que a espontaneidade e a independência da razão na determinação da vontade é uma especificação da característica que define a liberdade transcendental;e,neste sentido, afirma ele:"Portanto,o que nós temos[no cânon]é uma aplicação ou especificação da concepção de liberdade transcendental na dialética,e não uma concepção alternativa."[99]

Como o cânon procura apenas se debruçar sobre a questão da liberdade prática,tentemos então cotejar as concepções de liberdade sob este ponto de vista,afim de ver se a incompatibilidade reside neste âmbito. Na dialética,a liberdade prática é tida como a independência da vontade em relação à coerção pelos impulsos sensíveis,isto é,como uma capacidade do agir própria do *arbitrium* cuja característica essencial é a racionalidade:a vontade humana. Com efeito,a liberdade prática é a capacidade de determinar a vontade para a ação pelo reconhecimento de um dever,de uma regra geral de conduta(ou imperativo). Como vimos no parágrafo anterior,no que concerne apenas à definição de liberdade prática,Kant apela no cânon a uma causalidade da razão na determinação da vontade,isto é, à determinação para a ação pela consciência de um princípio geral. Outrossim,Kant insiste na caracterização da liberdade prática como capacidade *arbitrium liberum(freie Willkür)*, assim como na dialética. Em suma,quanto à definição da liberdade prática,também aqui as doutrinas do cânon e da dialética parecem compatíveis.

Relembrando a colocação de Victor Delbos,vemos que para ele o problema da incompatibilidade se dá justamente no que concerne às conexões entre a liberdade prática e a idéia transcendental. Enquanto na dialética é sustentado que o

---

[96]**Henry J. Allison** , *"Pratical and transcendental freedom in the Critique of pure reason"* Kant-Studien 73(1982) p. 271-290 ;
[97] Crítica da Razão Pura,B829/B830;
[98] id., ibid , B831 ;
[99] **Henry J. Allison** , *"Pratical and transcendental freedom in the critique of pure reason "* , Kant-Studien 73(1982) 271-290 , p. 274 ;

conceito de liberdade prática se funda no conceito transcendental–e que a negação deste último implica na extinção de toda a liberdade prática da vontade humana–o cânon promove a separação dos conceitos;e ,na medida em que se envolve com a exposição dos princípios para o uso prático da razão pura,abandona o dilema cosmológico e sustenta que a realidade da liberdade prática é estabelecida como fato empírico. Segundo Kant,a experiência fornece a constatação de que a vontade humana,a causalidade de um ser racional no mundo sensível,é capaz de se desvencilhar das inclinações e impulsos sensíveis e também de se determinar para a ação escolhendo basear-se em princípios ou regras gerais,"motivos que somente são representados pela razão."[100](*Bewegursachen,welche nur von der Vernunft vorgestellet werden).*Com efeito,no cânon, a realidade da liberdade prática requer apenas a capacidade racional de abstrair das inclinações e estabelecer fins e regras de conduta(fazer ou deixar de fazer)adequadas à sua consecução.O fato empírico que torna efetiva a liberdade é que somos conscientes dessa capacidade na experiência do agir.

Abandonar o problema da liberdade transcendental significa considerar a liberdade unicamente do ponto de vista prático,ou seja,no que concerne ao fornecimento de leis objetivas da liberdade pela razão.A questão então jaz unicamente sobre o fazer e o deixar de fazer,sobre o que se deve ou não fazer. Com efeito,no cânon,Kant não pretende tratar do problema de se o homem é transcendentalmente livre. Em outras palavras,no tratamento dado pelo cânon, o problema da liberdade transcendental não é relevante para o ponto de vista prático,nem mesmo moral. Ainda que toda a manifesta liberdade possa ser reconduzida à causalidade mediante leis da natureza,"somos necessariamente constrangidos pela razão a nos representarmos como pertencentes a tal mundo[moral],embora os sentidos nada mais nos representem do que um mundo de fenômenos."[101]Em suma,afora o problema cosmológico,a ubiqüidade da causalidade mediante leis da natureza é compatível com a vida moral e com a experiência prática.

A suposta incompatibilidade entre o cânon e a dialética surge ao se interpretar a sentença proposta na dialética–a idéia transcendental funda o conceito prático–em termos de uma conexão necessária entre a realidade da liberdade transcendental e prática. Tal interpretação não só torna incompatíveis o cânon e a dialética–na medida em que se considera que o livre-arbítrio somente é praticamente livre,se o for transcendentalmente–mas também torna a dialética inconsistente em si mesma.

Mas se interpretarmos a colocação de Kant exclusivamente no que diz respeito à conexão necessária entre os conceitos,isto é, que a conceituação prática deve necessariamente levar em conta uma conceituação transcendental–e não que a realidade empírica da liberdade prática pressupõe a realidade da liberdade transcendental–chegamos a uma compatibilidade,na medida em que "deixa aberta a possibilidade de sermos livres em sentido prático,mas não em sentido transcendental."[102]Apesar de Kant deixar a realidade da liberdade transcendental como problemática,mesmo a negação de uma tal realidade não se incompatibiliza com a liberdade prática empiricamente constatada como efetiva.

Reconduzindo a aparente incompatibilidade a um pleno acordo,resta-nos mencionar a natureza da referência da idéia transcendental de liberdade à experiência prática,isto é,sua capacidade regulativa em relação ao conceito prático de liberdade.Não obstante a liberdade transcendental não forneça realidade alguma no fenômeno no que concerne à liberdade prática–pois falta-nos uma intuição intelectual de que é objeto uma causalidade inteligível–mediante um tal conceito racional,podemos nos representar como se possuíssemos um tal poder de nos determinar para a ação independentemente do determinismo causal da natureza. Em outras palavras,podemos assim nos representar a razão como capaz de ser livre mesmo ao produzir efeitos no mundo dos fenômenos,ou seja,representar-nos como agentes racionais no mundo sensível.

---

[100] KrV, B830 ;
[101] id. , ibid. , B839 ;

1.2. Liberdade e fundamentação da moral:a "lógica transcendental" do dever-ser e a cisão entre o prático e o especulativo

Mencionamos que o problema de se construir uma teoria que,fundamentando o conceito de dever incondicional,provasse a efetividade de uma práxis incondicionada,levaria à tentativa,por parte de Kant,de construir uma teoria da liberdade. Acompanhamos os primeiros passos dessa teoria na investigação sobre a primeira Crítica e passamos a perceber que não basta o conceito de uma liberdade negativa(e,segundo Kant,este é apenas um problema especulativo);mas que,para termos uma real práxis incondicionada,devemos chegar até a prova da liberdade como conceito positivo,como lei da liberdade que funda o mundo moral ou o absolutamente prático,uma liberdade realmente prática.

Mas a pergunta que ora se impõe é forçosamente esta:a primeira Crítica,embora realce a irrelevância do problema cosmológico-especulativo para uma discussão prática,consegue de fato chegar a provar a própria realidade da liberdade prática?Segundo as indicações do próprio Kant,temos razões para acreditar que não.[103]Vimos acima que,na primeira Crítica,todas as considerações acerca do uso prático da razão baseiam-se num conceito de liberdade que Allison chama de "meramente prático".

Podemos fazer voltar contra Kant o argumento da Dialética. A idéia de um dever propriamente incondicional não exige só a liberdade meramente prática:requer tanto a realidade(e não só a possibilidade lógica)de uma total independência do condicionamento empírico(liberdade negativa,especulativa ou transcendental), quanto a validade de uma lei incondicional como princípio objetivo da vontade de todo agente racional como tal(liberdade prática).

Então ,por um lado, a teoria da liberdade da primeira Crítica lança bases para uma teoria mais sólida,quais sejam: os conceitos de liberdade positiva e negativa. Outrossim, arremessa-nos para outro nível de construção do problema. A investigação ao nível teórico(da teoria da liberdade)se revela ineficaz para conferir realidade prática da liberdade,isto é, a validade objetiva da lei prática incondicionada. Agora os conceitos positivo e negativo de liberdade se moverão como as serpentes gêmeas que atacam Laocoonte[104],mas no âmbito de uma teoria do dever incondicional,um conhecimento prático a priori que engloba ,por assim dizer, a teoria da liberdade.

Ao passar para o nível desta teorização acerca do dever incondicionado,irrompemos também para os textos ditos morais de Kant(a Fundamentação e Crítica da razão prática),para o contexto de fundamentação da moral. Neste ponto,chegamos propriamente ao problema da efetividade da práxis incondicionada,a par e passo com a construção de uma teoria fundada no conceito de dever incondicional, que a este novo âmbito se aplica .

Notamos ,no entanto,que,apesar de tudo,até o presente momento do desenvolvimento da filosofia crítica, muitas das indagações mais importantes para Kant permanecem não respondidas: pode a razão não ser escrava das paixões? A razão é de fato autoridade suprema no agir humano? O domínio prático possui um âmbito puro e essencialmente racional que,como práxis incondicionada,fundamenta-o e o condiciona? E finalmente–dada a reciprocidade entre moral e liberdade, além de meramente possível a liberdade é também efetiva,isto é,real na vida prática dos agentes racionais mais comuns?De acordo com o plano mais abrangente de nosso trabalho,observamos,no capítulo precedente,a cisão fundamental operada pelo método crítico, o aparecimento da dicotomia entre o ser e o

---

[102] **Henry Allison** , *Kant's transcendental idealism an interpretation and defense* , p319 ;
[103] Afim de não sobrecarregar o texto , voltaremos a reexaminar tais razões no final da segunda parte deste trabalho .
[104] Virgílio , Eneida , II ;

dever-ser. Agora observaremos os esforços de Kant em fundamentar o uso prático da razão pura,ou seja, o âmbito do dever ser(*Sollen*)como dever incondicional(*Pflicht*). Neste itinerário, veremos que as tentativas de Kant começam por uma abordagem especulativa do problema da realidade da liberdade humana. Mas veremos que tal abordagem revela-se infrutífera, o que levará Kant ao reconhecimento da especificidade da lógica inscrita na esfera normativa e que exigirá uma fundamentação da moral por considerações exclusivamente morais.

Continuaremos a perseguir este mesmo fio condutor: procurar investigar, a partir das reflexões sobre a liberdade contidas nos textos de filosofia moral(a Fundamentação da Metafísica dos Costumes e a Crítica da razão prática), as tentativas de Kant para instaurar a *práxis* racional ; mas, desta vez, no contexto de uma dedução da possibilidade do uso prático da razão pura ,contexto que privilegia a abordagem da relação entre a liberdade e a lei moral. Esse domínio essencialmente racional, devidamente fundamentado e justificado em sua possibilidade, serve então, enquanto atividade prática puramente racional–e, portanto, empiricamente incondicionada–como condição de possibilidade de todo e qualquer uso prático da razão. Vamos então em busca da "Lógica transcendental do dever-ser".

Na primeira divisão deste segundo capítulo , procuraremos abordar a tentativa de estabelecer a possibilidade do princípio supremo da moralidade e a justificação do imperativo categórico tal como se encontram na terceira seção da Fundamentação . Como veremos,a característica básica da argumentação de Kant neste texto é a tentativa de fundamentar a moral por expedientes não morais;e,mais especificamente, mediante a justificação da pressuposição de liberdade da vontade de todo ser racional,validada graças a um conceito negativo ou especulativo de mundo inteligível (*Verstandeswelt*) .No entanto,embora muitos e ilustres comentadores do texto kantiano(Allison , Paton , K. Ameriks,dentre outros)se refiram à seção terceira da Fundamentação como uma tentativa de deduzir a lei moral ,é necessário também que reflitamos acerca do sentido da "dedução" da lei moral que se afirma ser pretendida por Kant ;uma vez que,nos limites da Fundamentação , ele nos fala antes de tudo em "estabelecer a sua possibilidade". Veremos que,na Fundamentação, o estabelecimento da possibilidade da lei moral(e não sua dedução *strictu sensu*) decorre analiticamente da suposição justificada da liberdade. Feito isso,Kant passará(supostamente sem problemas) à justificação da obrigação moral,já que o enunciado do imperativo moral é explicitado analiticamente a partir do seu conceito .

Na segunda divisão,tentaremos investigar o estabelecimento da moralidade a partir da analítica da Crítica da razão prática , procurando atentar para as grandes modificações que Kant introduz em relação à Fundamentação . Veremos que a tônica da argumentação representa uma grande reviravolta em relação a esta última,pois Kant não mais reconhece a necessidade de uma dedução do princípio da moralidade–o que,poderíamos dizer, seria a expectativa, dada a argumentação da Fundamentação–propondo a sua confirmação a partir da atualidade da obrigação imposta pela lei prática incondicionada na conduta de seres racionais finitos e reais–e,portanto, a partir unicamente de considerações morais;mais especificamente, Kant pretende que a moralidade se veja corroborada a partir da realidade da mera consciência ou reconhecimento da lei moral, algo que nos é acessível(a nós homens) ou conhecido como um fato da razão. Para Kant,é um fato puramente racional que nós homens,agentes racionais imperfeitos,sejamos acometidos por um interesse imediato no cumprimento da lei moral. Veremos mais à frente que

uma discussão acerca da concepção da motivação moral nas duas tentativas de fundamentar a moral pode nos render uma compreensão profunda da diferença essencial e da relação entre os dois procedimentos.

Por outro lado ,na Crítica da razão prática, Kant reconhece a necessidade de uma dedução da liberdade a partir da lei moral,pois a incondicionalidade no agir que esta exige requer a demonstração da realidade da liberdade da vontade de um ser racional. No entanto,aqui Kant não mais pretende justificar a liberdade como pressuposição necessária para chegar ao princípio de autonomia:trata-se de uma dedução da liberdade a partir da lei moral ancorada no fato da razão.Trata-se ,portanto,de uma completa inversão na argumentação: ao invés de caminhar da liberdade especulativa para a fundamentação da experiência moral, partimos aqui da consciência da lei moral em direção à liberdade prática construída como autonomia,e daí à demonstração da realidade objetiva prática da idéia especulativa de liberdade. Este novo procedimento,como veremos, permitirá que vislumbremos a unidade que os usos teórico e prático da razão revelam no conceito chave de liberdade,uma unidade que ultrapassa a mera consistência sistemática, chegando a um verdadeiro ancoramento mútuo.

1.2.1 "Fundamentação III": o apelo a expedientes "não morais" para a validação da experiência moral.

Como já enfatizamos acima, nesta parte do texto procuraremos abordar a argumentação de Kant contida em FMCIII , "a transição (*Übergang*) da metafísica dos costumes para a Crítica da razão pura prática ."[105] . Segundo Kant , o desenvolvimento contido neste texto tem como objetivo fornecer um fundamento para o princípio supremo da moralidade e uma justificação do imperativo categórico. No entanto, Kant parece ter legado aos futuros estudiosos de sua obra uma ingrata tarefa,qual seja : procurar compreender,a partir de um texto tão lacônico quanto difícil , aquilo que ele mesmo faz crer tratar-se da mais difícil e crucial empreitada de sua filosofia moral: a fundamentação da idéia de um dever incondicional,o dever moral .

Atentando ao desenvolvimento global de FMC e à sua conexão com FMCIII,podemos dizer que, primeiramente(seção I), a partir das crenças morais , das afirmações e princípios das concepções vulgares e pré-filosóficas da moral[106], Kant estabeleceu analiticamente–agora com uma precisão filosófica[107]–a condição de um ato humano moral ou da vontade humana como vontade absolutamente boa[108] : a necessidade da ação por puro respeito à lei prática,isto é, a idéia de uma obrigação incondicionada,que constitui o dever[109](*Pflicht*) ou representação da lei em si mesma(*die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst,die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfinden*)como motivo(*Bewegungsgrund*)único da ação[110] .

---

[105] Kant , L - FMC III , p.243 ; GMS BA 97 ;

[106] *Von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen*

[107] Convém lembrar que,no início da segunda seção, Kant fala em ter "...tirado o nosso conceito de dever do uso vulgar da nossa razão prática ..." , embora isso não implique "...que o tenhamos tratado de maneira empírica." Ver B25 ;

[108] Lembremos da célebre sentença, com a qual abre-se a primeira seção da fundamentação : " Neste mundo e até também fora dele , nada é possível pensar que possa ser considerado bom sem limitação (*ohne Einschränkung*), a não ser uma coisa: uma boa vontade(*als allein ein guter Wille*)." Ver BA1 . Ao falar que só uma boa vontade tem um "...um valor íntimo absoluto(*einen unbedingten Wert*)" [ver BA2],Kant incita o leitor,com sua frase provocadora,a negligenciar a tese que subjaz à frase,a saber: que moralmente bom significa bom sem limitação,isto é, "... a idéia do valor absoluto da simples vontade (*die Idee von dem absoluten Werte des blossen Willens*)[ver BA4].Isto quer dizer que Kant está,de certa forma, não numa atitude ético-normativa,mas numa atitude "meta-ética" ou "semântica",ao definir o que é moralmente bom "...antes de toda consideração substancial sobre a moral." **Höffe , Otfried** *_Introduction à la Philosophie Practique de Kant : La Morale , Le Droit et La Religion* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 1993 , p.57 ; trata-se então de uma definição do bem moral não como "...o único bem nem o bem total , mas como o bem supremo e condição de tudo o mais(*nicht das einzige und das ganze,aber er muss doch das höchste Gut und zu allem übringen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein*)." Assim , como bem incondicionado, Kant faz da boa vontade um bem de maneira allheia a condições,nunca como simples meio,mas unicamente como fim em si . Esta definição faz-nos já deixar de lado uma imponderada acusação de formalismo simples,já que a vontade revela um conteúdo possível .

[109] *Der Begriff der Pflicht , der den eines guten Willens ...enthält* [ver BA8]

[110] Já na primeira seção,Kant esclarece que é representação da lei que,no caso da ação moral ,determina imediatamente a vontade,embora objetivamente; pois, subjetivamente, quem o faz é o "...puro respeito por esta lei prática(*reine Achtung für dieses praktische Gesetz*) BA15,que como representação de um valor que

Num segundo momento(seção II),através de uma análise[111]do dever incondicional ou categórico,que conduz à sua formulação de cinco maneiras distintas[112],Kant estabelece o princípio supremo da moralidade,a condição suprema da ação moral:o princípio da autonomia. O resultado alcançado pela análise da moralidade em FMC é que as

---

causa dano ao meu amor próprio(*die Vorstellung von einem Werte,der meine Selbstliebe Abbruch tut*),é a consciência(*Bewusstsein*)da determinação mediata da vontade pela lei . ver BA16 (nota) . Noutro ponto,Kant faz ver o dever como motivo ao dizer que: " a necessidade das minhas ações por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo(*Bewegungsgrund*),porque ele é a condição de uma vontade boa em si,cujo valor é superior a tudo.". ver BA 34.Voltaremos mais à frente à questão do respeito .

[111] *Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten*-Kant inicia esta sua análise do que se pensa numa obrigação moral,ponto de vista que representa a inserção na perspectiva apriorística da metafísica,lançando mão de uma distinção das mais importantes para sua filosofia prática e que justamente exige uma consideração apriorística apartada de quaisquer ciências(antropologia,por exemplo)que indiquem a aplicação da moral aos homens(*die Anwendung auf Menschen*)antes de sua exposição como pura filosofia[ver BA35]: trata-se da distinção entre **ação por dever**(*aus Pflicht*), única com valor moral ,e ações em **conformidade com o dever**(*pflichtgemässige Handlungen*), que sejam praticadas por interesse pessoal ou inclinação imediata ao dever. Pelo fato de a exterioridade da ação nada poder dizer acerca do valor moral das ações conformes ao dever,faz-se necessária a consideração apriorística da metafísica,já que "...todos os princípios morais têm sua sede e origem completamente a priori.(*alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung*)" [ver B34]Assim, a razão,a despeito mesmo dos acontecimentos do mundo, ordena a priori o que deve acontecer . Esta importante distinção traz o germe de uma distinção fundamental na filosofia prática kantiana e que examinaremos mais detidamente no último capítulo deste trabalho,a saber: a distinção fundamental entre a **legislação jurídica**, em que os deveres não podem ser mais que externos; e a **legislação ética**,a qual ,além de fazer de uma ação um dever,dá-lhe ainda como motivo(*Bewegungsgrund*). Na Introdução da Metafísica dos Costumes, Kant nos diz : "A conformidade ou não conformidade pura e simples de uma ação com a lei,sem ter em conta seus motivos,chama-se legalidade ou ilegalidade . Porém esta conformidade,na qual a idéia deduzida da lei é ao mesmo tempo um móvel da ação,é a moralidade da ação. (*Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder der selben dieLegalität(Gesetzmäßigkeit),diejenige aber , in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.*) [ver MS,219 , 12-16 , *Einleitung in die Metaphysik der Sitten. III. Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten*] . Para Kant,onde existirem deveres,pelo simples fato de sê-lo,pertencem à moral. Com efeito,a ciência da ética e a ciência do Direito diferem menos nos deveres que lhes são próprios,mas tão-somente na " ... diversidade do motivo que uma ou outra legislação consigna na lei (*als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet*).Como precisar tal distinção? Para Kant , "...o caráter da legislação moral realizar atos pelo simples fato de serem deveres e erigir um motivo suficiente do arbítrio,o princípio do dever,onde quer que ele se manifeste.(*Denn Handlungen blos darum,weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme ,zur hinreichendenTriebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung*)" Assim ,para Kant,tendo por objetos somente os atos exteriores,o direito estrito,em que nada ético se mistura, exige somente "princípios exteriores de determinação do arbítrio(*Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußern fordert*)". Com efeito,o móbil que se encontra unido a cada dever na legislação positiva(*leges externae- positive Gesetze*),a qual só obriga com uma legislação exterior real(*die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden*)é a coação externa(*die Triebfeder,welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang*) . Finalmente ,para Kant,o direito é inseparável da autorização para coagir(*Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden*),e,na verdade, ele e a autorização para coagir são uma e a mesma coisa (*Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei*) . No **último capítulo deste trabalho**,procuraremos não somente considerar a coerção externa da legislação jurídica positiva, mas também a independência normativa do direito(direito natural)que,fundada no "espaço" puro da razão prática aberto pela fundamentação do dever incondicionado,limita a coerção civil à estrita racionalidade. No final **da Introdução à Teoria do Direito** (*Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt* I), diz Kant que é o "... imperativo moral ,que é um princípio de enunciação do dever,o princípio de onde pode ser desenvolvida a faculdade moral de obrigar os demais ,isto é,o conceito de direito.(*moralischen Imperativ,welcher ein pflicht gebieten der Satz ist,aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.*)" [ver MS 6 , 239 , 18-21] Com efeito,num primeiro momento,no âmbito da Fundamentação, o direito aparece,enquanto legislação positiva,como imperativo hipotético,cuja ação é condicionada pela coação civil externa.No entanto,como veremos mais à frente,o direito possui seu âmbito fundacional a priori , em que aparece como imperativo categórico(direito natural ou o conceito racional de direito). Assim, embora não existam , já na Fundamentação , tais indicações,antecipamos aqui que a idéia normativa de um bem sem limitação,juntamente com as determinações semânticas ou meta-éticas que lhe são relativas,valem não só para o aspecto pessoal ou individual, mas também para o aspecto institucional dos atos públicos do direito e do estado. O critério do bem incondicionado estende-se então do aspecto pessoal da moralidade ao aspecto público-político da justiça política,a representação da mais alta dimensão concebível de normatividade relacionada à práxis social e pública. Isto significará, como veremos, o imperativo de submeter o direito positivo às exigências da obrigação moral . Com efeito,a separação conceitual de direito e moral não implica a separação entre direito positivo e justiça política,isto é,a capacidade de a autoridade coercitiva impor suas normas a seu bel-prazer .Teremos também oportunidade de ponderar como a legalidade se torna uma condição para a moralidade(**filosofia da história**), o que acaba por revelar que a ética kantiana não sustenta a moralidade numa concepção tão privada e subjetivista,encerrada numa esfera de interioridade passiva,destituída assim de sentido social e jurídico. Na verdade, a vontade não é indiferente a sua expressão nas esferas pessoal,social e política. A moralidade pode ser melhor entendida como ultrapassamento da legalidade. O direito segundo seu conceito racional e não simplesmente positivo representa o momento de exteriorização da liberdade, um momento necessário à vida da liberdade, na medida em que instaura uma ordem na comunidade humana em que se compatibiliza o exercício da liberdade pela limitação não da liberdade,mas do arbítrio,isto é, da liberdade em seu uso externo. Daí que sua legislação,momento político do direito,somente seja justa na medida em que expressa a exigência racional radical : a realização da liberdade. A liberdade é a condição incondicionada da lei externa ou jurídica .

[112] Há uma enorme controvérsia,dentre os principais comentadores de Kant, acerca das formulações do imperativo moral enunciadas na segunda Parte da Fundamentação . Já em FMCI , Kant enuncia a formulação da "máxima universalizável" [ver BA17] ,o que faz novamente na parte II[ver BA52]. Também aí, aparece a "fórmula da lei universal da natureza" . Em BA66, surge a "fórmula da humanidade como fim em si".Em BA84 , aparece a "fórmula do reino de fins" . Kant indica o "imperativo da autonomia" indiretamente ao dizer que o princípio da autonomia da vontade é o "princípio supremo da moralidade(*oberstes Prinzip der Sittlichkeit*)" [BA87] e que a moralidade é "a relação das ações com a autonomia da vontade,isto é, com a legislação possível de suas máximas(*das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens,das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben*)"[BA85/86], e o formula explicitamente em BA72. A confusão só aumenta quando Kant fala em três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade,que" são no fundo apenas outras tantas fórmulas da mesma lei, cada uma das quais reúne em si,por si mesma,as outras duas ...", a saber : segundo a forma , a universalidade , a "fórmula da lei universal da natureza" ; segundo a matéria , ou seja , o fim , a "fórmula da humanidade como fim em si"ou simplemente da " natureza racional como fim em si"; finalmente, quanto à determinação completa das máximas(*vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel*),a "fórmula do reino de fins". Nossa interpretação é que existe ao mesmo tempo equivalência e não-equivalência entre as fórmulas. Por um lado, as três formulações segundo as categorias da unidade (universalidade,pluralidade e totalidade)são equivalentes,mas diferentes subjetivamente quanto ao mérito de aproximar mais ou menos a idéia da razão da intuição humana. Se o problema não for o de acesso à intuição,mas de juízo moral,Kant afirma ser melhor a fórmula que traz o princípio de universalização das máximas. Já o princípio da autonomia será utilizado na tentativa de justificação da possibilidade do imperativo,já que sua simples análise permite encontrar o único princípio da moral. Quatro artigos fazem,em minha opinião, esta discussão bastante clara, explorando seus diversos aspectos . **Shalgi , M. _** "*Universalized Maxims as Moral Laws*", ***Kant-Studien 67 (1976) ,172-191 ;*** **Korsgaard , Ch M _** "*Kant's Formula of Humanity*" ***Kant-Studien 77(1986) , pp.183-202 ;*** **Baker , Judith _** "*Counting Categorical Imperatives*" , ***Kant-Studien 79(1988) , pp.389-406 ;*** **Strantton-Lake , Philip_** "*Formulating Categorical Imperatives*" ***Kant-studien 84 (1993) ,pp.317-340*** ;

exigências morais são,por sua própria natureza,categóricas,ou seja,requerem de nosso agir uma universalidade e necessidade que nada concede,no que concerne à determinação da vontade,às nossas condições subjetivas(sensibilidade). A moral é então a própria razão ordenando seu comportamento a despeito de qualquer interesse por inclinação e ,portanto, não se trata de um produto da razão prática condicionada empiricamente ,uma atividade da razão que seria apesar de tudo teórica,ainda que aplicada à prática [113].

Nosso ponto de partida para FMCIII é então forçosamente o resultado alcançado pela análise da moralidade, que revela,como dissemos, que o princípio da autonomia é o único e o supremo princípio da moralidade. Veremos a seguir com detalhes que o papel de destaque desempenhado pelo conceito de autonomia[114]reside no fato de que, pertencendo, como quer Kant, de um lado, ao conceito da vontade livre de um ser racional em geral–uma definição que apela a considerações não morais,ou melhor,especulativas–e de outro ,ao conceito de vontade sob leis morais–resultado da análise das condições e pressuposições da moralidade–a autonomia permite a identidade desses dois conceitos e ,em última instância, permite a passagem analítica da liberdade à lei moral[115]: se há a liberdade da vontade de um ser racional, há também a moralidade. É neste sentido que nos diz Paton que ,para o propósito de uma dedução ou justificação da lei moral[116],"... a fórmula da autonomia é a mais importante."[117]Esta pequena

---

[113] Em FMCII BA36/37, Kant começa sua "teoria dos imperativos" com a identidade,vigente na Fundamentação , entre vontade e razão prática ,a capacidade de agir segundo a representação de leis,isto é, derivando ações de leis. No entanto,imperativos são enunciações da representação de um princípio objetivo,na medida em que este é obrigante para uma vontade,isto é,é subjetivamente contingente para uma vontade que não é ,em *si* mesma, conforme à razão. Assim ,imperativo é a representação da necessidade incondicionada ou condicionada de uma ação,de maneira que se dividem em categóricos ou hipotéticos. Estes últimos, na medida em que declaram boa a ação em vista de intenções possíveis ou reais , dividem-se em problemáticos (imperativos da destreza ou que indicam como uma finalidade possível pode ser atingida) ou assertóricos (imperativos da prudência , que representam a necessidade prática de uma ação tendo como fim a felicidade) . Esta tríplice divisão indica os três graus da razão prática humana , ou da racionalidade do agir humano . Em BA 45 , quando começa a se perguntar pela possibilidade de todos estes imperativos , Kant declara que , não obstante as diferenças , o problema da possibilidade de imperativos hipotéticos se reduz , enquanto proposições analítico-práticas , ao cálculo de meios adequados para um fim (possível ou dado) . Neste sentido , dissemos ser uma atividade essencialmente teórica , ainda que aplicada à prática . Para uma discussão de pormenores acerca da teoria kantiana dos imperativos hipotéticos , ver **Nakhnikian , G. _ *"Kant's theory of hypothetical Imperatives"*, in *Kant-Studien 83(1992)*, pp.21-49 ;**

[114] A respeito disso, Kant faz uma declaração em FMCII que deixa ver bem o tom analítico da argumentação contida nos dois primeiros passos da investigação: "Assim o princípio,segundo o qual ,toda vontade humana seria uma vontade legisladora por meio de todas as suas máximas, se fosse seguramente estabelecido, conviria perfeitamente ao imperativo categórico, no sentido de que... é o único que pode ser incondicional(*unbedingt*)...se há um imperativo categórico,ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultabeamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal(*als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte*)" BA 72/73 .

[115] Três interpretações, que partem desta identidade e suas direções na leitura da terceira Seção da Fundamentação e da segunda Crítica, chamam-me a atenção . Primeiramente,**Höffe** pretende que a teoria do fato da razão nasce da insuficiência, para se alcançar o fundamento subjetivo da ética, no estabelecimento, pela Fundamentação,dos três elementos, a saber : o conceito da moral , o imperativo categórico como seu critério e a liberdade da vontade como princípio subjetivo da moral . Faz-se necessário também provar que a moral existe ,isto é, conseguir um índice da realidade da moral.[ver **Höffe , Otfried**_*Introduction à la Philosophie Practique de Kant : La Morale , Le Droit et La Religion* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 1993 , p.136] . Em segundo lugar,para **Allison**, a tese a que chega Kant na passagem de FMCII a FMCIII(o princípio supremo da moralidade é a autonomia da vontade)é o que ele chama de *"Reciprocity thesis"*, segundo a qual,a autonomia é condição não somente necessária mas suficiente da moralidade .Embora a introdução da autonomia sirva para criar o espaço para o terceiro elemento(a possibilidade da motivação moral), não garante o seu preenchimento; pois,mesmo garantindo liberdade como autonomia , precisar-se-ia ainda de um argumento ligando-a à lei moral: esta é a função da tese da reciprocidade. Mas ,lembra Allison , a tese da reciprocidade não mostra que agentes racionais como os homens realmente são sujeitos ao imperativo categórico,pois é necessário precisar o tipo de liberdade(autonomia) que é condição necessária e suficiente do imperativo. [ver **Allison , Henry E** . _*"Idealism and Freedom : Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy* , Cambridge University Press ,1989 , pg.136, 137, 138] Finalmente, **Loparic** vê o percurso de FMCII a FMCIII–partindo da descoberta da lei moral,Kant deduz a autonomia da vontade, a qual implica na liberdade da vontade–como um passo puramente metafísico e ,como tal, incapaz de demonstração possível no domínio dos objetos dados na sensibilidade cognitiva. Para Loparic , a Fundamentação torna-se ,por isso, incapaz de mostrar que a liberdade é uma propriedade efetiva, e até mesmo possível, da vontade sob leis morais .Com isso ,diz Loparic, também a fórmula da lei não é mostrada nem como possível , nem como efetiva. Para ele ,em FMCIII, Kant somente chega à conclusão de que a fórmula liga a vontade humana a uma condição formal do agir racional(universalizabilidade das máximas), o que por sua vez exigiria a efetividade da liberdade da vontade. Caso a supuséssemos, a moralidade se seguiria por análise. Por se tratar de uma síntese, tal vínculo requer um terceiro termo que justamente conecte a vontade subjetiva ao predicado(a vontade sob leis morais). Para Kant ,diz Loparic, tal elemento é a liberdade positiva ou autonomia,a qual,no entanto,não está disponível,já que a razão não tem mais que um conceito especulativo ou negativo. Mas a reciprocidade é de vital importância para a leitura de Loparic, pois arremessa o problema ao nível semântico: segundo ele,o terceiro termo procurado para assegurar a possibilidade da lei moral não pode ser uma condição cognitiva ou uma especulativa como a liberdade,mas têm de ser sensível e a priori, como acontecera na demonstração dos princípios de possibilidade da experiência na primeira Crítica. A necessidade de se exibir um dado sensível , a priori e não cognitivo para se garantir a realidade e a validade objetivas da lei moral determina a leitura semântica do Fato da Razão proposta por Loparic.[**Loparic , Zeljko**_***O Fato da Razão***]

[116] Os intérpretes mais ilustres deste trajeto kantiano(Allison , Paton , Loparic , e outros ...) divergem a respeito dos objetivos da argumentação da Fundamentação e,talvez mais ainda, acerca do que foi mesmo que ela conseguiu atingir,no que concerne à fundamentação da moral. Gostaríamos de lembrar aqui que,já em FMCII, Kant começa por se perguntar a respeito da possibilidade de imperativos em geral[BA44]. Após falar a respeito da possibilidade não-problemática dos imperativos hipotéticos, Kant diz que,em contrapartida, o problema reside em solucionar a possibilidade do imperativo da moralidade[BA48]. E depois de já ter enunciado já duas fórmulas, Kant diz que não chegou ainda a "provar (*beweisen*) a priori que um tal imperativo existe realmente (*wirklich stattfinde*), que há uma lei prática que ordene absolutamente por si e independentemente de todo móbil(*ohne allen Triebfedern*)e que a obediência a esta lei é o dever." [BA59]. Finalmente, ao apontar o princípio da autonomia como princípio supremo da moralidade, Kant menciona a análise da autonomia da vontade é insuficiente para

consideração já nos deixa antever que,se Kant diz se tratar , em FMCIII , de uma tentativa de demonstração da realidade e validade objetivas da lei moral(isto é,da possibilidade e efetividade do imperativo categórico,mas não da liberdade), assumida a identidade descrita acima, seremos imediatamente arremessados ao outro grande problema envolvido em tal percurso: a justificação da pressuposição de liberdade da vontade,a qual, se puder ser convenientemente realizada, completará a demonstração. Sem procurar antecipar o que será dito com maiores detalhes mais à frente,tentemos somente dar algumas indicações acerca do plano geral da dedução da lei moral e de validação do imperativo categórico em FMCIII .

O princípio da autonomia é o princípio pelo qual um ser racional necessariamente age estando todos os seus desejos e interesses sob o controle racional; e ,por isso, tal princípio expressa a essência mesma da lei moral: a razão não só possui em si um âmbito prático proibido aos condicionamentos empíricos,como ainda é capaz de se determinar a si mesma como razão prática ou vontade.Unindo os conceitos de vontade moralmente boa e vontade que legisla universalmente, o projeto de Kant é mostrar que a lei moral expressa a autonomia da razão pura prática e fornece ao conceito negativo de liberdade seu conteúdo positivo prático.A estratégia de Kant será então justificar, num primeiro momento, a autonomia como lei moral,como um princípio objetivo e incondicionado de ação para um ser racional em geral;e,num segundo momento, procurar justificar a validade do imperativo da autonomia(categórico),isto é, fornecer a explicação de como é possível um princípio pelo qual um ser racional finito e imperfeito deva agir,não obstante a compulsão de suas inclinações. Neste segundo momento,trata-se de mostrar a possibilidade da sujeição à lei moral por parte de um ser racional finito ou sensível ,isto é, um ser possivelmente condicionado a agir por influências externas,a um tal ponto de ser tentado a fazer outra coisa que não a obrigação moral. Veremos à frente com mais detalhes como e por que o problema de fundamentar a moralidade e justificar o imperativo moral implica numa drástica mudança de método em relação ao anterior movimento argumentativo–que lança mão do método analítico–de FMC.

O imperativo categórico é o enunciado proposicional da determinação absoluta da vontade pela forma universal da lei. Enquanto proposição sintética e prática a priori,o imperativo moral–que representa a objetividade da moralidade como determinação incondicionada da vontade em geral–requer,para a justificação de sua validade e demonstração de sua realidade efetiva ou objetiva,uma entrada no âmbito da filosofia transcendental. Para Kant, tal procedimento ligado às proposições sintéticas a priori equivale a fornecer-lhes uma dedução transcendental ,ou seja, mostrar que os princípios que a razão alega lhe serem essenciais(sua natureza pura), são tais como são ,porque constituem pressuposições necessárias de algo que é efetivo–a experiência moral; e ,uma vez que agora nos encontramos no âmbito pratico, tal procedimento equivale a demonstrar a possibilidade de um uso puro da razão prática. No que concerne à lei moral, o problema é mostrar que a razão pura pode ser por si mesma prática, tornando-

---

estabelecer que o princípio da autonomia é de fato um imperativo,tendo assim a vontade racional em geral como condição,pois trata-se de uma proposição sintética, que tem que ser reconhecida totalmente a priori. Kant diz então ser necessário " ... passar além do conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito,isto é, da razão pura prática(*man müsste über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts , d. i. der reinen praktischen hinausgehen*)." BA69. Apesar da análise revelar que a autonomia é condição da moralidade. O "passo sintético",confirma Kant , não pode ser dado em FMCII(que permanece analítica como a primeira,pois "não cabe nos limites de uma Metafísica dos Costumes" [BA95]. A última frase de FMCII é especialmente clara acerca dos propósitos e pressupostos da Fundamentação : "Ora para que a moralidade não seja uma quimera vã , coisa que se deduz(*welches alsdann folgt*)logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente como princípio a priori, é preciso admitir um possível uso sintético da razão pura prática,o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma crítica desta faculdade da razão.Na última seção exporemos os seus traços principais(*hinlänglich Hauptzüge*),suficientes para o nosso propósito(*Absicht*)" [B96]

[117] **Paton , H.J.** , *The categorical imperative , a study in Kant's moral philosophy* , p. 199 ;

se vontade pura, livre positiva e negativamente; e que a lei desta liberdade é a própria lei moral. Em outras palavras, é preciso mostrar que o princípio de autonomia é o princípio prático da razão pura, uma lei da sua causalidade inteligível, uma lei da liberdade.

Seguindo a exposição de Kant no início de FMCIII, tentemos estabelecer a relação entre o conceito de liberdade e o de autonomia da vontade. Segundo Kant, o conceito de liberdade é a chave para a justificação do princípio de autonomia. Dentro do que já foi dito acima, Kant pretenderá chegar à explicação da possibilidade do imperativo categórico começando por revelar a origem do conceito de liberdade na própria razão prática, justificando por ele o princípio da moralidade(autonomia da vontade).

"A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem(*sie bestimmenden*); assim como a necessidade natural(*Naturnotwendigkeit*) é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas ."[118]

Vemos que Kant começa sua tentativa de justificação lançando mão de uma nova definição de vontade[119]como uma capacidade ou poder de um ser racional produzir efeitos no mundo dos fenômenos,um tipo de causalidade própria dos entes racionais. A este tipo de causalidade pertence a qualidade de ser livre,propriedade que faz dela uma capacidade de produzir efeitos(ser eficiente), sem ser a isto determinada por uma causa que não seja o próprio ser racional dotado de vontade. Esta ,enquanto causa independente e não determinada externamente–e ,portanto, capaz de exercer controle sobre outras condições causais–é o poder de escapar à necessidade causal da natureza,de ac[illegible] com a qual todo evento tem que ser causado(ou determinado)por um evento precedente numa infinita cadeia de causas e efeitos.Ora ,neste sentido de independência, além de propriedade da vontade, liberdade é também liberdade de escolha(*WillKür*)dos princípios de execução da ação(*Maximen*). Com efeito, Kant une a livre escolha à racionalidade, ao passo que reserva à "irracionalidade"a determinação para a ação pela necessidade causal vigente na natureza[120].

Como vemos, tal concepção de liberdade é extraída da mera reflexão sobre a necessidade. Por isso, trata-se tão somente da idéia transcendental de liberdade,uma definição meramente negativa, um conceito puramente especulativo e vazio, ao qual não corresponde nenhum objeto atual ou possível, embora tenha garantida sua não exclusão por oposição frente à necessidade que possibilita o conhecimento empírico. De acordo com o seguimento anterior, aqui já se deixa ver uma importante modificação em relação à instauração do domínio prático essencialmente racional empreendida por Kant na Crítica da razão pura. Segundo Kant , lá a liberdade da vontade humana(liberdade prática) podia ,em última instância, ser até mesmo reduzida à causalidade mediante leis da natureza,não sendo necessário, para uma consideração acerca da *práxis*, supor uma liberdade *strictu sensu* .[121] Em FMC ,como vemos, Kant percebe que, para validar a necessidade de um agir incondicional, tem que incorrer na pressuposição da realidade de uma capacidade racional de poder escapar a todo condicionamento empírico. Kant percebe pois a necessidade de reconhecer a vontade racional como capaz de liberdade negativa ou transcendental.

---

[118] Kant , I . FMC III , p.243 ; GMS , BA 97 ;

[119] Na seção II , Kant havia definido a vontade como capacidade(*Vermögen*)de um ser racional de agir segundo a representação de leis(*Vorstellung der Gesetze*)[FMCII , p.217 ; GMS , BA36]. Ainda teremos a oportunidade de ver que esta primeira etapa da dedução,que visa estabelecer a identidade entre vontade livre e vontade sob leis morais,conduzirá,como é claro, à identidade destas duas definições de vontade .

[120] O *arbitrium liberum*, embora afetado pela sensibilidade,não é por ela necessitado, caso em que o arbítrio é *arbitrium brutum*. Não insistiremos mais na questão do arbítrio; pois, embora estejamos cônscios da elaboração por Kant da distinção vontade/arbítrio(*Wille/Willkür*),sabemos que ela não se manifesta dentro dos limites da Fundamentação . No entanto, nós a discutiremos mais à frente. Ver capítulo 5 ;

[121] Esta questão será melhor considerada mais à frente .

"...mas dela[liberdade negativa]decorre (*fliesst*)um conceito positivo da mesma liberdade que é tanto mais rico e mais fecundo ."[122]

Para Kant, o cerne da questão é que a vontade livre , de que é dotado o ser racional–a qual, como causalidade mediante liberdade, faz com que suas ações independam(ou sejam indeterminadas por)causas exteriores–não se diferencia da necessidade natural simplesmente por esta última ser regulada,enquanto aquela outra prescindiria de lei que a regulasse. Como espécies de causalidade, ambas implicam igualmente uma lei(*Gesetz*) de acordo com a qual–cada uma à sua maneira–o efeito seja posto (*gesetzt*) pela causa. Ora, dotado de vontade livre, diz Kant, o ser racional torna-se uma causa eficiente. Neste sentido, não pode ele ao mesmo tempo ser um efeito,devendo,pois,estar fora da cadeia de eventos formada na natureza por necessidade. Com efeito, em analogia à série causal da natureza,como causalidade, a vontade livre relaciona à sua maneira o ser racional(causa)com o efeito(a ação), relação que se expressa do mesmo modo como lei. Na verdade, antes de agir sobre os fenômenos, a vontade precisa determinar-se a si mesma segundo a lei,legislando para si mesma;o próprio efeito fenomênico na cadeia dos eventos é apenas uma decorrência disso. Assim, a vontade livre de um ser racional só pode ser pensada [123](se é que existe uma tal coisa) como uma capacidade de agir sobre os fenômenos,um poder regulado por leis distintas das leis da natureza: leis imutáveis da liberdade. De fato, pareceria absurdo negar que a vontade livre age sem regular-se por leis,ou seja, governada pelo acaso, pelo que justamente não seria livre e não passaria de "capricho". Isto equivaleria a dizer que uma vontade livre não poderia agir por raciocínios ou princípios de qualquer espécie, contrariando a definição mesma de vontade como um poder de um ente racional pelo qual este age segundo princípios ou representações de leis .

Vemos então que a estratégia de Kant para dar a conhecer a essência da liberdade(*um ihr Wesen einzusehen)*, a propriedade da vontade de um ser racional, é justamente um apelo inicial a esta última como causalidade e ,portanto, como algo que somente se torna eficiente em acordo com leis. Dissemos que estas leis não são leis da natureza, segundo as quais a ação causal de uma causa eficiente não é livre ou absolutamente espontânea,mas é ela mesma efeito de uma determinação externa da natureza. Nas ações naturais , a lei vem de fora e ,neste sentido,diz-nos Kant: " A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes(*Heterenomie der Wirkenden Ursachen*)"[124]. Se a necessidade natural é heteronomia, podemos utilizar o aspecto negativo do conceito de liberdade(independência em relação ao condicionamento empírico)para determiná-lo agora positivamente,dizendo que a liberdade da vontade não pode ser outra coisa a não ser uma causalidade cujas leis determinam a vontade internamente(leis auto-impostas),ou seja,autonomia, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma(*Eigenschaft des Willen,sich selbst ein Gesetz zu sein)*[125]. Mas dizer isto significa dizer que a vontade livre de um ser racional só pode ser pensada como capaz de agir sob a representação desta lei auto-imposta,isto é, sob o princípio de autonomia. Se atentarmos ao que muito sumariamente dissemos a respeito de FMCII, veremos que,mediante o método analítico, Kant demonstrou ser o princípio de autonomia o princípio supremo da moralidade, o qual é expresso como um imperativo categórico para seres racionais que a ele se vejam obrigados.Com isso, Kant chega à importante conclusão de que" vontade livre e

---

[122] Kant , I. FMCIII , p.243 ; GMS , BA 97 ;
[123] Kant , I. FMCIII , p.243 ; GMS , BA 98 . Uma vontade livre desprovida de leis seria uma impossibilidade lógica (*Unding*) .
[124] Kant , I. FMCIII , p.243 ; GMS , BA 98 ;
[125] Kant , I. FMCIII , p. 243 ; GMS , BA 98 ;

vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa."(*ist ein Freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einnerlei*)[126] .

Definindo a vontade de um ser racional em geral como livre(liberdade negativa), Kant identificou-a a uma vontade autônoma(liberdade positiva)e acabou por mostrar ser esta uma vontade sob leis morais,graças à propriedade de autonomia que pertence a ambos os conceitos. Em outras palavras, sustentando que a autonomia é a lei da liberdade, deparamo-nos com uma lei que ordena que a vontade se considere a si mesma como fundamentadora da moralidade[127].

Ainda na primeira divisão de FMCIII, Kant faz uma importante afirmação:"Se,pois, pressupõe-se a liberdade da vontade,segue-se daqui a moralidade com o seu princípio,por simples análise do seu conceito."[128] Mas nós não podemos ainda supor a liberdade,apesar da identidade entre os conceitos de vontade livre e vontade sob leis morais. Parece então que Kant imagina que o desenvolvimento contido em FMCIII não deva mesmo conter uma dedução transcendental(e ,portanto, a demonstração da realidade objetiva)da lei moral, mas que deva se tratar somente de uma tentativa de estabelecer a sua possibilidade. Neste sentido, podemos dizer que,de maneira geral, no corpo total de FMCIII, Kant procura raciocinar hipoteticamente, procurando chegar à compreensão de como possa ser possível a moral, mediante a justificação da validade da única suposição capaz de defender a moralidade da acusação de mera fantasia: a de que a vontade racional é capaz de agir livremente. Com efeito,podemos dizer que de fato a argumentação é hipotética,mas que, ao contrário do que Allison[129]parece afirmar, contempla justamente a real intenção de Kant em FMCIII .

Todavia ,diz-nos Kant, o princípio da moralidade"continua a ser uma proposição sintética ..."[130]Como se trata de uma síntese, o princípio da moralidade exige um terceiro termo que faça a ligação entre o conceito de uma vontade moralmente boa(sujeito)–que age por respeito à lei–e uma vontade livre(o predicado), auto-regulada pela lei da liberdade. Afirmar a hipótese sem a posse do terceiro termo não faz com que a razão adquira a autoridade de

---

[126] Kant , I. FMCIII , p.243 ; GMS , BA 98 ;

[127] Para Paton o argumento vai muito rápido, exigindo asserções que necessitariam de muito mais cautela.[**Paton , H.J.** , *The categorical imperative , a study in Kant's moral philosophy* , 212 ;]Neste mesmo sentido, acerca da referida passagem, Henry Allison diz que Kant parece fazer" pouco mais do que uma afirmação dogmática ."[**Allison , Henry E.** , *Kant's theory of freedom* , p.203 ;]Na verdade , para Allison , o início da primeira das seis divisões da FMCIII é uma das formulações da tese da reciprocidade(*reciprocity thesis*) uma das tentativas de estabelecer a identidade entre os conceitos de liberdade e moralidade. " Sua importância origina-se do fato de que ela implica que a liberdade da vontade(liberdade transcendental) não somente é uma condição necessária mas também suficiente da lei moral ."[id.ibid. , p.201 ;]Trata-se ,para Allison, de uma proposição que desempenha um papel crucial nas duas tentativas de fundamentar a moralidade e a liberdade que iremos analisar neste e no próximo seguimento, consistindo num primeiro passo para os procedimentos de justificação.[ver **Allison , Henry E.** , *Kant's theory of freedom* , cap.11 , p.201 e " *Morality and Freedom : Kant's reciprocity thesis*" in Philosophical Review , v.XCV , number 3 (July 1986) p.398 ;]Allison acha particularmente problemático–e não tão óbvio quanto nos quer fazer pensar Kant–o último passo, qual seja: se a vontade livre é regulada por uma lei que ela mesmo se impõe, então segue-se que a lei moral é a única lei viável para o caso. Apesar disso, como muito bem observa Paton, Kant já faz antever uma esperança no argumento no contexto de uma crítica da razão pura prática : " Se nós pudermos mostrar que a razão prática tem necessariamente de assumir-se sendo capaz de agir com seus próprios princípios, nós poderíamos estar justificados em sustentar que ela tem de ser livre e autônoma no sentido requerido."[**Paton , H.J** , *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy* , p.212;]Todavia, Paton coloca em seguida que o melhor é tomar a passagem como uma argumentação preliminar e incompleta, um procedimento peculiar a Kant ao introduzir seus argumentos centrais.Contra Allison e Paton se coloca G. Yaffe[**Yaffe , Gideon** " *Freedom , natural necessity and the categorical imperative.*" in Kant-Studien 86 (1995) pp446-458 ;] que diz parecer muito mais um argumento estabelecido do que um mero esboço de argumentação. Yaffe não vê muito problema na passagem da liberdade prática para a submissão moral de toda vontade racional.Para ele, o problema maior reside somente na passagem da necessidade natural à autonomia ; e , por conseguinte , na definição da liberdade negativa ou transcendental , a liberdade da vontade . Investigando detidamente a relação entre liberdade e necessidade natural , Yaffe afirma que a visão kantiana da liberdade da vontade necessariamente jaz nesta relação . Sem dúvida Yaffe está correto ao afirmar isso , mas somente no que se refere à constatação de Kant de que a liberdade requerida para uma lei prática incondicionada é um conceito negativo,de independência em relação ao condicionamento empírico.No entanto,parece claro que a posição de Allison e Paton se dirige à consistência da argumentação de Kant em relação à sua não permanência no plano teórico e ao contexto de instauração do domínio racional prático ; e , mais precisamente , de um âmbito seu puro que o fundamenta e condiciona . Portanto , segundo eles , quanto à sua consistência , o argumento não pode ser julgado somente como um procedimento teórico , mas ainda mais como uma tentativa de explicação da possibilidade de um uso prático e puro da razão . Segundo a objeção mais veemente de Allison , o argumento é completamente hipotético e , por isso , não estabelece nada muito sólido no que diz respeito à realidade tanto da liberdade quanto da lei prática incondicionada .

[128] Kant I, FMCIII p.243 ; GMS , BA 98

[129] ver nota 126;

[130] id., ibid. , p.243 ; GMS , BA 98 ;

comandar incondicionalmente a vontade de todo o ser racional,isto é, obrigar por necessidade moral. Talvez aqui tenhamos pela primeira vez atingido um ponto onde Kant parece ter já em mente a necessidade de um outro tipo de expediente para fundamentar a moralidade, que dê conta não só de estabelecer sua possibilidade, mas que também seja capaz de confirmar sua realidade na vida humana como uma evidência irrefutável.

Para Kant, a liberdade prática que acaba de estabelecer, cria(*schafft*)o termo ligante,dirige-nos a ele. Se se puder provar a liberdade como uma real possibilidade–a ponto de poder ser pressuposta para a vontade de todo ser racional,poderemos fundamentar o princípio supremo da moralidade,já que este seguir-se-á ,como provou Kant,por identidade(autonomia); e é com vistas a dar este passo que Kant diz ser preciso mais alguma preparação(*noch einiger Vorbereitung*).

Para fornecer o terceiro termo,a liberdade deve ser justificada;deve ,pois, cumprir o papel que,no conhecimento teórico, é realizado pela intuição sensível[131]. E ,por nos faltar uma intuição intelectual que a pudesse conhecer , ela deve ser demonstrada" unicamente para a função sintética que deve exercer; isto fará também com que ela exerça tal função de uma maneira original, sem produzir um conhecimento, posto que é sem uma intuição possível que ela terá que unir um sujeito a um predicado distinto."[132]

É necessário compreender bem o problema de Kant nesta passagem, pois disto depende uma verdadeira compreensão do intento em FMCIII. Foi estabelecida a equivalência entre vontade livre e vontade sujeita a leis morais. Este último é o resultado do argumento analítico em FMCI e FMCII ,isto é, foi obtido da análise dos pressupostos e condições da moralidade. Como vimos, a vontade livre é uma definição erigida a partir do resultado da crítica da especulação metafísica com respeito à idéia de liberdade; e ,portanto, baseada em considerações não morais. No entanto ,até aqui,"ele não está tentando provar que a vontade é livre,mas tão somente como uma vontade livre–se acaso existir tal coisa–teria de ser concebida ."[133]Com efeito, se uma tal vontade livre–tal como foi definida–de fato existisse, dela se seguiria analiticamente o princípio da moralidade.

Algo totalmente distinto seria a tarefa de deduzir transcendentalmente tal princípio,demonstrar cabalmente a sua realidade objetiva prática,sua referência necessária na vida prática de seres racionais realmente existentes. É bem verdade que o problema de estabelecer a sua mera possibilidade ou de justificá-lo não é nada simples e requer mais do que uma definição ou descrição das qualidades de uma vontade que devesse ser considerada livre. Requer-se uma justificação da necessidade da liberdade como realmente prática ,ou seja, do seu *status* de pressuposição necessária no argumento analítico e hipotético que nos conduz dela à lei moral. Se, com base na suposição de liberdade,o princípio supremo da moralidade é demonstrado por análise ser válido para todos os seres racionais no exercício do agir, a mesma liberdade deve ser antes justificada como uma propriedade da vontade dos seres racionais que deve ser necessariamente pressuposta. Em outras palavras,para que a lei moral possa ser retirada do reino da mera fantasia e tenha estabelecida como meramente possível sua aplicabilidade a agentes racionais,tem de ser derivada unicamente da propriedade de ser livre de uma vontade(a causalidade dos seres racionais),pressuposição necessariamente ligada(a priori)ao conceito de tais seres,uma propriedade universal dos seres racionais dotados de vontade. Vemos,em FMCIII, como Kant transfere todo o ônus de uma dedução transcendental da lei moral para uma justificação da

---

[131] Deve-se notar que nossa pretensão aqui é simplemente acompanhar o desenvolvimento do texto de Kant
[132] **Delbos , Victor** - *La philosophie pratique de Kant* , p.313 ;
[133] **Paton , H.J** - *The categorical imperative : a study on Kant's moral philosophy* , p. 212 ;

liberdade da vontade,um procedimento que–como frisamos acima,é resolvido a partir do conceito de "mundo do entendimento"(*Verstandeswelt*)–nos dirige a uma tentativa de fundamentar a moralidade por considerações não morais .

Mencionamos acima a estratégia de Kant, a mais adequada à tese da reciprocidade,ou seja, à tese de que a liberdade negativa é condição necessária e suficiente da moralidade: demonstrar a atualidade da liberdade na *práxis* e,a partir disso, tentar justificar a validade da lei moral. Com efeito, o argumento preparatório é a demonstração da necessidade prática de admitir ou supor a liberdade como uma propriedade efetiva dos seres racionais que possuem vontade. Como veremos,não se trata de conhecer(*Erkennen*)o agente racional em geral como livre,uma tarefa que, em âmbito teórico,jaz,segundo Kant,fora do alcance de nosso poder de conhecer(*Erkenntniskraft*): "... temos que demonstrá-la(*beweisen*)como pertencente à atividade(*Tätigkeit*)de seres racionais em geral(*vernünftiger Wesen überhaupt*)dotados de vontade(*mit einem Willen begabter*)."[134]No mesmo sentido do que vínhamos dizendo,é importante notar que mostrar a necessidade de supor a liberdade–se quisermos falar em atividade prática essencialmente racional–não é já demonstrar a liberdade como propriedade efetiva. Demonstra-se a pressuposição praticamente necessária de pensar a vontade racional como livre para compreender como todo ser racional possa e deva agir moralmente. Portanto,o que deve ser mostrado é que um agente racional como tal só é capaz de agir pressupondo que é livre,isto é,sob a idéia de liberdade. Segundo Kant, de um ponto de vista prático(*in praktischer Rücksicht*),ou seja, da perspectiva do ser agente, somente isso já é suficiente .

" Digo , pois : todo ser prático que não pode agir senão sob a idéia de liberdade é,por isso mesmo,em sentido prático, verdadeiramente livre,quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica."[135]

Kant afirma então que,de um ponto de vista prático,a demonstração da necessária pressuposição da liberdade goza da mesma força e validade de uma possível demonstração teórica da liberdade.Numa nota ao texto de FMCIII, diz Kant :

"Este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas baseada só na idéia por seres racionais nas suas ações , adoto-o para não me obrigar a demonstrar a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este ponto tenha que ficar indeciso , as mesmas leis que obrigam um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a idéia da sua própria liberdade. Podemos ,pois, aqui libertar-nos do fardo que pesa sobre a teoria ."[136]

Kant não tenta mostrar que a liberdade pode ser conhecida,mas que a liberdade é necessária no agir. Isto quer dizer que,para Kant, seja ou não possível demonstrar no âmbito especulativo a liberdade,um ser que age subjetivamente assegurado de sua liberdade está sujeito às suas leis,ou melhor, age sob a lei prática incondicionada. Assim, a necessidade prática de supor a liberdade como real é uma premissa imprescindível, se acaso quisermos que seja ao menos possível conceber a atividade(prática)de um ser racional como tal.[137]

Mas a argumentação de Kant não pára aí. Em FMCI e FMCII, mostrou-se que o agente racional,dotado de vontade livre,está necessariamente sob as leis da liberdade e ,por isso,deve fazer delas condição do seu agir.Ao agir, o ser racional deve ser subordinado incondicionalmente à lei moral. Disto podemos concluir que,em FMCIII, afim de fundamentar este resultado,tem-se que mostrar que a própria admissão da liberdade–da qual derivamos esta asserção– como propriedade essencial da vontade racional , é praticamente necessária."A todo ser racional com uma vontade

---

[134] Kant , I. FMCIII , p.244 ; GMS , BA 100 ;
[135] id., ibid. ; GMS , BA 100 ;
[136] Kant , I . FMCIII , p.244 ; GMS , BA100 ;
[137] Segundo Allison , tal premissa é , no entanto , apresentada sem qualquer argumentação neste ponto do texto . Mas , além disso , segundo ele , é um salto enorme e injustificado , uma *petitio principii* , concluir disso que um ser racional é realmente sujeito às leis da liberdade mesmo quando ele somente acredita sê-lo[**Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom* , p. 217 ;]

temos que atribuir-lhe necessariamente a idéia da liberdade, sob a qual unicamente ele pode agir." [138]Kant tenta justificar este ponto apelando implicitamente à sua definição de vontade de um ser racional[139],uma capacidade de agir segundo princípios,isto é, de agir de acordo com as subsunções racionais das ações às leis. Nestes termos, como já mencionamos acima,todo o esforço de Kant é mostrar a identidade de suas duas concepções de vontade,ou melhor, mostrar que a vontade de um ser racional é essencialmente uma vontade livre. Assim,diz Kant, vontade de um ser racional nada mais é que razão prática, uma capacidade de produzir livremente efeitos no mundo fenomênico.

"Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática,quer dizer, que possui causalidade sobre seus objetos ." [140]O ser racional dotado de vontade–de poder sobre suas ações–é essencialmente prático.Para tornar mais consistente sua argumentação,Kant apela à natureza mesma da razão." A razão–se é de fato razão–tem necessariamente que considerar-se como autora de seus próprios princípios,independentemente de influências externas ."[141]No uso teórico,a razão não pode ser reduzida à mera associação.Deve sim raciocinar de acordo com suas próprias leis objetivas e racionais.Ao fazer inferências,a razão tem necessariamente que se considerar livre de determinações externas e ,ao mesmo tempo,como autora dos princípios e leis segundo os quais ela opera.Noutras palavras,no seu uso teórico,a razão é sempre consciente de si mesma como livre,tanto negativa quanto positivamen

"Ora , é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma outra direção a respeito de seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à razão,mas a um impulso. Ela tem de se considerar a si mesma como autora de seus princípios,independentemente de influências estranhas ." [142]

A razão é uma só e mesma razão. A despeito das diferentes aplicações teórica ou prática, Kant defende que a razão pura é a faculdade de fornecer condições incondicionadas para o que é empiricamente condicionado.

"Mas também é uma limitação essencial da mesma razão não poder ela conhecer a necessidade nem do que existe e acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma condição sob a qual isto existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte,porém, pela constante pesquisa da condição, vai sempre sendo adiada a satisfação da razão. Por isso,ela busca sem descanso o incondicional-necessário e vê-se forçada a admiti-lo,sem meio algum de o tornar concebível a si mesma; feliz bastante quando pode achar já só o conceito que se compadece com este pressuposto."[143]

Para um ser racional com vontade,com poder sobre suas ações, agir é tão essencial quanto pensar; e,portanto, pela auto-consciência mesma de sua liberdade e pela mera possibilidade de sua razão ser prática,quando age,ele tem necessariamente de reconhecer-se livre positiva e negativamente,isto é,como vontade[144].

" ... por conseguinte, como razão prática ou vontade de um ser racional, tem de considerar-se como livre;isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia de liberdade,e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático,uma vontade a todos os seres racionais ."[145]

Mas procuremos fixar o importante resultado alcançado por Kant até aqui . Nós somos autorizados a atribuir uma vontade livre ao ser racional no sentido em que"... as mesmas leis que obrigam um ser livre não valem menos para um ser que não pode agir a não ser concebendo sua própria liberdade." [146]Deve-se pressupor a idéia de liberdade, para que se possa considerar um ser como racional e dotado de uma vontade.Para Kant, da pressuposição

---

[138] Kant , I FMCIII , p.244 ; GMS , BA100/101 ;
[139] Kant , I FMCII , p. 217 ; GMS , BA 36 ;
[140] Kant , I FMCIII , p.244 ; GMS , BA 101 ;
[141] **Paton , H.J** *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy* , p.218 ;
[142] Kant , I FMCIII , p.244 ; GMS , BA 101 ;
[143] Kant , I . FMCIII , p.256 ; GMS , BA 127/128 ;
[144] Para Paton , essa mudança de domínios , a passagem da liberdade racional no exercício de seu poder de conhecer para a necessidade de pressupô-la no agir , é um apelo ao que Kant estabelecera na Crítica da razão pura como uso regulativo da idéia de liberdade e parece não ver problema nisso , embora já atente para a importante modificação que "inverterá"[**Paton , H.J** *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy* , p. 218 e 219 ;]o procedimento de fundamentação da moralidade na CRPr.Allison realmente concorda que a razão tem de ser consciente de si mesma como livre tanto teórica como praticamente , em virtude de que ela dá a priori a si mesma uma idéia reguladora .No entanto,vê um problema na suposição mais forte de que a razão pode ser prática . Parafraseando **Henrich**,diz-nos Allison: " A certeza de Kant a respeito das limitações dessa linha de argumento se reflete no fato de que a necessidade de agir sob(ou de pressupor)a idéia de liberdade é afirmada não para seres racionais *überhaupt*, mas para seres que possuem ambas razão(inteligência)e vontade(*Wille*)."[**Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom* , p.218 ;]De acordo com Allison, o problema está em que Kant assumiu a sinonímia entre vontade e razão sem mostrar como seres racionais(como os homens)podem ter vontade .
[145] Kant , I FMCIII , p.244 ; GMS , BA 101 ;
[146] **Delbos , Victor** *La philosophie pratique de Kant* , p.314 ;

da consciência racional prática da liberdade se segue a consciência de uma lei prática.[147]Com efeito, se um ser racional dotado de vontade tem que agir na pressuposição de que é livre, ele deve agir na pressuposição de que age sob a lei da autonomia. Neste sentido,para Kant,"... o estabelecimento de tal pressuposição necessária seria suficiente para justificar a lei moral e assim para completar nossa tarefa como filósofos morais." [148]

"Acabamos de referir , afinal , o conceito determinado da moralidade à idéia da liberdade; mas não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência a respeito de suas ações,isto é,dotado de uma vontade,e assim achamos que,exatamente pela mesma razão,temos de atribuir a todo ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a idéia da sua liberdade."[149]

Kant vê uma inconsistência que ameaça toda a argumentação até aqui:" Parece,pois,que na idéia de liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral,isto é,o princípio de autonomia da vontade,sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade(*Realität*)e necessidade objetiva(*objektive Notwendigkeit*)."[150] O problema é que ainda não podemos compreender como possamos ser livres no agir e ao mesmo tempo como obrigados à lei moral ,ou seja, não compreendemos ainda a possibilidade da ligação(*Verbindung*)prescrita pela lei moral a todos os agentes racionais.Em outras palavras,a validade da lei moral ainda não foi demonstrada.Para Kant, podemos vislumbrar , neste ponto , um ameaçador círculo vicioso .

" Mostra-se aqui--devemos confessá-lo francamente--um círculo vicioso (*Art von Zirkel*) do qual ,ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para pensarmo-nos como submetidos a leis morais na ordem dos fins,e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis,porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois a liberdade e a própria legislação moral são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode,por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento,mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único,em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto."[151]

A análise que mostra serem idênticos os conceitos de liberdade e de submissão da vontade à sua própria legislação--que mostra portanto que vontade livre e vontade sob leis morais são a mesma coisa em virtude da autonomia própria a ambas--permite definir melhor o princípio da moralidade,mas não concede que utilizemos um conceito para validar o outro: parece que simplesmente supusemos a liberdade da vontade de um ser racional para justificar a submissão de tais seres à lei moral;por outro lado, parece que justificamos uma vontade ligada à lei moral, afim de admitir a liberdade da vontade de um ser racional.É claro que uma argumentação sujeita a esta objeção não fundamenta a lei moral ela mesma,ou seja, a necessidade da submissão de toda vontade racional a uma tal lei. No máximo,só podemos inferi-la a partir da pressuposição da liberdade da vontade;e,mais especificamente, da identidade de tal conceito com o de vontade sob leis morais,conseguida a partir da característica comum de autonomia. Kant torna mais explícito o cerne do problema: trata-se de

"...um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral,isto é, de talvez termos posto como fundamento a idéia de liberdade apenas por causa da lei moral,para depois concluir esta por sua vez da liberdade,e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela,mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas formadas de bom grado nos outorgariam sem que jamais a pudéssemos estabelecer como proposição demonstrável."[152]

Vemos então que ,até este ponto, corre-se ainda o temido risco de que a moralidade seja uma idéia quimér... sem verdade, uma bela ilusão dos espíritos mais condescendentes, e não algo real. Portanto ,até aqui, apesar de uma melhor explicação do princípio da moralidade pelo conceito de liberdade da vontade,está-se tal como se saiu de FMCII. Tudo indica então que até agora fomos incapazes de justificar um possível uso sintético da razão pura prática e ,com ele,a verdade e a absoluta necessidade da autonomia da vontade como princípio objetivo prático.Tudo indica

---

[147] Kant , I FMCIII , p.245 ;GMS , BA 102 ;
[148] **Paton , H. J** *The categorical imperative : a study in Kant´s moral philosophy* , p. 217-218 ;
[149] Kant , I , FMCIII , p. 245 ; GMS , BA 101/102 ;
[150] Kant , I FMCIII , p.245 ; GMS , BA 103 ;
[151] Kant , I FMCIII , p.246 ; GMS , BA 104 ;
[152] Kant , I. FMCIII , p. 249 ; GMS BA 109 ;

que ainda não atravessamos os limites essenciais que separam FMCII e FMCIII,ou seja, que ainda não estamos na crítica da faculdade prática da razão pura,a capacidade de fornecer uma condição incondicionada para a ação.

A dificuldade parece vir do fato de que,ao invés de estabelecer a lei moral por si só,recorremos meramente à identidade que a liberdade e a lei moral encontram no conceito de autonomia;e assim acabamos por explicar simplesmente uma pela outra. Estabelecer uma conexão necessária e recíproca entre liberdade e submissão à lei moral não serve à justificação da validade da própria lei(princípio de autonomia),nem do imperativo moral(a necessidade da obrigação moral)e nem mesmo da pressuposição de liberdade da vontade. Mantendo-nos no nível em que estamos, restar-nos-ia ainda a possibilidade de negar todos eles[153].

A solução para o problema do círculo é a entrada no âmbito da crítica da razão pura prática. Com efeito,exige-se então um apelo ao arcabouço que permite a auto-crítica imanente da razão : o idealismo transcendental.

" Mas ainda nos resta uma saída,que é procurar se,quando nos pensamos,pela liberdade, como causas eficientes a priori , não adotamos um outro ponto de vista do que nos representamos a nós mesmos,segundo nossas ações,como efeitos que vemos diante dos olhos."[154]

Um apelo às teses do método crítico-transcendental,que possibilitam a crítica, é um passo a ser dado no sentido de perscrutar se,ao nos consideramos livres, nós adotamos ou não o ponto de vista de uma vontade pur... sob leis morais--um ponto de vista que,exigindo a pressuposição de liberdade, poderia ser distinto do mundo regulado por leis da natureza. "É impossível ,porém, escapar a esta contradição se o sujeito,que se crê livre,se pensasse no mesmo sentido ou na mesma relação quando se chama livre que quando se considera submetido à necessidade natural , com respeito à mesma ação. "[155]Em caso de resposta negativa--isto é, se a suposta liberdade nada mais fosse do que uma ilusão subjetiva acerca do encadeamento empírico desses acontecimentos da natureza que são as nossas ações[156]- a seremos forçosamente levados a negar a possibilidade da liberdade como algo de algum modo real e objetivo;e,com isso,sucumbe a própria possibilidade da moralidade.

" Agora desaparece a suspeita,que atrás levantamos de que houvesse um círculo vicioso .... pois agora vemos que,quando nos pensamos livres,nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência--a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados,consideramos como pertencentes ao mundo sensível(*Sinnenwelt*) e contudo ao mesmo tempo como também ao mundo inteligível(*Verstandeswelt*) ."[157]

Só recorrendo à doutrina do mundo inteligível,somos capazes de afugentar o perigoso círculo vicioso.

---

[153] Segundo Paton , esta objeção do círculo vicioso apresentada por Kant dá uma falsa impressão acerca do seu próprio argumento . Para Paton , em FMCIII Kant jamais tentou justificar a liberdade a partir da justificação da necessidade de submissão à lei . Isto se torna claro pelo apelo constante a uma justificação da pressuposição de liberdade baseada na auto-consciência da razão como livre ; e isto significa , para Paton , que ele até agora recorreu a um expediente que , como vimos , remete , em última instância , à estratégia de estabelecer uma característica da razão como tal a partir da consideração de sua atividade teórica . Como bem observa Paton , uma tal estratégia se faz independentemente de considerações morais ; e , com isso , conclui ele , o alegado círculo causa mais preocupações a Kant do que conviria à argumentação em andamento . De fato , Kant até aqui não parece querer apelar a considerações morais para validar a pressuposição de liberdade . Mas Paton vai adiante e afirma que a presença do círculo vicioso em FMCIII é um indício de que Kant já aqui não vislumbra a possibilidade de se chegar à liberdade sem considerações morais , e que , portanto , Kant já percebe , em FMC , num pleno acordo com a CRPr , que a dedução da moralidade só pode partir de considerações morais .[**Paton , H. J** *The categorical imperative : a study in Kant´s moral philosophy* , p. 225 ;] Por outro lado , como coloca Henry Allison , pode-se supor que o círculo vicioso se refere não à posição de Kant , mas a um ponto de vista que ele pretende criticar . Nas palavras de Allison : ao apresentar a objeção do círculo vicioso , "... Kant está chamando atenção para as limitações do procedimento meramente analítico , que , como tal , é incapaz de nos levar além da tese da reciprocidade e da necessidade de pressupor a liberdade ."[**Allison , Henry E.** *Kant´s theory of freedom* , p. 220 ;]Neste sentido , para Allison , o círculo marca a transição (*Übergang*) da metafísica dos costumes para o âmbito de uma crítica da razão pura prática , sem a qual podemos apenas mostrar que , se nos considerarmos como livres , teremos necessariamente que nos pensar como obrigados à lei moral ; bem como que , se nos considerarmos seres racionais no sentido prático-- ou seja , como agentes--teremos que considerar a vontade como livre . Com efeito , se tentarmos mostrar que a submissão à lei moral nos obriga a nós homens enquanto seres racionais , sem mostrar que o homem tem razão prática e que tal faculdade é capaz de um uso puro , incorreremos no círculo vicioso .

[154] Kant , I. FMCIII , p. 246 ; GMS , BA 105 ;

[155] Kant , I . FMCIII , p. 251 ; GMS , BA 115 ;

[156] Em Crítica da razão pura , Kant nos fala de uma liberdade meramente prática (cânon da razão pura B831) Segundo o Kant da primeira crítica--e isto torna-se objeto de uma nova consideração na FMC e na CRPr -- o caso da liberdade poder ser reduzida à causalidade natural é irrelevante para uma investigação do uso prático da razão."A questão da liberdade transcendental concerne unicamente ao saber especulativo,e podemos pô-la de lado como totalmente indiferente quando estamos às voltas com o prático ." B831/832 ;

[157] Kant , I. FMCIII , p.248 ;GMS , BA 109 ;

Por que a distinção entre os mundos é necessária,afim de dar ensejo à demonstração de que é possível que a lei moral obrigue homens e submeta todos os agentes racionais em geral?Já mencionamos que a doutrina dos dois pontos de vista nos leva ao âmago da filosofia crítica.A partir do que discutimos amplamente na parte anterior deste texto[158],podemos dizer que uma tal distinção se aplica ao próprio homem e,de forma geral, a todos os seres racionais.De um lado, eles podem considerar-se a si mesmos como passivos,seres condicionados pela necessidade natural que rege o mundo sensível;de outro lado,podem considerar-se como membros do mundo inteligível. Segundo Kant, esta distinção pode ser validada pelo mais simples bom senso,onde vemos a força regulativa da solução compatiblizadora, proposta pelo método crítico-transcendental,para a "antinomia da liberdade":

"Conclusão semelhante tem que tirá-la o homem reflexivo de todas as coisas que se lhe apresentem;provavelmente tal conclusão se encontra também no entendimento mais vulgar,o qual, como é sabido, é muito inclinado a supor, por trás dos objetos do sentido,ainda mais alguma coisa de invisível e por si mesmo ativo ..."[159]

Com efeito, mesmo prescindindo de reflexões sutis, pode-se compreender sem maiores problemas que as representações sensíveis–as quais provêm de determinações exteriores e afetam-nos a receptividade ou passividade– não são capazes de nos render o conhecimento do que é em si mesmo[160].

Lembremos que o problema,como vimos acima , era o de atribuir ao homem uma razão prática,ou seja,de poder considerá-lo um agente racional. Lembremos também que esta tarefa só pode alcançar êxito no contexto de uma crítica da razão pura prática,isto é,da justificação da possibilidade de um uso sintético puro da capacidade prática da razão,capaz de fundamentar a síntese que funciona como condição incondicionada de toda a atividade racional prática.Na verdade,a tese principal da filosofia moral em Kant é que a razão pura pode ser prática,isto é, que realmente existem leis práticas incondicionais.Com efeito,o apelo à distinção entre pontos de vista deve ser capaz de mostrar que o homem *qua* pertencente ao mundo inteligível é de fato um agente racional,dotado de razão prática e ,como tal,(o que se consegue a partir da análise feita nas duas primeiras divisões de FMCIII),obrigado ao cumprimento da lei moral[161].

Como um ser fenomênico,o homem é incapaz de conhecer-se tal como é em si mesmo,posto que tudo que conhece de si é a posteriori.No entanto,tal como estabeleceu a Crítica da razão pura,o homem é forçado a conceber algo que fundamente o seu ser sensível e que não pode ser fenômeno:"o seu Eu tal como ele seja constituído por si"(*sein Ich , so wie es an sich selbst beschaffen sein mag*)[162]Trata-se de um poder de produção imediata,uma atividade pura que,em contraste com a passividade das representações que o fazem pertencer ao mundo sensível,torna-o membro do mundo inteligível. Mas será o homem de fato autorizado a alegar possuir uma tal atividade?Kant dá-nos uma resposta direta :

" Ora,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;essa faculdade é a razão(*Vernunft*). Esta, como pura atividade própria(*reine Selbsttätigkeit*),está acima do entendimento(*Verstand*) no sentido de que,embora esta seja também uma atividade própria e não contenha somente,como o sentido,representações que só se originam quando somos afetados pelas coisas(passivos , portanto), ele não pode tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem somente para submeter a regras as representações sensíveis e reuni-las por esse meio numa consciência,sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria nada.A razão,pelo contrário, mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela de longe se ultrapassa tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao

---

[158] Especialmente na parte dedicada à solução da terceira antinomia .

[159] Kant, I. FMCIII , p.247 ; GMS , BA 107 ;

[160] Como frisa muito bem Henry Allison–parecendo desarticular a tese de Paton de que Kant já em FMC tem consciência da não possibilidade de justificação da submissão de todo ser racional à lei moral por considerações não morais, a qualidade de membro do mundo inteligível fornece a requerida premissa não moral pela qual podemos pressupor a liberdade e daí inferir a submissão moral(pela identidade dos conceitos na autonomia),sem nos precipitarmos na objeção de círculo vicioso .[**Allison , Henry E.** *Kant´s theory of freedom* , p.221 ;]

[161] No entanto , para continuar sustentando com Allison _ e a despeito da posição de Paton _ que FMC de fato possui uma tentativa "séria" de dedução da obrigação e da submissão moral em geral , a qualidade de membro do mundo inteligível não pode basear-se nem na pressuposição de liberdade da vontade , nem na própria lei moral .

[162] Kant , I. FMCIII , p.247 ; GMS , BA 107 ;

entendimento,e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre o mundo sensível e mundo inteligível(*SinnenWelt und Verstandeswelt*), marcando também assim os limites ao próprio entendimento ." [163]

O real uso da razão pura tem a ver com condições incondicionadas. Se,por um lado, o entendimento acha-se confinado a uma atividade que dá a forma do conhecimento empírico(conhecimento mediante percepções),a razão é, por outro lado,a faculdade do incondicionado,a fonte mesma da lei moral,a qual funda a possibilidade da razão pura ser prática.Com efeito,uma vez consciente da sua própria espontaneidade racional,o homem tem forçosamente que se considerar como não necessariamente condicionado pela sensibilidade,isto é, como não necessariamente determinado externamente.Embora a razão resolva suas contradições internas acerca de um mundo sensível concebido como incondicionado justamente qualificando-o como condicionado,ela o faz lançando o incondicionado para o mundo inteligível;e,nestes termos,o incondicionado nos conduz além dos limites da experiência,forçando-nos a esperar encontrá-lo nas coisas em si mesmas.

Assim,a partir da espontaneidade pura ou da auto-atividade manifesta no mero uso da razão–e ,portanto, não partindo de considerações morais e nem da pressuposição da liberdade,Kant mostra que podemos nos pensar como não-condicionados e ,por conseguinte, temos que nos conceber como membros de um mundo inteligível. O "n aqui não nega que possamos ser condicionados,mas que sejamos(necessariamente)condicionados. No entanto,falta ainda mostrar que,da consciência desse válido ponto de vista,segue-se que somos seres racionais dotados de vontade,ou seja, agentes racionais. Este último passo,que completaria a dedução, visa mostrar que a razão humana pode ser prática,o que,segundo Kant,justificaria a pressuposição de liberdade no que concerne a todo ser racional dotado de vontade .

Kant realmente usa o conceito de mundo inteligível para ligar a razão à pertença de vontade e,portanto,para passar da razão pura teórica à razão pura prática;isto é, à razão que se concebe a si mesma e por si mesma como prática .

" O ser racional , como inteligência , conta-se como pertencente ao mundo inteligível , e só se chama vontade à sua causalidade como causa eficiente que pertence a este mundo ." E , mais adiante : **" O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática , o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem , o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência , por conseguinte como causa racional e atuante pela razão , isto é , livremente eficiente ."**[164]

No entanto,Kant não mostra[165],nos limites de FMC, como se pode deduzir a posse de uma vontade diretamente da qualidade de membro do mundo inteligível, algo que permanece uma lacuna em sua prova .

Lembremos apenas que,no início de FMCIII, Kant propusera que o terceiro termo que ligaria o imperativo categórico e a boa vontade seria a liberdade positiva. Mas agora chegamos a um outro termo conectivo: o conceito de mundo inteligível. Tal conceito faz a ponte entre o conceito de ser racional e o de agente racional–o qual possui vontade–justificando a validade da pressuposição da liberdade.Este procedimento completa o estabelecimento da possibilidade da lei moral,segundo a estratégia definida em FMCIII. Finalmente,é o conceito de mundo inteligível que liga os conceitos de vontade livre de todo ser racional e de vontade sob leis morais.

Se afirmamos estar completa a dedução da necessária submissão de todo ser racional à lei moral,qual o sentido da quarta divisão de FMCIII : "como é possivel um imperativo categórico ?" . Para Paton , esta é a parte realmente significativa do argumento de FMCIII, e toda a exposição precedente consiste numa espécie de preparação

[163] Kant , I . FMCIII , p.247 ; GMS BA 107/108 ;
[164] Kant , I . FMCIII , p.248 e p.253 ; GMS BA 110 e 119 ;
[165] **Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom* , p.224 ;

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

para a dedução transcendental do imperativo categórico [166]. Já Victor Delbos parece ver a referida divisão do texto como uma espécie de corolário da argumentação forte que culminou na dedução da lei moral:" De tal modo é dissipada a aparência de círculo vicioso levantada a todo momento acerca da inferência que passava da liberdade à autonomia e da autonomia à lei moral;e,ao mesmo tempo,acha-se explicada a possibilidade do imperativo categórico ."[167]No entanto, podemos suspeitar de um movimento essencial na argumentação,uma vez que, desde o início de FMC, é o imperativo categórico–a obrigação moral,ou a necessária submissão de agentes racionais realmente efetivos à lei moral–a proposição sintética a priori que Kant pretende justificar. Isto se manifesta mais claramente no empenho envolvido em FMCI: encontrar a condição necessária da vontade humana como uma possível(pois,sem a adequada dedução da moralidade,resta a possibilidade de que a idéia de uma obrigação incondicionada seja mera ilusão dos espíritos mais propensos a se pensarem como obrigados)vontade sob lei morais.No entanto,se em FMCIII a justificação do imperativo não representa um grande passo em relação à já justificada possibilidade prática do princípio de autonomia(o que veremos),em CRPr, Kant se aterá primeiramente à questão primordial: a demonstração de que a lei moral obriga agentes racionais atuais.Como veremos,isto nos levará à tentativa de confirmar a objetividade da lei prática apelando à consciência da obrigação por parte de um tal agente racional efetivo;algo que. dada a efetividade do próprio agente,poderá ser tomado como um fato da razão.

Mas a questão da justificação da obrigação moral em FMCIII faz-nos retornar a um ponto que já mencionamos acima,e que, dada a sua importância para um profundo entendimento do intento kantiano neste texto,voltamos a frisar.

"À pergunta , pois : Como é possível um imperativo categórico ? , pode,sem dúvida , responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade,quer dizer a idéia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto,o que para o uso prático da razão,isto é,para a convicção da validade deste imperativo , e portanto também da lei moral é suficiente ... Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a conseqüência necessária é a autonomia da vontade como condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada ."

Decididamente o objetivo de FMCIII não é a dedução transcendental da lei moral. É preciso entender FMCIII como um raciocínio hipotético. No entanto, ao contrário da opinião de diversos comentadores, não devemos subestimar a força do argumento de Kant em FMCIII,argumentando que há a evidência de que o próprio Kant era já consciente da fraqueza e do caráter "experimental" do raciocínio[168].O verdadeiro resultado de FMCIII vem justamente de se proceder aí hipoteticamente; e,sendo assim, a argumentação não é também de todo malograda e tampouco é uma tão frustrada experimentação.Não tão definido, seu objetivo acaba não sendo demonstrar a realidade objetiva prática da lei moral, mas defender a sua mera possibilidade; e isso partindo do único e verdadeiro pressuposto de uma possível *práxis* racional incondicionada: a liberdade, propriedade essencial da vontade de todo ser racional como tal.Ora, por ser o único pressuposto para chagarmos à possibilidade do imperativo categórico, a idéia da liberdade é a condição necessária e suficiente da possibilidade da moralidade. Apesar de nada estabelecer acerca da realidade da moralidade ou da liberdade, FMCIII põe-nos numa perspectiva privilegiada para perceber uma problemática crucial para a filosofia moral kantiana: afugentar a suspeita de que a moralidade seja apenas um belo sonho, estabelecendo a sua possibilidade(embora ainda não a sua definitiva realidade).O problema é que,dado

---

[166] **Paton , H.J** *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy* , p.242;

[167] **Delbos , Victor** *La philosophie pratique de Kant* , p.317 ;

[168] Assim interpretamos a declaração de Loparic que , muito acertadamente , diz-nos : "Kant se vê na contingência de concluir que a sua tentativa de estabelecer a possibilidade e a verdade da lei moral fracassou por que não poderia não fracassar ." ver **Loparic , Zeljko** –*O Fato da Razão*

este tipo de argumentação,esperaríamos que, posteriormente, Kant empreendesse uma dedução transcendental da lei moral. No entanto,como veremos em CRPr, esta expectativa se vê frustrada .

Mas voltemos a examinar atentamente a justificação para a validade do imperativo moral em FMCIII. Para Kant, a explicação da possibilidade de um imperativo categórico ou hipotético não é uma tentativa de justificar a execução da ação,mas a justificação da necessitação envolvida no imperativo. "Como são possíveis estes imperativos ? Esta pergunta não exige que se saiba como pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo,mas somente como pode ser pensada a obrigação(*Nötigung*)da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir."[169] Kant afirma que a necessitação envolvida num imperativo hipotético,seja ele problemático ou assertórico,é analítica.Para um imperativo hipotético,querer o fim implica querer também os meios que são indispensavelmente necessários e que se encontram à disposição,afim de realizar o fim desejado."... como ambos apenas ordenam os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim, o imperativo que manda querer os meios a quem quer o fim é em ambos os casos analítico. Não há pois também dificuldade alguma a respeito da possibilidade de um tal imperativo ."[170]

O imperativo moral é a pressuposição de um motivo que possa ser considerado moralmente bom e é também o critério de valor moral de tal motivo. Em qualquer de suas formulações, o imperativo categórico representa a necessidade prática incondicionada e objetiva–a necessidade de uma ação por si mesma–como obrigante e,portanto, relaciona as leis objetivas do querer em geral à imperfeição contida na constituição subjetiva de uma vontade. Se a lei moral é o princípio objetivo da razão prática,seu fundamento,isto é,o princípio segundo o qual age todo ser racional com uma vontade perfeita, o imperativo da moralidade ordena imediatamente a conformidade de uma vontade finita ao princípio prático objetivo. Apelando para a " fórmula da lei universal"–como é conhecida a primeira das formulações a aparecer em FMCII, podemos dizer que o imperativo categórico ordena que uma vontade subjetivamente imperfeita deve agir escolhendo um princípio subjetivo ou máxima–que contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito, a qual possa se tornar uma lei universal,ou seja, um princípio objetivo e ,portanto, válido para todo ser racional.Em tal imperativo,o predicado–a obrigação de agir segundo uma máxima que possa se tornar pela própria vontade uma lei universal–tem que se ligar necessária e incondicionalmente ao sujeito–a vontade de um ser racional finito – , quaisquer que sejam as condições subjetivas do ser racional em questão. A necessitação aqui envolvida é sintética a priori e,portanto,não pode ser obtida pela mera análise do sujeito.A conexão precisa ser provada a priori.

Para provar a objetividade do imperativo categórico não basta mostrar que os seres agentes estão submetidos a ele,ou seja,que ao agir os seres racionais representam para si um princípio objetivo que condiciona seus atos. Tem-se antes que chegar à fundamentação do conceito de agente racional,isto é, provar a possibilidade de um uso puro e prático da razão que unicamente pode fundar todo outro uso praticamente condicionado."... esse dever categórico representa uma proposição sintética prática a priori,porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevem ainda a idéia dessa mesma vontade,mas como pertencente ao mundo inteligível,pura,prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira,segundo a razão." [171]Com efeito, trata-se de mostrar o caráter sintético e

[169] Kant , I. FMCII , p.216 ; GMS , BA 44 ;
[170] Kant , I. FMCII , p.222 ; GMS , BA 49 ;
[171] Kant , I. FMCIII , p.249 ; GMS , BA 111/112 ;

puro desta proposição,que manda que todo agente racional se conforme à lei moral,não importa suas condições subjetivas. Esta proposição é capaz de determinar incondicionalmente e independentemente de todos os desejos–até mesmo contra eles–a nossa vontade *qua* seres racionais. Demonstrar a objetividade do imperativo categórico é mostrar que a proposição"a vontade de um ser racional é sujeita ao imperativo categórico"é sintética a priori e,portanto, praticamente necessária. A necessidade prática equivale a dizer que o imperativo categórico pode determinar a vontade de um ser racional e,por isso, pode determinar a vontade do homem.Mas como podemos relacionar um tal procedimento com a possibilidade da lei moral?

Vimos que Kant definiu a liberdade da vontade de forma que esta coincidisse com a autonomia. Graças à demonstração da necessidade de considerar a realidade de dois pontos de vista diferentes,Kant pôde validar a pressuposição de liberdade,unicamente sob a qual um ser racional pode agir e pensar.Um ser racional dotado de uma vontade afetada pelos apetites sensíveis tem que se conceber,ao mesmo tempo, como membro do mundo inteligível, agindo sob a idéia de liberdade;e,como pertencente ao mundo sensível, sujeito à necessidade causal que rege a natureza. Com efeito,se um ser racional for unicamente membro do mundo sensível,suas ações seriam não mais que heteronomia da vontade;somente como membros do mundo inteligível, suas ações seriam sempre conformes ao princípio de autonomia da vontade.Mas o imperativo categórico representa a necessidade moral para uma vontade imperfeita e,portanto, para um ser racional que tem vontade e é ,ao mesmo tempo, graças à sua sensibilidade, determinado à ação por causas exteriores. Como justificar a necessidade da sujeição de um tal ser ao imperativo moral ?

Para justificar a validade do imperativo categórico com respeito a seres racionais finitos como o homem,faz-se necessário demonstrar que é justamente mediante um tal imperativo que a lei moral se apresenta a tais seres,cuja vontade,embora não necessitada, é sensivelmente afetada. A validação do imperativo pressupõe a possibilidade da lei moral e a distinção de pontos de vistas unicamente através da qual conseguiu-se estabelecer a lei moral primeiramente como possível .

" Mas porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também de suas leis(*die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt , mithinauch der Gesetze derselben enthält*),sendo assim, com respeito a minha vontade(que pertence totalmente ao mundo inteligível)imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal,resulta daqui que,posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível ,terei, como inteligência,de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível,isto é,à razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo,e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei que considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a estes princípios como deveres(*Pflichten*) ."[172]

Kant pretende que um ponto de vista subordine e fundamente o outro e que a vontade livre e autônoma de um ser racional,a qual pertence ao mundo inteligível,seja o fundamento de seus efeitos no mundo sensível:as ações; as quais são também ,mas num outro aspecto,reguladas pela necessidade natural. Portanto,se um ser racional tem necessariamente de se considerar sob os dois pontos de vista, tem também de considerar a lei da razão ou do mundo inteligível–a qual todas as suas ações se conformariam,se não precisasse reconhecer-se também como membro do mundo sensível–como um imperativo,e as ações a eles conformes como obrigações morais,como aquilo que deveria acontecer.

Portanto ,segundo Kant, do fato de que o mundo inteligível tem de ser o fundamento do mundo sensível e de suas leis,e de que a vontade de um ser racional,como pertencente ao mundo inteligível,está sujeita às suas leis, conclui-se que tal vontade tem de ser concebida como fundamento inteligível de seus efeitos no mundo sensível. Ora,

[172] Kant , I. FMCIII , p.249 ; GMS , BA 111 ;

o homem é um ser do mundo sensível(afetado pela sensibilidade)e ,ao mesmo tempo, consciente *qua* inteligência de sua vontade. Com efeito, a lei que rege esta sua causalidade no mundo inteligível aparece a ele,na sua perspectiva sensível,como um imperativo materialmente incondicionado[173].

Devemos manter claro que,em FMC, Kant sustenta a impossibilidade de derivar o princípio de autonomia diretamente do conceito de uma vontade perfeitamente racional e que só o conceito prático ou positivo de liberdade pode dirigir-nos ao termo que torna possível a derivação,o qual nos leva até a ligação da vontade absolutamente boa com a liberdade da vontade. Para Kant,não se pode deduzir a moralidade do conceito de um ser racional nem mesmo perfeito,se a liberdade em sentido estrito(transcendental)não for pressuposta como uma propriedade da vontade deste ser,a partir do que poderíamos ligá-la ao agir moralmente bom mediante a autonomia ou liberdade prática . Em FMC, apesar do imperativo categórico ser uma proposição sintética, já que ele enuncia a lei moral, não requer ele uma explicação particular de sua possibilidade. A sua justificação vem de considerações acerca da natureza da capacidade especulativa da razão e ,por isso mesmo, sem se recorrer diretamente à consciência prática que o homem possa ter de sua obrigação ao cumprimento da lei. Na verdade,em FMC, a consciência dessa obrigação é considerada uma conseqüência do homem poder tomar-se a si próprio como membro do mundo do entendimento[174].

1.2.2 Dedução da liberdade e factum da razão : a Crítica da Razão Prática

No primeiro seguimento deste texto, vimos que Kant procurou fundamentar o uso prático da razão,tanto os imperativos hipotéticos quanto o agir moral,a partir de um conceito prático de liberdade que,a despeito da problematicidade que envolve a liberdade especulativa, prova sua realidade na própria experiência prática,isto é,a partir da nossa consciência do poder de agir com base em imperativos ou princípios racionais. Mas devemos manter

---

[173] Não é sem problemas que a literatura especializada em Kant vê o procedimento de justificação da validade do juízo sintético prático-teórico a priori fundamental que acabamos de descrever. Um dos maiores e mais surpreendentes questionamentos feitos pelos comentadores diz respeito ao caráter sintético do imperativo moral. Se uma vontade imperfeitamente boa é aquela que é ao mesmo tempo racional e sensível–e ,por isso, nem sempre age racionalmente,mas que *deve* agir de tal maneira–uma vontade perfeitamente boa é uma que age sempre racionalmente,posto que é totalmente racional. Segundo R. K. Gupta[**Gupta , R. K.** , " *Kant's problem of the possibility of the categorical imperative*" in Kant-Studien 64 (1973) pp. 49-55 ;],de acordo com uma tal definição de uma vontade imperfeitamente boa,o predicado do imperativo categórico estaria contido no conceito de um tal sujeito. Kant diz que uma vontade imperfeita como a do homem deve agir racionalmente,pois de fato é,apesar de sensivelmente afetada , também racional . Torna-se difícil compreender então como o fato de uma vontade imperfeita ser racional justifica a sua obrigação de agir racionalmente,isto é,estabelece a validade objetiva ou possibilidade do imperativo categórico .Mas,poderíamos dizer que Kant não deseja explicar por que uma vontade imperfeita deve agir racionalmente ,mas se o homem é capaz de uma tal coisa. E ele pretende fazer isso mostrando que a vontade do homem é tão sensível quanto racional e ,portanto, um caso de vontade imperfeita. No entanto, parece que novamente aqui nos deparamos com uma proposição analítica que diz que a vontade do homem,que é imperfeita e ,por isso,é sensível e racional,pode agir racionalmente,isto é, ser um membro do mundo inteligível sujeito às suas leis da liberdade.Assim, ao invés de três termos–a uma vontade imperfeita(sujeito),a obrigação de agir racionalmente(predicado)e a liberdade prática(a capacidade que tem de ser justificada no sujeito para ligá-lo a priori ao predicado), teríamos apenas a sensibilidade e a razão;e,nestes termos,a liberdade prática seria a razão mesma,e os outros termos apenas combinações de razão e sensibilidade.Neste sentido,não teríamos lei prática incondicionada ou objetividade prática, mas apenas a razão como um dispositivo que organiza no agir os condicionamentos empíricos.Paton vai ainda mais longe e sugere que o próprio princípio da moralidade(o princípio de autonomia) pode ser analítico.[**Paton , H.J** *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophie* , p.246 ;]Segundo a tese de Paton[**McCarthy , M.H.** *Paton's sugestion that Kant's principle of Autonomy might be analytic* in Kant-Studien 70 (1979) , pp. 206-224 ;],que não vamos discutir detalhadamente aqui,se a proposição que diz que todo ser racional age necessariamente sob o princípio de autonomia for analítica(ou sintética),será também analítica (ou sintética)uma outra proposição que diz que todo ser racional imperfeito deve agir sob o princípio de autonomia. De fato, Paton não chega a fazer uma escolha entre as duas hipóteses,mas apresenta,como uma forte possibilidade,a despeito de toda a recomendação do próprio Kant,a sugestão de analiticidade no princípio de autonomia. Para Paton, parece claro que a afirmação de que agir racionalmente é agir de acordo com um princípio incondicionado válido para todo ser racional se baseia num *insight* direto no conceito de ser racional como tal.Mas,seguindo a outra alternativa deixada pelo próprio Paton, podemos dizer que o conceito do sujeito numa proposição analítica é puramente arbitrário e ,portanto, o princípio de autonomia é sintético a priori; pois, além de estabelecer uma necessidade, funda-se não num *insight* em um conceito arbitrário,mas na atividade mesma de um ser racional como o homem. Com efeito, dependeríamos somente da alegada tese de Kant de que nossa consciência da razão pura prática é do mesmo nível da consciência da razão pura teórica,uma consciência que surge da aplicação dos princípios incondicionados e necessários de que o ser racional atual lança mão no agir e no pensar . Esta indicação de Paton já nos leva à idéia de uma tentativa de justificação da lei moral a partir de considerações exclusivamente morais:mais especificamente,a partir da consciência comum de um homem de sua necessária submissão à lei moral e ,portanto,consciência comum da obrigação moral(fato da razão).Como veremos,em CRPr, com a doutrina do fato da razão,o procedimento de justificação da lei moral também nisso se modificará:ao invés de deduzir diretamente a lei moral, Kant vai considerá-la dada pela consciência comum da obrigação que se tem em cumpri-la. Em vez de uma dedução da lei moral, teremos a confirmação da objetividade prática por meio de uma evidência fatual . Isto bastará para superar as dificuldades de não poder fornecer uma dedução transcendental de uma vontade pura,isto é,da vontade livre de um ser racional perfeito como vontade absolutamente boa ou sob leis morais .

em mente o contexto dessa discussão na Crítica da razão pura ." Conhecemos,pois,a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais , a saber uma causalidade da razão na determinação da vontade ."[175] "Mas,se mesmo naquelas ações mediante as quais prescreve leis a razão não é por sua vez determinada por outras influências,e se isto que,com respeito aos impulsos sensíveis,chama-se liberdade não consiste,no que se refere às causas mais elevadas e mais remotas,por sua vez em natureza,não nos interessa no campo prático."[176] Neste sentido[177],trata-se de um conceito "psicológico"de liberdade,inserido numa estratégia que visa a assimilar o conceito de liberdade ao conceito de causalidade natural, numa tentativa de compatibilizá-lo com os princípios do conhecimento empírico[178].

Já em FMCIII,como vimos, Kant afirma que os imperativos morais,que ordenam uma ação incondicionalmente,pressupõem a liberdade da vontade de um ser racional,isto é,a liberdade transcendental,a total independência da vontade em relação à lei que regula a natureza: a necessidade natural. Para Kant, embora conhecer tal liberdade seja impossível, é possível porém demonstrar a necessidade da sua pressuposição no âmbito prático, isto é,como condição que possibilita o próprio uso prático incondicionado da razão.Assim,FMCIII traz importantes modificações para a teoria da liberdade de Kant. Dada a incondicionalidade do imperativo moral, Kant descar idéia de que a liberdade da vontade possa ser reduzida,em última instância,à causalidade mediante leis da natureza, devendo ser pensada antes como uma causalidade da razão totalmente independente dos impulsos sensíveis,ou seja, como espontaneidade pura. Com efeito,no que concerne à justificação da possibilidade de um tal imperativo,que é o objetivo no referido texto, a estratégia de Kant será a de chegar à necessidade da obrigação moral demonstrando antes que um agente racional imperfeito é livre transcendentalmente,ou seja, é capaz de agir a despeito de qualquer móbil sensível e,portanto,incondicionalmente.

Vimos que a justificação do imperativo moral em FMCIII requer a "dedução" da lei moral,muito embora não promova sua dedução transcendental *strictu sensu*, mas apenas a derivação analítica do enunciado do imperativo moral a partir do seu conceito, contido na determinação absoluta da vontade pelo dever[179]. Apelando para a natureza da razão em sua função teórica, Kant deriva para todo ser racional a qualidade de membro do mundo inteligível, inferindo daí a auto-consciência da razão de sua liberdade positiva e negativa, tanto quando pensa, como quando age . Para Paton , Kant cai aqui num erro fundamental : "é manifestamente impossível deduzir a obrigação moral a de considerações puramente metafísicas ou epistemológicas, que nada tem a ver com a moralidade."[180]Com efeito, na

---

[174] Como bem observou Paton, se formos capazes de deduzir a lei moral como um princípio sob o qual o agente racional em geral agiria necessariamente estando sob o controle da razão, passaremos facilmente à proposição sintética que diz que a lei moral é o princípio segundo o qual seres racionais devem agir,se forem possivelmente determinados a fazer outra coisa.

[175] Kant , I CRP B831 ;

[176] Kant , I CRP B830/831 ;

[177] Sobre isto ,ver **Almeida , G. A.** *" Liberdade e moralidade segundo Kant"* in Analytica , volume 2 , número 1 , 1997 , p. 175 -202 ;

[178] Para **Loparic** , o cânon da razão , de onde se tirou a citação , consiste numa introdução "...insuficiente e mesmo enganosa à problemática da crítica da razão prática." Loparic atribui tal insuficiência a uma das teses mais fundamentais da sua interpretação da filosofia transcendental como semântica transcendental , qual seja : a definição ainda demasiadamente restrita da filosofia transcendental utilizada na primeira Crítica , onde a semântica transcendental só se ocupa dos problemas relativos à demonstrabilidade dos juízos sintéticos a priori da razão teórica , ou seja , exclusivamente à aplicação de representações da razão a objetos da experiência cognitiva possível . Assim , na primeira Crítica , o único domínio de referência e significado definido é o âmbito dos dados da intuição sensível , o que torna temerária a investigação de representações práticas não "dáveis" . Seria preciso um conceito positivo de um domínio sensível dado a priori , no qual tais representações pudessem ser interpretadas ou aplicadas . Um forte indício da posição de Loparic , que aqui compartilhamos , aparece em B833 , onde Kant visivelmente deixa a moral fora do alcance da filosofia transcendental . Outra passagem seria esta que citamos . Logo Kant vai perceber que a moral , tal como ele a define , não pode se satisfazer com uma liberdade do tipo "psicológico" , ou seja , que , em última análise , seja mecanismo natural causal . Tal liberdade seria , para usar os termos de Loparic , uma seqüela da restrição do domínio sensível de interpretação aos dados da intuição sensível . ver **Loparic , Zeljko_** *O Fato da Razão_uma interpretação semântica*

[179] Ver em FMCII , no décimo parágrafo , que Kant não utiliza o verbo "deduzir" e sim *schöpfen* (tirar) ;

[180] Paton ,H. J *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy* , p.226 ;

opinião de Paton, tais considerações metafísicas sobre o mundo inteligível ou a liberdade são necessárias para erigir uma estratégia de defesa da moralidade,a qual, no entanto, deve ser justificada independentemente delas. Apesar do caráter incisivo das colocações de Paton, segundo nosso argumento desenvolvido até aqui, vemos que Kant inclusive concordaria com ele, uma vez que o que se alcançou em FMCIII não parece ter sido suficiente nem para a defesa da moralidade contra a acusação de que não passe de ilusão,isto é, nem mesmo para o estabelecimento de sua mera possibilidade. Ainda segundo Paton, a consciência da não possibilidade de estabelecer a lei moral a partir de tais considerações é evidenciada pelo fato de Kant procurar um novo procedimento de validação da lei moral em CRPr . No entanto,como vimos acima, uma tal colocação parece ser injustificada, já que os intentos de FMC e de CRPr são visivelmente diferentes: enquanto FMC quer estabelecer a possibilidade do imperativo moral e ,com efeito, a validade objetiva da lei para seres racionais finitos, CRPr procurará uma evidência fatual que confirme sua realidade . Veremos que um dos pontos fundamentais é que ,em CRPr, Kant não tentará deduzir a lei moral. De fato, neste momento de sua obra,Kant menciona a dedução, mas somente para negá-la contrastando-a ao ancoramento da lei moral na doutrina do fato da razão. Outrossim, Kant não procurará,como em FMC, chegar à possibilidade da lei moral e daí justificar a obrigação a ela(imperativo). Agora ele procurará validar a lei a partir da irre[illegible] consciência atual que dela temos,ou seja, corroborá-la a partir do fato de que somos conscientes de sermos a ela obrigados.Claramente, um tal procedimento condiz com o contexto de uma crítica da razão prática em geral: somos principalmente nós os homens, seres racionais reais e imperfeitos, que necessitamos de uma crítica da nossa faculdade racional prática, uma crítica que estabeleça,de uma vez por todas, se a razão humana tem uma suprema autoridade no agir, ou se não passa de uma mera escrava das nossas paixões.

Paton afirma que FMCIII falhou em seu intento. Não foi possível derivar a lei moral ao pressupor a liberdade prática, justamente por que não foi possível chegar a tal pressuposição pela suposição de que somos membros do mundo inteligível,isto é, uma justificação da pressuposição de liberdade independentemente de um *insight* moral. Para Paton, o cerne da dificuldade no argumento de Kant em FMCIII é a afirmação de que o ser racional só pode(não só pensar,mas também)agir na pressuposição da liberdade.

Allison compartilha com Paton a opinião acerca desta dificuldade, que,para ele,consiste na passagem da alegação de posse da razão como faculdade teórica para a submissão à lei moral; passagem realizada graças à qualidade de membro do mundo inteligível, que fornece uma premissa não moral que valida a pressuposição de liberdade. O problema,diz Allison,é que à dedução subjaz um deslocamento implícito e injustificado[181]entre o conceito de *Verstandeswelt* ,um conceito negativo,ou seja,um mero ponto de vista do que pode ser pensado como isento das condições determinantes da sensibilidade;e o conceito de *intelligibelen Welt*, o conceito positivo de um reino ou domínio supra-sensível governado por leis .

"Este mundo significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móbiles tirados do campo da sensibilidade,limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo,mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais,porém,não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda matéria,isto é, todo conhecimento dos objetos,do que a forma,quer dizer a lei prática da validade universal das máximas e,em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente,isto é,como causa determinante da vontade ..."[182]

---

[181] Isto é particularmente claro na seguinte passagem : "Este pensamento traz na verdade consigo a idéia de uma outra ordem e legislação (*Ordenung und Gesetzgebung*) do que a do mecanismo natural que concerne ao mundo sensível , e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (*intelligibelen Welt*) , isto é , de todos os seres racionais como coisas em si mesmas ." FMCIII , p.253 ; GMS , BA 119/120 ;

[182] Kant , I. FMCIII p.255 ; GMS , BA 114/115 ;

Torna-se evidente a passagem injustificada que menciona Allison. Nestes termos,a alegação de posse da razão como faculdade teórica apenas nos fornece o conceito negativo em questão;Kant passa porém sem problemas desse conceito ao conceito de uma legislação da razão distinta daquela da natureza .

Mas há ainda uma outra dificuldade: a sinonímia entre razão prática e vontade. A alegada sinonímia pode significar tanto que um ser racional como tal é prático, ou que a própria razão pura é prática. No entanto, a dedução da lei moral requer,como vimos, não simplesmente a possibilidade de um uso prático,isto é, a mera capacidade de agir por princípios condicionados empiricamente,ainda que racionais;mas a demonstração da possibilidade mesma de um uso prático da razão pura,ou melhor,a justificação da possibilidade da razão ser capaz de uma causalidade incondicionada ou de ser transcendentalmente livre no seu uso prático.Uma vez que uma causalidade incondicionada envolve,como vimos,o conceito de lei,o conceito de *Verstandeswelt* não pode fornecer-nos a justificação para a efetividade prática da pressuposição de tal liberdade transcendental na vontade de todo ser racional,condição necessária e suficiente para a moralidade.Vejamos então agora quão sensível Kant era acerca de tais dificuldades,através da consideração de sua tentativa de fundamentação da moralidade na CRPr .

Na Crítica da Razão Pura, ao introduzir a questão acerca da dedução das categorias[183],Kant lança mão de uma analogia com os procedimentos jurídicos . A razão é chamada a julgamento para se defender da acusação de falta legitimidade dos princípios que alega possuir em sua natureza. Neste processo,a razão deve defender-se ela mesma, sem recorrer a pretensões metafísicas injustificadas. Primeiramente,deve responder à questão sobre o que lhe é de direito (*quid iuris ?*), o que é feito através da construção de uma hipótese acerca dos seus princípios puros,isto é, a identificação e exposição de proposições sintéticas a priori. Em segundo lugar,afim de confirmar os princípios deduzidos mostrando o papel desempenhado pela razão na existência de agentes racionais reais, deve mostrar a credibilidade de uma evidência(*quid facti?*),pelo que justifica a priori tais princípios como condições não só necessárias,mas também suficientes para a unidade de um certo múltiplo,a qual não pode ser negada sem que se incorra em auto-contradição. No que diz respeito ao uso prático da razão, a razão deve defender-se da suspeita de que é uma mera escrava das paixões,isto é, uma mera razão instrumental,que,no máximo,apenas calcula meios para a consecução de fins,sem poder alegar ser um guia absoluto no agir,a fonte de toda a normatividade no mundo individual e coletivo humano. A hipótese construída por Kant acerca dos princípios do agir racional é ,como vimos, a autonomia. O princípio de autonomia promove a redução da racionalidade instrumental a um mero espaço dentro do âmbito racional prático. Se um tal princípio for confirmado por uma evidência fatual na vida prática–e isto significa agora que a consciência da obrigação moral ou de sujeição ao imperativo categórico deva se manifestar como um fato–de agentes racionais atuais,poderemos alegar que a razão pode ser por si mesma prática em nós homens e que nossas ações podem ser genuinamente imputadas.

Para fundamentar o princípio e a obrigação morais, vimos que é preciso explicar a possibilidade de um uso prático da razão pura,ou seja, como tal faculdade é capaz de conceber uma lei incondicionada para a ação. Com efeito,a estratégia de Kant em CRPr será a de considerar primeiramente a razão prática em geral;e,com isso, mostrar que uma razão empiricamente condicionada não pode dar conta da gênese de uma tal lei;e também que esta não somente pode originar-se,mas de fato surge unicamente da razão pura,que fornecendo uma tal lei, faz-se a si mesma

prática. Assim ,mostrando que a razão pura não só pode ser prática,mas que realmente o é graças à possibilidade do seu uso sintético prático a priori, Kant acaba confirmando a validade e objetividade da proposição sintética e prática a priori que é o princípio da moralidade. No entanto,em CRPr, a possibilidade de um tal uso puro prático é atestada pelo fato de que nós homens somos conscientes de que a lei prática incondicionada nos obriga. Ora, como atualidade prática, a consciência da obrigação moral exige e fornece uma confirmação das condições de possibilidade de uma obrigação incondicional como lei apodítica prática da razão pura. Neste sentido, da necessária sujeição da vontade humana à lei moral, chegamos à sua validade evidenciada como um fato da razão,como uma consciência comum de uma tal lei. Para Kant, este nosso ato humano de reconhecimento da nossa necessária submissão à lei moral constitui para nós o fato puramente racional,que é o elemento central da vida prática.

Como vimos acima, uma vez que a incondicionalidade da lei moral requer uma vontade concebida como livre *strictu sensu*, a CRPr tem ainda que mostrar que a idéia transcendental de liberdade–não obstante o uso regulativo e jamais transcendente prescrito pela própria razão pura para salvaguardar seu interesse teórico–possui ,na *práxis*, um uso constitutivo da experiência,não do que é independentemente da razão,mas do que por determinação dela deve ser. No que diz respeito à experiência prática,mediante a causalidade incondicionada, a razão pura deve ser demonstrada imanente,constitutiva de objetos atuais. No entanto, acautela-nos Kant[184], não se trata de mostrar como é possível a liberdade ou por que a razão é por si mesma prática. Assim como ocorreu com as categorias ou com as formas puras de intuição da razão, devemos mostrar que a liberdade é possível e mesmo efetiva, e que a razão somente é por si mesma prática,porque são estes os pressupostos necessários da atualidade da experiência prática,ou, mais precisamente, do caráter fatual da consciência comum da obrigação imposta pela lei .

Na Crítica da Razão Pura , ao fim da Analítica Transcendental,Kant diz estar deixando a "terra da verdade"[185] e navegando em direção ao reino brumoso da ilusão. Neste mesmo sentido,a Analítica[186]da CRPr deve conter,para o uso prático da razão,a "terra da verdade"; e isto envolve,como vimos, tanto a diferenciação de um uso puro em oposição a todo e qualquer uso condicionado da razão prática,quanto a demonstração da realidade objetiva e a exposição sistemática dos princípios de possibilidade deste uso puro. O primeiro problema é então forjar uma lei cujo simples reconhecimento–e a despeito mesmo de todo possível condicionamento empírico, princípio da razão prática empírica–pode ser um motivo que leva à ação. A necessidade e universalidade que se experimenta obrigação moral à lei incondicional,faz com que tal lei não possa ser uma lei teórica de uma razão empiricamente condicionada,e sim somente uma lei que se origina da razão pura prática autônoma ou auto-legisladora,que a prescreve como fundamento de suas próprias ações. Trata-se aqui somente de alcançar uma definição precisa do princípio da razão pura prática, um procedimento análogo a FMCI e FMCII, que pode ser chamado de "dedução metafísica"[187].Uma consideração detalhada deste movimento excede os limites deste texto.Interessa-nos particularmente o segundo problema .

---

[183] Kant , I . Crítica da razão pura , B117;

[184] Ver FMCIII "Do limite extremo de toda a filosofia prática"; GMS , BA 113-127 ;

[185] Kant , I. Crítica da razão pura B294/295 ;

[186] Há que se mencionar que , para nossos objetivos neste texto , bastará a abordagem do capítulo primeiro da Analítica da razão pura prática "Dos princípios da razão pura prática" , KpV , pp 35-87 ;

[187] Vimos acima que , na Fundamentação , Kant começa com a experiência moral ordinária e , num regresso , chega a suas únicas condições de possibilidade . Kant argumenta que , se nossa consciência da obrigação estritamente moral não é ilusória , tem de basear-se na universalidade e necessidade incondicionais , o que significa dizer que o valor moral das ações não está nos objetos , mas nas máximas , na medida em que são motivadas pelo respeito à lei e determinadas segundo o critério de universalização das máximas fornecido pelo imperativo categórico . Para Kant , a lei moral estabelece então uma proposição sintética a

Trata-se então de demonstrar a necessária referência do princípio–previamente extraído pela"dedução metafísica"–à experiência prática;e,portanto,mostrar que,devido ao fato da lei prática da razão poder ser uma motivação para a ação,a razão pura pode ser prática. Esta exigência vai além de simplesmente definir qual a lei da razão, se ela porventura fosse capaz de um uso puro sintético: é necessária uma "dedução transcendental".

A questão da dedução transcendental do princípio da moralidade ou do uso prático da razão pura é ,sem dúvida, um dos problemas mais controversos da filosofia de Kant e ocupa um lugar central na unidade de sua obra.A controvérsia de inúmeros e ilustres comentadores do texto kantiano deve-se certamente ao fato de que foram três as tentativas empreendidas por Kant a respeito da fundamentação da moralidade,isto é, de explicar a atualidade da lei moral,algo que,na linguagem de Kant, deve ser alvo de uma dedução transcendental. Em nossa investigação,já acompanhamos as duas primeiras tentativas. Como já mencionamos, o que faz da tentativa presente em CRPr tão surpreendente e notável é uma inteira mudança de planos em relação ao que seria uma continuação da argumentação de FMCIII. Lá Kant procurou estabelecer a possibilidade da lei moral. Com efeito, nada mais natural do que esperar que CRPr fornecesse uma demonstração de sua efetividade. No entanto, agora Kant parece abandonar o esforço de deduzir o princípio da moralidade, passando a se concentrar numa dedução da liberdade; ao passo que, procura também agora justificar a validade do imperativo moral a partir da concepção de que a consciência dessa validade pode ser tomada como um "fato da razão"[188].

"...mediante a razão , somos conscientes de uma lei à qual estão conexas todas as nossas máximas,como se mediante a nossa vontade devesse originar-se uma ordem natural da razão pura . Esta natureza não dada empiricamente,mas, não obstante, possível mediante a liberdade,portanto, supra-sensível (*übersinnlichen*), à qual concedemos a realidade objetiva , porque, enquanto somos puros seres racionais, consideramo-la como objeto da nossa vontade(*Objekt unseres Willens*)."[189]

O que muda radicalmente tal procedimento daquele presente em FMCIII é que aqui Kant abandona nada subtilmente a passagem da âmbito teórico(pressuposição da liberdade e distinção transcendental dos pontos de vista) ao prático(submissão a lei moral),num apelo à dedução da liberdade fundada no fato da razão pura prática–a

---

priori que liga a vontade boa e a vontade que legisla universalmente , especificando o tipo de máxima perfeitamente racional , que aparece para a vontade finita como imperativo moral . Com efeito , a lei moral expressa a a autonomia da razão pura prática , fornecendo conteúdo prático positivo à idéia especulativa de liberdade . Kant chega então à conclusão de que , se a vontade humana é autônoma , o imperativo tem de ser categórico , pois , caso contrário , o motivo seria exterior à vontade e , portanto , condicionado . Mas , como dissemos , o argumento analítico o que deve ser a lei moral , se a experiência da obrigação moral não é ilusória .Para validar a lei , Kant precisa deduzí-la transcendentalmente como condição necessária e suficiente da experiência de obrigação moral que sempre acomete os homens ao agirem ou julgarem ações de outrem . Nestes termos , podemos dizer que uma **dedução metafísica** da lei moral representaria um expediente na segunda Crítica , paralelo a FMCI e FMCII , segundo o qual , através de uma dissecação da razão prática , fosse conseguida a delimitação de um princípio fundamental da ação racional . Uma série de teoremas e corolários da Segunda Crítica está envolvida neste procedimento de identificação e exposição do princípio supremo da moralidade por uma análise reflexiva das condições a priori da ação racional , manifestas nas máximas da vontade e nos juízos utilizados para a sua avaliação . Poderíamos dizer então que , no **Teorema I** , Kant pretende abordar , segundo o aspecto da quantidade , a universalidade do do princípio , que não pressupõe nenhum objeto ou matéria da faculdade de desejar como princípio determinante da vontade : trata-se de uma universalidade normativa , que obriga por meio de um imperativo .No **Teorema II** , abordando o aspecto qualitativo , Kan conclui que , enquanto os princípios materiais são baseados no sentimento do amor de si _ o qual é o acordo do sujeito com um fim exterior pressuposto , ou seja , o prazer_ , o incentivo moral tem de ser a lei moral ela mesma . No **Teorema III** , Kant conclui que as máximas só podem ser consideradas leis práticas universais , têm que determinar a vontade pela sua mera forma , pois sua matéria é sempre um objeto desejado e , portanto , nem necessariamente universal nem obrigante . Portanto , no que diz respeito à relação , para a vontade finita , a forma será um imperativo que tem que ser categórico , pois tem de ser um princípio objetivo incondicionado . O critério para amoralidade das máximas se torna então a possibilidade de que seja querida como lei numa comunidade racional de agentes auto-legisladores e inter-relacionados . No **Teorema IV** , Kant aborda o problema da modalidade e conclui que a independência em relação à matéria da faculdade de desejar , isto é , a espontaneidade da vontade implica em que a vontade seja autônoma , isto é , dê a si mesma a lei prática . Assim , somente a autonomia pode dar a explicação da idéia de obrigação moral . O resultado da **dedução metafísica** da lei moral é então que a lei moral dá o conteúdo prático à liberdade da vontade , na medida em que a liberdade prática é , negativamente , independência ; e , positivamente , autonomia da razão pura prática , a qual a lei moral apenas formula . Com efeito , o imperativo categórico é apenas a interpretação prática da liberdade transcendental . Enquanto tal procedimento estabelece um princípio como derivado apriorísticos das condições a priori mais fundamentais para juízos práticos tal como estes se manifestam na consciência racional humana , a mera **análise** apenas estabelece o princípio como condição de necessária para a validade objetiva da moralidade . Mas em ambos os procedimentos , se é possível diferenciá-los desta maneira , apenas preparam o terreno e exigem uma justificação transcendental que certifique a validade objetiva do princípio , ou seja , seu papel como constitutivo da experiência da obrigação moral . sobre este tema , ver **Genova , A . C.** _ *"Kant's Transcendental Deduction of the Moral Law"* in ***Kant-Studien 69(1978) , pp.299-313;***

[188] Desde já, vemos que Kant parece estar sensível ao problema que ulteriormente aponta Paton.Para Paton[**Paton , H.J** *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy* , p.245-246 ;],Kant pretende que, assim como um ser racional em geral,no exercício teórico de sua razão, tem de ter um *insight* direto nos princípios racionais envolvidos no poder de conhecer–sendo capaz de conceber a validez universal destes princípios unicamente em acordo com os quais é capaz de pensar e conhecer,um ser racional que age tem também de ser capaz de um *insight* nos princípios práticos,podendo também conceber a validade universal e incondicionada da lei sob a qual necessariamente age.

[189] Kant , I. CRPr p.51 , KpV , 76 ;

consciência da submissão à lei–recorrendo pois a considerações morais. Tentemos tornar mais claro: de acordo com a citação acima,sem apelar ao conceito de *Verstandeswelt*–o conceito negativo e especulativo de um mundo independente do mundo da natureza–Kant recorre logo ao conceito prático ou positivo de uma natureza(e,portanto,sujeita a leis)supra-sensível possível mediante a liberdade. O que é sobremaneira digno de nota é que,ao que parece,da mera consciência da lei moral,seguem-se,como seus dois aspectos,a consciência da realidade objetiva da liberdade e de um mundo por ela regulado.[190] Fazendo isso, parece que "...Kant efetivamente retornou a um dogmatismo pré-crítico da razão prática ."[191]

De qualquer forma,apesar das minúcias da argumentação que serão mais a frente analisadas,os estudiosos do pensamento kantiano parecem todos concordarem com Paton em que,a este respeito,CRPr consiste no que Allison–endossando Karl Ameriks–chama de uma "grande reviravolta"[192]. Apesar de parecer que a doutrina do fato da razão representa um certo retorno ao dogmatismo pré-crítico,a rejeição da estratégia de deduzir a lei moral "... marca um genuíno avanço que,dados os princípios básicos da filosofia de Kant,oferece certamente a melhor estratégia disponível para a autenticação da lei moral e da realidade da liberdade transcendental ."[193]No entanto, antes de estarmos aptos a avaliar este entusiasmo de Allison com relação à doutrina do fato da razão,devemos considerar os detalhes deste novo movimento proposto por Kant .

O fato da razão deve ser capaz de demonstrar a realidade objetiva da moralidade ,ou seja,a objetividade da lei moral. Para Kant,algo capaz de atestar a objetividade da lei prática incondicionada deve mostrar esta lei como um dado,podendo ser ela assim considerada condição de possibilidade de um certo tipo de dadidade: a moralidade,tal como esta se revela enquanto consciência comum(*gemein*)da obrigação incondicional."Entretanto,para considerar esta lei como dada(*gegeben*),sem resvalar na falsa interpretação,deve-se ter em conta que ela não é uma lei empírica,mas um caso exclusivo da razão pura,a qual se manifesta através dele como legisladora(*sic volo , sic iubeo*)."[194]

Para compreender a natureza desse fato–que dá a lei,temos que admitir que uma tal lei não pode ser dada pela experiência meramente prática,isto é,pelo condicionamento empírico,ainda que prático. Os dados sensíveis não fornecem o conhecimento transcendental de princípios empíricos puros de possibilidade da experiência,muito embora tenham que lhes confirmar a todo momento,na consciência pura,universal e unificadora,o seu caráter formal de princípios de possibilidade,a consciência da necessária submissão de todo o possível conhecer empírico a leis universais; e isto mesmo se não houver a consciência propriamente da formalidade.

"Mas como é possível a consciência daquela lei moral ? ... Podemos ter consciência de leis puras práticas,da mesma forma que temos consciência dos princípios puros teóricos,observando,todavia,a necessidade com que a razão nos prescreve os mesmos e a separação de toda as condições empíricas, separação essa que nos é assinalada pela razão ."[195]

Afora o problema de exigir(*quid iuris* ?)a autoridade da lei moral, Kant tem ainda que fornecer uma explicação de como a razão pura pode ser prática na vida humana; e,portanto, de como o próprio homem é capaz de experimentar a obrigação moral. A experiência moral,experiência de uma possível incondicionalidade no agir,não corresponde a dados do sentido,restando-lhe apenas refúgio na consciência que o ser racional efetivo possa ter da sua

---

[190] voltaremos a esta questão mais à frente , depois de discutir a questão do interesse moral .
[191] Allison , Henry E. *Kant's theory of freedom* , p.230 ;
[192] ibid , p.201 ;
[193] ibid , p.230 ;
[194] Kant , I. CRPr , 41 ; KpV , p.56 ;
[195] Kant , I. CRPr p. 40 ; KpV p.53 ;

necessária submissão a uma lei universal no agir,uma regra ou critério absoluto de conduta,capaz de especificar aquilo que é incondicionalmente bom a ponto de dever ser feito.A faculdade prática essencial à razão humana não pode ser diretamente percebida. Portanto,neste caso, só se poderá demonstrar que a razão pura é prática por si mesma em agentes reais a partir de uma evidência indireta, que possa ser acessível a uma pessoa comum em termos de motivos e emoções ligados ao agir. Analogamente,aqui não é preciso a consciência da formalidade do princípio,apenas reconhecê-lo como um critério geral de conduta. Porém, o fato da razão em si mesmo não pode ser obtido da liberdade ou da lei moral,e nem pode ser dado à intuição. Portanto, ao invés de um *factum simplicter* ou evidente por si mesmo,devemos ter um *factum sui generis*, a consciência da lei que experimentamos como obrigante,consciência que nos é"dada"no sentido de que consiste num produto irrefutável da reflexão sobre uma certa sensibilidade moral,a qual tem a ver com o âmbito dos princípios subjetivos da vontade,ou seja,de suas condições sensíveis para a ação. Já vimos,no entanto,que,no caso da moralidade, isto só pode ter a ver com o processo de auto-afecção da vontade,com a consciência da auto-determinação imediata da vontade por sua própria lei objetiva,que Kant chama de "sentimento moral de respeito".

"Presume-se que o fato da razão confirme a essência da ética kantiana enquanto uma reflexão da razão prática sobre sua própria natureza e sobre a sua realização na dimensão moral. Ele mostra que a ética de Kant n[illegible] uma teoria impraticável de obrigações abstratas ." [196]Apesar de Kant já mencionar o fato da razão desde o prefácio de CRPr, aderimos aqui à indicação precisa de L. W. Beck [197]e podemos dizer que realmente irrompemos para o âmbito daquilo que Beck acredita ser uma dedução transcendental a partir do parágrafo sétimo,que não por acaso se intitula "Lei fundamental(*Grundgesetz*)da razão pura prática"[198].A partir deste ponto,cessam as asserções hipotéticas acerca da natureza do princípio prático da razão pura,se acaso esta fosse de fato prática .

"Com efeito, a razão pura,em si mesmo prática(*an sich praktische*) aqui resulta imediatamente legisladora . ... O caso é bastante singular,não tendo equivalente no restante do conhecimento prático(*in der praktischen Erkenntnis*). O pensamento a priori de uma legislação universal possível resulta,tal qual é, simplesmente problemático,apresentando-se diante de nós como lei incondicional [199]... { corolário } A razão pura é por si mesma prática,facultando(*giebt*)(ao homem)uma lei universal que denominamos lei moral ."[200]

Tais colocações,que mudam completamente o "tom" analítico da precedente exposição,requerem uma justificativa;e,na mesma passagem,Kant já se refere a tal fundamento :

"A consciência dessa lei fundamental pode ser denominada um ato da razão(*Faktum der Vernunft*), porque não podemos inferi-la de dados(*Datis*) antecedentes da razão,como seja da consciência da liberdade(porque esta consciência não se revela anteriormente) impondo-se por si mesma a nós como proposição sintética a priori, a qual não se fundamenta em qualquer intenção,seja pura ou empírica,ainda que fosse ana[illegible] quando propuséssemos a liberdade da vontade,para o que, todavia seria exigível,como conceito positivo,uma intuição intelectual que aqui nã[illegible] admitida de jeito nenhum ."[201]

A surpreendente passagem esclarece então a base na qual se dá a passagem para uma argumentação sintética ,isto é, para a afirmação de que a razão pura pode ser prática: a consciência da necessária submissão à lei prática incondicional por parte de um agente racional real nada pressupõe, mas é uma operação ou feito primordial da razão pura. O que até este ponto de CRPr era apenas a suposição de uma consciência moral,passa a ser agora o fundamento da argumentação anterior. Outrossim, a passagem já nos deixa vislumbrar a reviravolta na justificação da lei moral que tanto difere de FMCIII: nem mesmo a pressuposição da consciência da liberdade da vontade antecede este ato

---

[196] **Höffe , Otfried** *Immanuel Kant , p.161 ;*
[197] **Beck , L. W.** *A commentary in Kant's critique of practical reason* p. 165 ;
[198] Kant , I . CRPr , p.40 , KrV pp.54-58 ;
[199] Nesta parte,estamos em desacordo com a tradução portuguesa que estamos utilizando.Sugerimos o seguinte : ... é ordenado (*geboten*) ... . Tal como se encontra traduzido na citação,pode-se facilmente ignorar o argumento principal: o pensamento problemático de uma legislação universal contém em si a lei que ela mesma ordena .
[200] Kant , I . CRPr , p.41 , KpV pp.55-56 ;
[201] ibid

racional puro,mas dele deve decorrer. Em minha opinião,o final da referida passagem–quando Kant menciona a necessidade de uma intuição intelectual(*intellectuelle Anschauung*)que nos levaria a conhecer a liberdade como lei (positiva)–torna já eloqüente o abandono de uma tentativa de chegar à lei moral a partir da pressuposição da liberdade,ou seja, a rejeição total da estratégia desenvolvida em FMCIII,no que concerne à justificação do imperativo categórico. Em CRPr,ao invés do estabelecimento da possibilidade da lei moral–o que nos faria esperar agora uma dedução,Kant adota como ponto de partida para a reflexão sobre o conceito de liberdade,o nosso reconhecimento desse princípio objetivo prático. Em outras palavras, tratar-se-á da dedução da nossa possível incondicionalidade no agir enquanto seres que reconhecem o poder obrigante da lei da liberdade.

Mas tentemos abordar mais de perto a natureza desse fato ou feito da razão .[202] A passagem citada acima não é o primeiro lugar em que Kant menciona o fato da razão. São ao todo 8 menções na CRPr, a primeira das quais é anterior à citação, encontrando-se já no prefácio da obra:

"... e agora,por outro lado,a razão prática por si mesma e sem ter-se conluiado com a especulativa,proporciona realidade a um objeto supra-sensível da categoria da causalidade,isto é, à liberdade(mesmo quando,como conceito prático,só também para o uso prático) e confirma assim, por meio de um feito(*durch ein Faktum bestätigt*),o que ali só podia ser pensado ."[203]

Enquanto aqui o fato da razão é qualificado como sendo algo que confere realidade à liberdade da vontade, uma concepção em si mesma problemática para a razão especulativa,na passagem acima citada, ele é considerado a própria consciência da lei moral . Vejamos outras acepções do conceito de fato da razão na CRPr .

Revela esta analítica que a razão pura pode ser prática,isto é, pode determinar por si mesma a vontade,independentemente de todo elemento empírico– e demonstra-o na verdade mediante um fato(*durch ein Faktum*), no qual a razão pura se manifesta em nós como realmente prática(*in der That*),ou seja,a autonomia, no princípio da moralidade, por meio do que determina a mesma vontade no ato ."[204]

Neste ponto do texto,vemos que Kant diz ser o fato da razão algo real, a referência moral na experiência prática que atesta que a razão pura pode ser prática e ,com isso, que é ela por si só capaz de determinar a vontade.Na medida em que a vontade neste caso se torna autônoma,o fato da razão é a "demonstração sensível pura"ou a aplicação da autonomia da vontade contida no princípio da moralidade .

"Por outro lado, embora a lei não faculte qualquer visão(*Aussicht*),proporciona,contudo, um fato absolutamente inexplicável mediante os dados do mundo sensível e dentro de todo o âmbito do uso teórico de nossa razão,não conseguindo explicar,em toda a sua extensão, um fato que anuncia um mundo puro do entendimento , porque até o determina positivamente , dando-nos a conhecer alguma coisa dele ,ou seja, uma lei ."[205] "Além disso , a lei moral,por assim dizer, é apontada(*gegeben*) como um caso da razão pura(*gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft*), do qual somos conscientes a priori e que é apoditicamente certo,ainda mesmo supondo que não se possa encontrar na experiência exemplo algum que se haja seguido com exatidão."[206]

Nestas passagens,Kant coloca que é unicamente pelo fato da razão que o mundo inteligível adquire sua conotação positiva e ,com efeito, por ele podemos conhecer a lei da razão. Nestes termos, já que o conhecimento do fato é "simultâneo"à determinação positiva do mundo inteligível, podemos dizer que aqui Kant identifica o fato com a própria lei,ou seja,com a "positividade"(auto-determinação),que torna o mundo puro do entendimento(*Verstandeswelt*)o mundo de todos os seres racionais como coisas em si mesmas(*intelligibelen Welt*) [207].

"A realidade objetiva de uma vontade pura,ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura está dada a priori na lei moral,por assim dizer como um acaso(*gleichsam durch ein Factum*)[208]; pois assim se pode denominar uma determinação da vontade,que é inevitável(*unvermeidlich*) , ainda mesmo quando assentar em princípios empíricos ." [209]

---

[202] O alemão *Faktum* remete ao latim *factum* , particípio perfeito do semi-depoente *fio* e do ativo *facio* . Neste sentido , parece-me poder ser traduzido como : 1) fato (acontecido) , 2) feito ou ato .
[203] Kant , I. CRPr p.19 , KpV p. 9 ;
[204] Kant , I . CRPr p.49 , KpV p. 72 ;
[205] Kant , I . CRPr p. 50 , KpV p.74 ;
[206] Kant , I . CRPr p.53 , KpV p.81 ;
[207] ver nota 62 ;
[208] Neste ponto , a tradução portuguesa que estamos utilizando me parece um pouco negligente . Allison e L. W. Beck utilizam a seguinte tradução : *as it were by fact* (como se o fosse por um fato);
[209] Kant , I. CRPr p. 59 , KpV p. 96 ;

Aqui Kant faz coincidir o conceito da fato da razão com aquele de uma determinação infalível da vontade, uma determinação que subsiste apesar de quaisquer outros condicionamentos empíricos,a qual é por isso mesmo incondicionada. Podemos dizer que aqui fato da razão equivale à determinação da vontade pela mera concepção da lei,isto é, equipara-se à possibilidade,sempre presente no agir,de escolha de um princípio subjetivo que seja passível de universalização. Neste sentido,vemos que o fato da razão assume aqui surpreendentemente a acepção da necessária consciência do imperativo categórico,aliada à certeza de uma liberdade do arbítrio ou liberdade transcendental.

"Mas que a razão pura , sem qualquer mistura de fundamento empírico de determinação,seja por si só prática, isso teve que se expor pelo uso prático mais vulgar da razão,atestando o supremo princípio prático como um princípio desse teor,conhecido a priori por toda razão humana natural,independente de qualquer dado sensível como lei suprema da sua vontade . Foi necessário prová-lo e justificá-lo primeiramente quanto à pureza de sua origem(*Reinigkeit seines Ursprungs*), embora no juízo dessa razão vulgar,antes que a ciência pudesse tomá-lo em suas mãos para dele fazer uso como um fato(*gleichsam durch ein Factum*)que anteceda,por assim dizer,a toda a subtilidade acerca da sua possibilidade e a todas as conseqüências que pudessem ser tiradas dali ."[210]

Vemos que aqui o fato da razão significa algo que pode ser conhecido a priori por toda razão,até mesmo no seu uso prático mais comum,embora permaneça,neste domínio,injustificado. Com efeito,o fato da razão pode aqui ser compreendido como aquilo que tem necessariamente que se representar a razão a partir do momento em que supõe a idéia de algo absoluta e incondicionalmente bom,a obrigação moral. Portanto, aqui Kant identifica o fato da r
com a idéia de uma vontade boa,que age por respeito à lei; e a consciência deste fato só pode então ser a consciência da posse de uma vontade sujeita a leis morais .

Mas como conciliar tantas caracterizações do fato da razão aparentemente distintas? Na opinião de L.W. Beck[211],é possível diferenciar todas estas caracterizações em duas classes distintas: a primeira, que Allison [212]chama de objetiva, consiste na identificação do fato com a liberdade,a lei moral ou equivalentes(autonomia)–uma vez que, como vimos, Kant identifica a liberdade como autonomia com a lei moral. Deve-se notar que é justamente o caráter fatual da lei moral ela mesma que tem sido o ponto crucial da "dedução",pois aqui se trata propriamente do problema de objetividade da lei, unicamente a partir da qual estamos autorizados a validar a realidade da obrigação moral. O segundo tipo de caracterizações,chamados por Allison de subjetivo, nada mais é do que a consciência que temos da lei,que, apesar de ter garantida subjetivamente sua efetividade,não permite derivar a validade da lei moral. Mas, para Beck, a mera consciência da obrigação moral não nos autoriza a banir a afirmação de que a moralidade seja uma quimera.Com efeito,para ele, se estamos tentando justificar a lei moral, é ela que deve ser justificada(objetivamen
como um fato,o que invalida,portanto,qualquer tentativa de passar da faticidade subjetivamente justificada da consciência da lei à sua justificação como um fato.

Podemos dizer que ,a partir de sua caracterização subjetiva, o fato da razão se nos aparece como um expediente de alguma maneira intuicionista,algo que nos é dado a conhecer por alguma espécie de intuição que,apesar de não objetivamente,é subjetivamente assegurada. Nestes termos, poderíamos então transitar da consciência da lei à própria lei, que deveria então ser assumida afim de explicar a experiência moral. No entanto, como a própria experiência moral–ao contrário da experiência sensível,que é já manifestamente possível–deve ser algo primeiramente fundamentado em sua possibilidade,um tal procedimento a nada levaria no que diz respeito à

[210] Kant , I. CRPr p. 89 , KpV p. 163 ;
[211] **Beck , L. W.** *A commentary on Kant's critique of practical reason* , pp.166-168 ;
[212] **Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom* , p. 232 ;

fundamentação da moral.Neste sentido, fala-nos L.W.Beck [213]de um fato para a razão pura(*a fact for pure reason*), um dado transcendentalmente real apreendido pela razão pura. Clara está a dificuldade de compatibilizar o fato da razão entendido desse modo com a crítica da razão especulativa e a sua refutação acerca da possibilidade de uma intuição intelectual.

Seguindo o mesmo raciocínio,no que diz respeito à caracterização objetiva do fato da razão, L.W.Beck o diferencia como um fato da razão pura(*a fact of pure reason*),isto é,o fato de que a razão pura é prática. Mediante tal fato, é-nos dado conhecer que há,na atividade prática,um princípio de determinação da vontade que é puramente racional e ,portanto, conhecemos a capacidade da razão em determinar a vontade independentemente do condicionamento empírico .

No entanto,a consciência moral é a certeza subjetiva da submissão à lei moral. Se o sujeito concebe sua obrigação em relação à lei,é porque há ,para ele, uma certa lei válida. Não pode haver consciência moral(e ,portanto, consciência do cumprimento ou não da lei), se há "desconhecimento"(não reconhecimento)do princípio de ação que é válido objetivamente(lei). Com efeito, o fato da razão pura poder ser prática e de poder assim fornecer a si mesma uma lei,que expressa sua autonomia, reflete-se num fato para a razão pura,uma vez que só pode ser um fato para a razão pura algo que possa ser conhecido(objetivamente)a priori, a saber: a lei mesma que expressa a capacidade da própria razão de dar a si mesma uma lei. Neste sentido, diz-nos Beck : "Eis porque a lei moral é o único fato da razão pura e para a razão pura."[214]Com uma forte argumentação, Beck parece então ter conseguido compatibilizar as caracterizações subjetivas e objetivas do fato da razão fornecidas por Kant .

Apesar de reconhecer a força e a seriedade da posição de Beck,Allison vê alguns problemas na sua argumentação. Primeiramente,segundo Allison, é inaceitável a identificação que faz Beck entre o fato da razão e o fato de que a razão pura pode ser prática;pois isto significaria que,ao estabelecer que a razão pura é prática como um fato, Kant estaria na verdade passando por cima da questão principal de CRPr. Ainda segundo Allison,embora, de acordo com Kant,o fato da razão demonstre a possibilidade de um uso prático da razão pura,não decorre daí que o próprio fato consista apenas em tal possibilidade . Para Allison, se a questão primordial em CRPr é demonstrar a possibilidade da razão pura ser prática(como um fato real), faz-se necessário encontrar uma maneira de derivar tal prova do fato da razão .

Allison [215]afirma que o fato da razão deve ser construído no sentido de um *fact for pure reason*[216],ou seja, como a consciência de submissão à lei moral e ,por conseguinte,como o reconhecimento de uma tal lei. Assumindo esta posição,Allison concorda com Otfried Höffe, que diz :"Kant realmente não designa como fato da razão a lei moral mas a consciência da lei moral.Kant fala de um fato,porque ele considera a consciência da lei moral como algo real–e não como uma mera suposição ou ficção. Nós estamos lidando,diz Kant,com o fato(apoditicamente certo) incontestável de que a consciência moral,a consciência de uma obrigação incondicionada,existe. Mediante a

---

[213] **Beck , L.W.** *A commentary on Kant's critique of the practical reason* , p.168/169 ;
[214] ibid ;
[215] **Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom* , p.233 ;
[216] **Loparic** dirige uma crítica direta,no seu trabalho sobre a interpretação semântica do fato da razão, contra a concepção de Beck de que o fato da razão seria a espontaneidade da razão conhecida reflexivamente,ou seja, sem passar pela sensibilidade moral . Certamente não entendemos o fato da razão aqui como Beck e estamos em pleno acordo com a crítica de **Loparic** . Assumimos a interpretação de Allison como fato para a razão enquanto expediente para a consideração da relação ulterior entre fato e sentimento moral, pois acreditamos que uma maior análise da consciência da obrigação inseparável do humano reconhecimento da lei,leva-nos diretamente ao problema da relação entre este reconhecimento e a motivação.ver **Loparic , Zeljko** –*O Fato da Razão: uma interpretação semântica*

consciência de um compromisso incondicionado,a razão representa a si mesma "como criando originariamente a lei".[217]Trata-se aqui não da consciência da lei moral como um princípio formal ou regra que real e objetivamente governa a deliberação prática,mas apenas da mera consciência de exigências morais particulares envolvidas em qualquer processo de deliberação prática–uma consciência que deve ser atribuída mesmo ao uso prático mais vulgar da razão [218].

Pawel Luków[219] sugere que a importância da doutrina do fato da razão tal como acima reconstruímos é que ela liga as alegações da teoria moral às exigências da experiência moral comum."É uma alegação muito comum contra a teoria moral kantiana a de que ela seja formal e vazia,e de que ninguém use de fato os princípios e procedimentos aos quais Kant chega. Por outro lado, outra reclamação comum é a de que,não obstante,Kant escreve sobre a experiência moral especificamente humana,afim de ilustrar suas alegações. Assim,para muitos, parece haver uma pequena conexão entre sua teoria e a vida real ."Para Luków, apesar de ligar a teoria moral e as situações morais efetivas, a doutrina do fato da razão é um complemento para a teoria moral e não uma parte que lhe é constitutiva. Trata-se ,para ele, de uma exigência da crítica da razão prática em geral a de explicar os aspectos cruciais do raciocínio prático de seres racionais reais,numa tentativa de construir uma teoria moral para estes seres,que precisam ,mais do que quaisquer outros,de uma crítica da razão. Neste sentido,para ele, embora o fato da razão ateste a legitimação da lei moral, deixa ainda em aberto o problema de sua validação ou prova. No entanto, o fato da razão desempenha um papel importantíssimo para a teoria moral,já que a existência de uma vontade pura não pode ser demonstrada teoricamente .

Considerando o fato da razão como a consciência comum da lei moral enquanto guia soberano no agir,Kant "...está enfatizando tanto a sua suposta universalidade(ao menos com respeito àqueles que são capazes de deliberação moral),quanto o seu status enquanto um dado bruto(*brute*),que não pode ser derivado de qualquer outro princípio mais alto ou mesmo de uma reflexão acerca da natureza do agir racional ."[220] Para Allison, o problema maior jaz sobre o mencionado status do fato da razão,que deve ser mostrado e não simplesmente assumido. Para que possamos demonstrar a possibilidade de um uso prático da razão pura,devemos antes ser capazes de demonstrar a realidade deste *status*,ou melhor, mostrar tanto que a lei moral(o fato da razão objetivamente caracterizado), em sua suprema autoridade como regra do agir,origina-se tão somente da razão prática pura,como que da mera consciência de tal lei(o fato da razão subjetivamente caracterizado)nos é fornecido um motivo suficiente para a ação.

O primeiro problema é então o de mostrar que é unicamente a partir da razão prática empiricamente incondicionada que se pode formular um princípio objetivo do agir,uma lei que funcione como suprema condição da *práxis* racional. Ora,este é o problema abordado em FMCI e FMCII e na parte da analítica da CRPr dedicada à "dedução metafísica"dos princípios da razão pura prática. Não gostaríamos de nos deter muito neste ponto,por entendermos que uma tal consideração excederia os objetivos deste texto. Apenas assumiremos que Kant obteve êxito em mostrar que uma lei capaz de fornecer um critério supremo para a decisão no processo de deliberação

---

[217] **Höffe , Otfried** *Immanuel Kant* , p. 161 ;
[218] ver nota 83 ;
[219] **Luków , P.** - *The fact of reason .Kant's passage to ordinary moral knowledge* , ***Kant-Studien 84(1993) , pp.204-221;***

[220] **Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom* , p.233 ;

prática não pode originar-se da razão prática empiricamente condicionada e sim apenas da razão pura em um possível uso prático .

O segundo problema consiste em mostrar que o mero reconhecimento de uma tal lei é capaz de fornecer um motivo suficiente para criar um interesse pela ação,isto é, um princípio de sua execução. Pois a razão prática pura da moral kantiana não fornece apenas juízos e critérios,mas tem que poder determinar a vontade,o que somente é possível se ela substituir os móbeis(*Triebfeder*)ou princípios subjetivos das ações humanas em geral–originados a posteriori na capacidade de apetição(sentimentos de dor e prazer)–por motivos(*Bewegungsgründe*)a priori, únicos capazes de conferir valor moral às ações. Isto porque a atuação da vontade finita depende indiretamente de razões e diretamente de condições subjetivas, de princípios subjetivos do desejar,de maneira que a razão só pode modificar princípios subjetivos,se se fizer sentir na vontade através do motivo efetivamente existente e originado da auto-afecção da vontade,o qual se chama respeito. Afim de conferir plausibilidade à doutrina do fato da razão,Kant tem de mostrar de que maneira a razão pode ser efetivamente prática na vida de agentes racionais reais,uma vez que o reconhecimento do que é obrigação universal de todo homem,concerne até mesmo ao homem comum. Para Kant, trata-se então de exprimir as designações de sua filosofia prática em termos morais utilizados efetiva ordinariamente. Novamente aqui as considerações não provarão a lei moral, mas lhe fornecerão uma evidência ,isto é, atestarão a efetividade da lei moral até mesmo para agentes que não são capazes de uma reflexão filosófica acerca de sua própria *práxis* . O problema de como a razão pode ser por si mesma prática em agentes atuais sob o aspecto subjetivo–isto é,motivando moralmente a vontade–é fornecida tanto em FMC,quanto na CRPr. Nesta última, especialmente no capítulo intitulado "Dos impulsionadores da Razão Prática"; e , mais especificamente , na discussão sobre o interesse moral e o sentimento puro por ele engendrado: o respeito pela lei moral. Vejamos como Kant já tratara do problema da motivação moral em FMC .

"Também mostramos mais acima como não é nem o medo nem a inclinação,mas tão somente o respeito à lei(*Achtung für Gesetz*) que constitui o móbil(*Triebfeder*) que pode dar à ação valor moral ."[221] "... e , no entanto, é um fato que ele toma realmente interesse por elas[as leis morais], cujo fundamento em nós é o que chamamos de sentimento moral(*moralischen Gefühl*) ... que deve ser considerado antes como efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade e do qual a razão fornece os princípios objetivos ."[222] "Apenas uma coisa é certa: e é que não é porque tem interesse que tem validade para nós(pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base , e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens,pois que nasceu da nossa vontade,como inteligência..."[223]

Kant sustenta que a lei moral(autonomia)é a auto-legislação. Com efeito, se um agente reconhece(ou é consciente de)tal lei, é porque a toma como um princípio controlando sua vontade e ,portanto, que condiciona sua atividade racional prática. Neste sentido,um tal agente, cônscio de sua própria submissão à lei,tem necessariamente de ser incentivado a obedecê-la. Por conseguinte,um tal agente tem também que apresentar um interesse pe cumprimento da lei. Ora,uma vez que a lei da razão independe de todo interesse engendrado pela necessidade sensível,o interesse pela lei é um interesse puro ou imediato . Vemos que ,em FMC, Kant mostra já que o mero reconhecimento da lei moral é capaz de engendrar um motivo suficiente para a ação,considerando como um fato que o agente racional em geral é capaz de um interessar-se pelo cumprimento de exigências morais[224] .

[221] Kant , I FMCII , p.238 ; GMS , BA 86 ;
[222] Kant , I. FMCIII , p.253/254 ; GMS , BA 122 ;
[223] Kant , I. FMCIII , p. 254 ; GMS , BA123 ;

Seguindo Pawel Luków[225],pode-se dizer que a consideração acerca do respeito em FMC mostra já estarem presente neste texto indícios de uma versão preliminar da doutrina do fato da razão,servindo inclusive como desfecho para a passagem do conhecimento racional comum da moralidade para o conhecimento filosófico(FMCI/FMCII)."O conhecimento do que todo homem é obrigado a fazer diz respeito a todos,mesmo ao homem comum ."Assim,Kant considera o respeito pela lei como o fenômeno elementar da vida moral,ou seja, a evidência do único sentimento comum dos homens para com a lei. Mediante o respeito,nós homens não só reconhecemos o poder obrigante da lei moral,mas também sentimos tal poder. Em FMC, a definição subjetiva da obrigação moral como a necessidade da ação por respeito à lei também fornece a construção desse aspecto emocional da consciência da lei pelo homem comum .

No entanto,em FMC, a concepção de um tal interesse moral é envolta por um tom misterioso,algo que requer uma demonstração de que a vontade é autônoma.

"Achamos ,é certo, que podemos tomar interesse por uma qualidade pessoal de que não depende o interesse da nossa situação,contanto que ela apenas nos torne capazes de participar dessa situação no caso de a razão vir a efetuar sua distribuição,isto é, achamos que o simples fato de ser digno da felicidade , mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade, pode por si só interessar. Mas este juízo é ,em realidade, apenas o efeito da pressuposta importância das leis morais(quando nós,pela idéia de liberdade,nos separamos de todo o interesse empírico)" [226]

Assim ,em FMC, numa inversão do que veremos em CRPr,Kant parece pôr o interesse engendrado pela moralidade como conseqüência da explicação da possibilidade da lei moral .

"Mas a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas,que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e ,por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade." [227]

Com efeito ,ao contrário do que afirma Luków, Kant parece mesmo recusar uma argumentação como a que realiza em CRPr."Ao introduzir-se assim pelo pensamento num mundo inteligível,a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites;mas ultrapassá-los-ia,se quisesse entrar neste mundo por intuição,por sentimento."[228]Em minha opinião, Kant parece não reconhecer,nos limites da argumentação baseada na passagem *Verstandeswelt/Intelligibelen Welt*(FMCIII), a possibilidade da argumentação de CRPr ,ou seja, confirmar a moralidade a partir da sua evidência encontrada na vida moral ordinária mediante a consciência do interesse puro . "Mas se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um objeto da vontade,isto é,um móbil, então ultrapassaria seus limites e pretenderia conhecer uma coisa de que nada sabe."[229]

Como veremos mais à frente,a questão que desejamos salientar neste ponto não concerne ao caráter primordial do interesse moral ou da lei,isto é, qual deles seria o produto do outro.Mesmo em CRPr,está claro que o sentimento de respeito pela lei é engendrado pela lei moral. O que propriamente queremos evidenciar é o papel desempenhado pelo sentimento moral em relação ao estabelecimento da possibilidade da lei moral,bem como à confirmação de sua atualidade.A questão da impossibilidade de partir de um sentimento engendrado pelo interesse puro em direção ao estabelecimento da moralidade representa,em FMC,uma transgressão que extrapola os limites da filosofia prática . "... pois não há que censurá-la por que ela o[tornar concebível uma lei prática incondicionada na sua necessidade absoluta]não queira fazer por meio de uma condição,quer dizer por meio de qualquer interesse posto

---

[225] **Luków , P.** - *The fact of reason .Kant's passage to ordinary moral knowledge , **Kant-Studien 84(1993) , pp.204-221;***

[226] Kant , I. FMCIII , p. 245/246 ; GMS , BA103/104 ;
[227] Kant , I. FMCIII, p. 251 ; GMS , BA 117 ;
[228] Kant , I. FMCIII , p.252 ; GMS , BA 118 ;
[229] Kant , I. FMCIII , p.252 ; GMS , BA 119 ;

por fundamento,porque então não seria uma lei moral,isto é, uma lei suprema da liberdade."[230]Ao que parece,esta visão da consciência moral comum presente em FMC só permite considerá-la depois de se estabelecer,a partir da pressuposição justificada da liberdade,a possibilidade da moralidade. Vejamos o que ocorre em CRPr :

"Do conceito que nos formamos de um motor[231]surge o de um interesse que nunca é atribuído a um ser caso não tenha razão,significando: um motor da vontade enquanto adquire representação mediante a razão.Da mesma forma que a própria lei deve ser , em uma vontade moralmente boa,o motor ,assim,também, o interesse moral é interesse só da razão prática, puro e livre dos sentidos ."[232] "A consciência de uma livre submissão da vontade à lei ... constitui o respeito à lei ."[233] "O conceito de dever (*Pflicht*)exige portanto da ação,objetivamente,a concordância com a lei, mas da máxima da ação,reclama,subjetivamente,o respeito para com a lei como o único modo de determinação da vontade pela lei ."[234]

Assim,na CRPr, a abordagem acerca do respeito é diferente. Muito embora o respeito continue a ser um produto da lei prática objetivada,a consideração do fato da razão no que concerne à consciência de uma motivação moral,deixa-nos vislumbrar a força da inversão na fundamentação da moralidade realizada por Kant em relação à FMCIII . Aqui em CRPr, antes de discutir o conceito de respeito, Kant julga estar já justificada a validade da lei moral a partir do fato da razão; e ,a partir daí, procura elucidar quais são os efeitos para um ser racional finito de seu reconhecimento da lei. Para Kant,o respeito é mais do que um motivo adequado às exigências da moralidade: trata-se de um sentimento pelo qual somos acometidos em virtude de sermos conscientes da lei prática incondicionada da razão."Não encerra este sentimento,portanto,como submissão a uma lei,isto é, como mandato recebido(que significa coação para um sujeito sensivelmente afetado),prazer algum; antes contém pesar[235]para com a ação em si mesma ."[236] Em virtude da compulsão(*Nötigung*)prática contida na consciência da objetividade da lei como um dever,

"...adquirimos imediatamente a consciência de um interesse diverso e ,por este motivo, produzido subjetivamente,o qual é inteiramente prático e livre, interesse que,segundo nos aconselha uma inclinação, não deveríamos tomar por uma ação que se coadune ao dever e que, por outro lado ,a razão, mediante a lei prática,não só nos impõe como mandato para tomarmos interesse pela ação, como também produz em si mesma esse interesse,designando-o, por isso ,com um nome especial : o de respeito ."[237]

Se a representação da lei moral, na medida em que humilha nossas inclinações ao compará-las à obrigação moral, constitui um aspecto negativo do respeito–que o torna análogo ao medo–por outro lado, na medida em que nos auxilia a realizar o nosso dever moral, apresenta um aspecto positivo do sentimento de respeito à lei: enquanto agentes racionais finitos ou imperfeitos–e que ,portanto, não necessariamente seguem os desígnios da moral, os homens necessitam de um elemento adicional,que,limitando as inclinações e eliminando a resistência por elas engendrada,é capaz de fornecer a consciência do que é obrigação moral fazer.

Com efeito, a discussão acerca do respeito em CRPr mostra peremptoriamente o que ainda estava obscuro em FMC–graças à exigência de uma explicação da possibilidade da lei moral a partir da liberdade justificada como propriedade da vontade de um ser racional,a saber: os agentes racionais afetados pela sensibilidade apresentam um interesse puro pelo cumprimento da lei, um interesse que demonstra como um fato que a razão pura tem o poder de ser prática,ou seja, de determinar a vontade ."Então,na segunda Crítica,o apelo ao fato de que nós tomamos um interesse pela moralidade é parte da solução e não,como na fundamentação,parte do problema."[238].A doutrina do fato da razão fornece uma explicação filosófica de como a razão pura pode ser prática em agentes racionais reais,enquanto que a consideração acerca do respeito fornece disso uma explicação no nível da razão comum e,se se quiser, no nível da experiência sensível moral .

---

[230] Kant , I. FMCIII , p. 256 ; GMS , BA 128 ;
[231] Neste ponto da tradução utilizada , sugerimos "móbil" (*Triebfeder*) ;
[232] Kant , I. CRPr , p.80 ; KpV , p. 141 ;
[233] Kant , I. CRPr , p.81 ; KpV , p.142/143 ;
[234] Kant , I. CRPr , p.81/82 ; KpV , p.144 ;
[235] Neste ponto da tradução utilizada , sugerimos "desprazer" (*Unlust*) ;
[236] Kant , I CRPr ,p. 81 ; KpV , p.144 ;
[237] Kant , I CRPr , p.81 ; KpV , p.144 ;

Portanto,a reflexão moral e o sentimento de respeito evidenciam ou atestam(*beglaubigen*)o princípio prático supremo e incondicionado de uma maneira acessível a todos os seres racionais,inclusive aos agentes finitos,evidência que se dá ao nível da sensibilidade moral dos agentes,isto é, ao nível das condições subjetivas da vontade. A razão prática por si mesma legisladora torna-se acessível a todo agente racional como a mais intuitiva e subjetiva emoção,um sentimento que nos torna conscientes da necessidade absoluta da lei moral de um modo a priori e apoditicamente certo,mesmo que seja impossível dar exemplos atuais de ações moralmente válidas.

Do mesmo modo que a mera consciência da lei prática incondicionada(fato da razão),o respeito faz a mediação entre os pontos de vista.Em outras palavras,apesar da nossa existência num mundo determinado causalmente,somos conscientes de que agimos(ou de que podemos agir)livremente. Portanto,o respeito, a manifestação da moral na vida prática comum e cuja essência reflexiva chama-se fato da razão,atesta que podemos cumprir a obrigação moral,ou seja, que podemos agir com base num motivo *sui generis*(que torna evidente um fato *sui generis*)para ações moralmente boas.O respeito é então um "fenômeno moral",que pode ser sentido na vida moral comum de agentes racionais finitos.

Mas a imbricação vital entre o sentimento de respeito pela lei moral,o fato da razão como consciência de que esta lei nos obriga e a atestação da efetividade da lei se torna ainda mais profunda e ganha novos e interessantes elementos com a interpretação de Z. Loparic. Num primeiro momento, a leitura de Loparic se torna não inteiramente acessível devido aos expedientes semânticos de sua interpretação da primeira Crítica(como uma semântica a priori de categorias[239])habilmente transportados para a consideração da filosofia prática.Mas veremos que a interpretação semântica de Loparic traz certamente uma nova luz sobre os procedimentos kantianos de fundamentação da moral. Na base das considerações de Loparic a respeito da filosofia transcendental de Kant,está o que ele chama de teorema da decidibilidade[240].Para Loparic, o problema de uma interpretação semântica da filosofia transcendental[241]de Kant ampliada até a consideração do âmbito prático é o de delinear ou definir a "experiência possível que possa dar *in concreto* as idéias morais",tal como,por exemplo,as construções na intuição pura asseguram as proposições da matemática pura .O problema semântico é então o de encontrar uma ligação entre a sensibilidade e a lei moral e as idéia práticas em geral,sem o que elas permanecem vazias.Trata-se de delinear um domínio sensível,diferente da sensibilidade cognitiva(dada na intuição sensível), no qual se possa mostrar que e como o princípio da autonomia(ou princípio supremo da moralidade)é possível(tem validade objetiva)ou mesmo é efetivo(tem realidade objetiva). Para

---

[238] **Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom* , p.238 ;

[239] ver **Loparic , Zeljko** –*A Semântica Transcendental de Kant* , Coleção CLE – Unicamp , Campinas , 2000 ;

[240] Segundo Loparic,"toda questão da razão pura ,isto é, decorrente do interesse puro da razão,e que diz respeito a um objeto dado na sensibilidade pode ser respondida por sim e por não pela própria razão" . Para Loparic, a partir deste teorema ,Kant estabelece–o que Loparic chama de teoria da solubilidade–serem solúveis por sim ou não todos os problemas da filosofia teórica,da matemática pura e da moral pura ,desde que satisfaçam à condição de se referirem a um objeto da experiência . Para Loparic , na primeira Crítica , isto significa que foram explicitadas as condições de possibilidade ou a decidibilidade dos juízos sintéticos especulativos,geradores de "classes infinitas de problemas"; mas,além disso, a demonstração da validade dos juízos especulativos a priori que "fazem parte da propedêutica semântica de qualquer teoria da natureza,seja filosófica seja científica(empírico-matemática),que enunciam as condições de possibilidade da experiência e de objetos da experiência pura ou empírica,objetos estudados pelas duas principais ciências da natureza,a matemática e a física."Em outros termos, Diz Loparic,"...no âmbito da KrV, todas as questões que dizem respeito à constituição da experiência e do domínio de objetos da experiência,foram respondidas. As respostas são depositadas nos princípios do entendimento devidamente provados."

[241] Segundo Loparic,"...a filosofia transcendental de Kant é uma semântica apriori de representações(conceitos , juízos ...) da razão pura , mais precisamente uma teoria da interpretabilidade e da aplicabilidade(uso)dessas representações em diferentes domínios de dados fornecidos pela sensibilidade humana,tanto pura como empírica." . Como já indicamos no primeiro capítulo deste trabalho , Loparic tematiza também , em seus artigos , como este conceito vai se ampliando , através da definição de novos domínios de referência,para assimilar as questões transcendentais oriundas das outras críticas.O seu artigo sobre o fato da razão é uma indicação de como isto se opera no caso da moral. Em recentes cursos,ministrados na Universidade Estadual de Campinas,Loparic indica também,como impressionantes evidências,a definição dos domínios que tronam significativos os juízos estéticos puros e os juízos puros do direito.Ainda abordaremos algunas destas modificações mais à frente.

Loparic,é justamente a teoria do fato da razão[242],inseparável do sentimento moral de respeito à lei[243],que vem resolver tal problema .

Ainda segundo Loparic, a ligação vital entre fato da razão e respeito remete à consciência moral como um todo,de maneira que ela tem,ao mesmo tempo, um caráter sensível e racional.Este duplo aspecto responde pela validade da lei moral no domínio sensível do sentimento moral,onde é aplicada e onde encontra sua referência única . A ligação efetiva da lei ao domínio dos dados do sentimento moral é,finalmente,responsável pela realidade objetiva da lei moral,isto é,por seu sentido e significado,restrito,como está claro,ao domínio prático a priori do sentimento puro. E o fato da razão,ligado inseparavelmente ao sentimento moral,constitui o terceiro elemento que liga a vontade humana à vontade autônoma ou sob leis morais .

Estas colocações ajudam-nos a entender,porque Kant refuta a necessidade de uma dedução da lei moral. Mediante ato da razão,a razão pura é demonstrada ser prática,na medida em que revela efeitos sensíveis produzidos por ela. Com efeito,a partir da demonstração da efetividade da razão pura prática,ou seja, do seu princípio incondicionado e objetivo de querer,segue-se, pela análise feita em FMC e CRPr até o parágrafo sexto, a justificação racional da lei moral e a demonstração de sua possibilidade. A lei efetivamente nos coage, o que se prova pela mesma, a qual produz um fato da razão. A partir do ato racional, a lei moral se demonstra em sua efetividade,o que se torna manifesto na sua dadidade sensível,não intuitiva,a priori e ,com efeito, anterior a qualquer escolha do arbítrio pelo princípio subjetivo de determinação da ação. Neste sentido,pode-se dizer que a lei é possível,pois, primeiramente,é efetiva, o que se evidencia pelo efeito sensível que se chama sentimento moral. Uma dedução não se faz necessária,pois não há, afora a lei moral e a manifestação sensível de sua permanente vigência(sentimento moral), dados que possam tornar a lei possível ou verdadeira Assim como em FMCIII, faz-se necessário não só demonstrar que o princípio supremo da moralidade é a autonomia da vontade(análise),mas também justificar a própria autonomia da vontade. No entanto,observa Allison, enquanto em FMCIII Kant tentara justificar a autonomia da vontade apelando ao conceito negativo e problemático de membro do mundo inteligível(uma premissa não moral),em CRPr, Kant lança mão de uma premissa diretamente acessível a partir da análise da moralidade:a consciência comum da lei moral como guia absoluto no agir,uma premissa que,validando a lei moral ela mesma(pela mera consideração analítica da experiência moral),torna desnecessário um procedimento de justificação da moralidade por expedientes especulativos[244] .

A doutrina do fato da razão realmente leva a entender profundamente a filosofia moral de Kant. Tal doutrina é o aspecto intelectual do vínculo racional que é a obrigação moral. O aspecto emocional ou motivador da obrigação

---

[242] Para Loparic,Kant também é levado à teoria do fato da razão por um problema de determinação ou decidibilidade do juízo prático fundamental cuja possibilidade e validade objetivas deverão ser provadas na moral pura. No entanto,mesmo decidindo sobre o princípio prático fundamental,o que Kant faz mais de uma vez acerca do princípio da autonomia,vê-se,sem muita dificuldade que ele implica na liberdade da vontade,a qual não pode ser,segundo a primeira Crítica, nem suposta,nem afirmada. Como a liberdade,condição de possibilidade do juízo sintético prático a priori,não pode ser admitida,fica em aberto e não solucionada a questão acerca da possibilidade ou efetividade de tal princípio .

[243] Segundo Loparic,esta tese da inseparabilidade do sentimento moral e do fato da razão é tomada de Dieter Henrich.

[244] Allison parece rejeitar a tese de Beck mostrando que a doutrina do fato da razão como consciência comum da lei moral se revela uma argumentação consistente no sentido de fundamentar a moralidade e não simplesmente um apelo ao intuicionismo. A questão do intuicionismo para Beck se revela na sua interpretação de que a doutrina do fato da razão é apenas uma premissa de todo o argumento .[**Beck , L.W.** *A commentary on Kant's critique of practical reason* , p.168 ;]Na verdade, Beck parece ter adotado a posição de que Kant resvalou para um racionalismo dogmático,o que nos leva a acreditar,segundo ele, que Kant abandonou o projeto de crítica das faculdades racionais.Segundo Kant, tomado como consciência da lei moral,o fato da razão é irrefutável. Como vimos, Kant pretende que essa irrefutabilidade decorra da mera análise dos juízos que todos fazem afim de conferir legitimidade aos próprios atos . Tais julgamentos,nos quais exprimimos a ação moralmente boa independentemente da compulsão de nossa natureza sensível, tornam manifesto o fato da razão. A representação da incondicionalidade do agir moral humilha nossas inclinações,fazendo com que,em comparação com as exigências morais, nosso querer particular se nos afigure um meio para a consecução de fins condicionados .

é o sentimento de respeito pela lei. Com efeito, apesar deste sentimento ser diretamente acessível, somente se pode explicá-lo como fenômeno moral genuinamente obrigante,ou seja, referindo-o à lei de que a razão se torna cônscia . Neste sentido,como mencionamos rapidamente acima,a lei moral é *prior* : uma vez que a representação da lei tem necessariamente que estar presente no ser que age por respeito a ela, temos nós a capacidade de reconhecer a lei e sentir seu poder obrigante .

No entanto, deve-se reconhecer a modificação substancial em relação à FMCIII: recorrendo ao mero reconhecimento da lei moral, acessível diretamente da sua mera análise, torna-se desnecessária sua dedução,e sua possibilidade acaba inferida de sua efetividade sentida como respeito à lei. Qual é então o obstáculo que ainda permanece?Uma vez que a liberdade é concebida como *ratio essendi* da lei moral(absoluta independência de impulsos sensíveis e auto-determinação da vontade), tal lei somente pode ser um princípio objetivo para a determinação da vontade à ação,se a própria vontade for demonstrada como livre *strictu sensu*(liberdade transcendental) e ,com efeito, como autônoma .

Na parte que dedicamos à discussão de FMCIII,mencionamos a tese de Allison de que existe uma argumentação que subjaz a todas as tentativas de fundamentação da moral em Kant,o que ele chama de "tese d reciprocidade".[245]

" Em lugar da dedução do princípio supremo da razão pura prática,isto é, da explicação da possibilidade de semelhante conhecimento a priori, poderíamos aduzir apenas que,se pudéssemos considerar como possível a liberdade de uma causa eficiente,também poder-se-ia assegurar não só esta possibilidade,mas,ainda,a necessidade da existência da lei moral como lei prática suprema para os seres racionais aos quais se atribui liberdade na causalidade de sua vontade;é que ambos os conceitos se acham unidos tão inseparavelmente(*so unzertrennlich verbunden*) que a liberdade prática poderia ser definida mediante a independência da vontade de toda outra lei , excetuada a lei moral ."[246]

No mesmo sentido de FMCIII, Kant novamente aqui estabelece a reciprocidade entre liberdade e moralidade ,ou melhor,sustenta que a liberdade transcendental é condição necessária e suficiente da lei prática incondicionada.E não só isso: segundo FMCIII,a liberdade é a condição real da determinação da vontade humana pela lei moral. Talvez pudéssemos afirmar que,a partir da consciência comum da submissão à lei moral(fato da razão), que se manifesta ou é dada como sendo a faculdade de apetição controlada pelo sentimento moral--ou seja,o sentimento moral como princípio subjetivo supremo do agir humano--poder-se-ia derivar,pela reciprocidade,a realidade da liberdade da vontade. No entanto, uma tal dedução da liberdade nos levaria novamente ao círculo vicioso:manter a necessidade da liberdade da vontade,por causa da necessidade da lei moral de que somos conscientes graças ao interesse imedi... por ela pelo qual somos acometidos; ao mesmo tempo,manter a necessidade da sujeição à lei moral,se a vontade for concebida como livre.

Se não podemos justificar a realidade da liberdade da vontade pela mera reciprocidade dos conceitos, somente poderemos fazê-lo mediante uma dedução da liberdade a partir do reconhecimento da lei moral,sem que, para isso, recorramos à reciprocidade. Se Kant for capaz de um tal procedimento, poderia então lançar mão da reciprocidade para chegar até a justificação da autonomia da vontade. Com efeito,deparamo-nos com o problema crucial para a fundamentação da moralidade: a possibilidade de uma dedução da liberdade a partir unicamente do fato da razão.

Vimos que ,em CRPr, ao dizer que o princípio da moralidade não requer dedução, Kant parece questionar o procedimento dedutivo em FMCIII pelo princípio.No entanto,vimos também que,apesar disto,a autonomia da

[245] Ver nota 14 ;
[246] Kant , I. CRPr , p.90 ; KpV , p.167 ;

vontade(princípio moral) requer ainda uma justificação,o que implica a necessidade de chegar à demonstração da realidade da liberdade(*ratio essendi* da lei moral) tomando como *prius* o fato da razão,ou seja, a consciência comum da lei moral(e não simplesmente a lei moral, como propõe Beck [247]), inseparável do sentimento de vigência desta lei . Mas, para que não caiamos novamente numa argumentação viciosa,tal procedimento de dedução da liberdade não pode passar pelo conceito de autonomia. Com efeito, se em FMCIII o conceito de liberdade desempenha o papel que, no uso teórico da razão,cabe à intuição ; em CRPr, as proposições sintéticas a priori da filosofia moral tornam-se possíveis enquanto dadas efetivamente à consciência do agente racional,isto é, como um fato da razão. Nestes termos, a proposição sintética a priori que diz que uma vontade boa somente tem suas máximas como leis universais–uma proposição de que somos conscientes devido ao interesse puro e imediato que nos desperta o mero reconhecimento da nossa necessária submissão à lei moral–só pode ser validada mediante um termo puramente intelectual e a priori . Além disso,afim de não incorrer num círculo vicioso,um tal termo deve ter uma "garantia" que independa da autonomia,ou melhor,que independa de considerações morais. Este termo é a idéia transcendental de liberdade,e deduzi-la significa demonstrar a sua realidade objetiva prática .

"Alguma coisa distinta, mas inteiramente paradoxal (*windersiniges*) ,torna o lugar desta dedução,procurada em vão,do princípio moral,que é ,a saber, que este serve inversamente como princípio da dedução de uma faculdade impenetrável que nenhuma experiência pode demonstrar,mas que razão especulativa(para encontrar entre as suas idéias o incondicionado, segundo a sua causalidade própria,não se contradizendo assim a si m teve que aceitar,pelo menos como possível,a saber,a da liberdade, da qual a lei moral,que não necessita,em si mesma,fundamentos que a just demonstra não só a possibilidade,mas a realidade nos seres que reconhecem esta lei como obrigatória para eles (*als für sie verbindend erkennen*.

A dedução da liberdade acontece a partir da lei moral,validada pelo fato da razão,isto é, pelo fato de que a mera consciência da obrigação moral produz no agente racional um interesse imediato . Um interesse é um produto da razão prática em geral .[249] Ao contrário da simples inclinação,o interesse aparece espontaneamente,ou seja,um agente racional revela um interesse por algo quando faz disso um fundamento que rege a escolha do princípio subjetivo da ação,a máxima(princípio segundo o qual o sujeito age). Assim,o interesse é algo que fornece a um agente um móbil,um princípio subjetivo determinado para o agir.Ora, se o interesse pela realização de uma ação é o que propriamente torna a razão prática, um interesse puro e imediato(moral)é o que torna prática a razão pura. Com efeito, ao mostrar que o interesse moral é a condição suficiente de um possível uso prático da razão pura,demonstra-se também a realidade prática da sua causalidade,ou seja,da liberdade.Desta maneira,provada,ou melhor, evidenciada a efetividade causal da lei moral pelo sentimento de respeito,a condição real da determinação da vontade humana pela lei,isto é,a liberdade da vontade é mostrada ser efetiva e,com isso,possível; pois a demonstração da efetividade e possibilidade da lei moral significa também,no domínio sensível em que esta demonstração é feita(sensibilidade moral), a demonstração de sua *ratio essendi*,isto é,de sua condição de existência enquanto auto-afecção imediata da vontade:a liberdade prática.A liberdade positiva e negativa é o que torna possível esta auto-afecção por sua lei prática incondicionada.Mediante seu elemento sensível,a produção de um interesse moral,o fato da razão confere realidade objetiva prática à liberdade[250].

---

[247] **Beck , L.W.** *A commentary on Kant's critique of practical reason* , p.172 ;

[248] Kant , I. CRPr , p.53 ; KpV , p.82 ;

[249] Para a consideração acerca do interesse como produto da razão prática ,bem como do interesse imediato propriamente moral,ver nota de Kant ao texto de FMCIII (GMS , BA 122) ;

[250] No que concerne a este primeiro passo em direção à dedução da liberdade, Allison apresenta uma dificuldade na argumentação, a qual me parece extremamente pertinente. De acordo com ele, do fato de que a consciência da lei moral suscita no agente racional um interesse imediato não parece se seguir que um tal agente seja capaz de cumprir o que é exigido pela objetividade de uma tal lei incondicionada.Ora ,se não resulta do fato da razão o nosso poder de cumprir o que nos ordena a lei moral, é porque resta a possibilidade de não sermos capazes de escapar aos interesses oriundos das necessidades representadas pela nossa sensibilidade. Com efeito, não decorre do mero reconhecimento da lei moral a nossa absoluta independência do condicionamento empírico e ,portanto, não se segue que sejamos livres no sentido transcendental. Além disso,diz Allison, a simples presença do interesse imediato no cumprimento da lei(devido ao fato da

Para que da mera presença do interesse moral decorra a capacidade do agente racional de agir por respeito à lei–isto é, decorra sua capacidade de se auto-determinar para ação segundo princípios racionais do querer,sua liberdade prática–é preciso refutar a possibilidade de que interesses empiricamente condicionados possam sempre suplantar o poder de ser motivado moralmente.Em outras palavras,faz-se necessário que demonstremos a possibilidade de um agente racional afetado sensivelmente poder ser absolutamente independente do condicionamento empírico.Ora,trata-se tão-somente de demonstrar,a partir do fato da razão ou da mera consciência da obrigação moral,que um agente racional pode ser realmente livre *strictu sensu*,ou seja,que a liberdade transcendental é praticamente válida ou objetiva.Para se chegar até a nossa capacidade de nos auto-determinar incondicionalmente,temos que,no mínimo,estabelecer a possibilidade de nossa independência em relação à determinação exterior.Pois,"sem essa liberdade(na última significação apropriada)que só é prática a priori,não há lei moral possível e não existe também qualquer imputação viável ."[251]

A partir dessas colocações é possível entender mais profundamente o significado da inversão acerca da dedução da liberdade a que nos referimos acima .[252]Para Kant,a independência(liberdade transcendental)em relação ao condicionamento empírico,exigida para afugentar a possibilidade de que o interesse engendrado pela lei mo seja sempre suplantado pelo concurso de interesses empiricamente motivados,decorre da nossa liberdade prática,isto é,da capacidade para ser incentivado moralmente.É esta capacidade que faz de nós membros de uma natureza supra-sensível–uma ordem intelegível de coisas–do que podemos inferir nossa liberdade negativa como independência do condicionamento exterior pelas leis da natureza .

"Porque esse conceito [de existência no mundo inteligível (*Dasein in der intelligibelen Welt*)] não significa mais do que isso,sendo aquelas leis somente possíveis em relação com a liberdade da vontade,resultando todavia necessárias se pressupormos a liberdade ou ,dito ao inverso, a liberdade é necessária porque aquelas leis são necessárias como postulados práticos ."[253]

Apesar da semelhança com o argumento de FMCIII,é preciso notar que,em FMCIII,a pressuposição de liberdade transcendental fora justificada recorrendo-se ao conceito negativo de membro do mundo inteligível(*Verstandeswelt*).Assegurada tal pressuposição,decorreu da liberdade negativa a autonomia da vontade.Ao contrário,em CRPr,a autonomia ou liberdade prática,nossa capacidade de agir por respeito à lei moral,é justificada com base no fato da razão e ,mais propriamente,no interesse imediato que em nós se produz pela mera consciência da lei incondicionada;e,como vimos,a partir disso,podendo assegurar a nossa existência supra-sensível(regulada por leis de uma ordem inteligível de coisas),derivamos daí nossa liberdade em sentido negativo .

"Resulta,portanto,que a lei moral, da qual temos consciência imediata(tão rapidamente como formulamos máximas da vontade)é a que se nos apresenta primeiramente,desde que a razão a representa como um fundamento de determinação que nenhuma condição sensível pode sobrepujar e , ainda,inteiramente independente dessas condições , conduz precisamente ao conceito de liberdade ."[254]

---

razão)não é capaz de estabelecer que somos praticamente livres,isto é,que a nossa vontade possui a capacidade de agir por respeito à lei,o poder de determinar-se a si mesma para a ação com base em princípios racionais do querer,que ela mesmo se impõe.Em suma,para Allison,o problema é que,partindo unicamente do fato de que a lei engendra em nós um interesse puro,a liberdade negativa(requisito necessário à concepção da liberdade prática como auto-determinação por princípios estritamente racionais)não pode ser estabelecida .Quanto ao problema que envolve a liberdade prática ou positiva,Allison resolve a dificuldade atentando para o fato de que,segundo Kant,o interesse engendrado pela consciência da lei moral envolve apenas uma capacidade de ser adequadamente incentivado a cumprir as exigências da lei prática incondicionada,e não–como é o caso da liberdade prática–o poder de agir por respeito à lei,ou seja, a capacidade de cumprir realmente os desígnios morais. A questão aqui é que,estando consciente da lei moral(fato da razão),um agente racional tem necessariamente que reconhecer o interesse por ela engendrado;ou melhor,uma vez que o mero reconhecimento da lei cria em nós um incentivo para cumpri-la,um agente racional,mesmo sendo levado a agir instigado por qualquer outro interesse,não pode negar a possibilidade de agir motivado pelo interesse moral.

[251] Kant , I. CRPr , p. 93 ; KpV , p. 173 ;
[252] ver nota 68 .
[253] Kant , I. CRPr , p.52 ; KpV , p. 79 ;
[254] Kant , I. CRPr , p. 40 ; KrV , p. 53 ;

Já chamamos a atenção acima para a compreensão do fato da razão em seus dois aspectos:[255]como consciência da lei moral e consciência da liberdade tanto negativa como positiva.Assim,o fato da razão é a consciência da nossa submissão à lei moral,graças ao interesse que nos move a cumpri-la;mas,uma vez que,através dessa consciência,tornamo-nos conscientes de nossa autonomia,isto é,do poder da razão em determinar a vontade por uma lei incondicionada,dela também resulta uma consciência tanto da nossa possível independência com relação à determinação pelo condicionamento sensível,quanto da nossa possível capacidade de auto-determinação por princípios exclusivamente racionais;noutras palavras,consciência da realidade tanto de nossa liberdade prática , como de nossa liberdade transcendental ."Pois bem:como essa consciência das leis morais ou--o que é a mesma coisa--da liberdade seja possível, isso já não é dado explicar;pode-se unicamente defender na crítica teórica a admissibilidade da liberdade ."[256]

Vimos então que,ao contrário do que ocorreu em FMCIII,em CRPr foi descartada a necessidade de deduzir o princípio da moralidade.A lei moral é agora ancorada numa premissa de natureza moral,qual seja: o fato da razão,a consciência da submissão à lei,que se revela no interesse moral. Ao invés da dedução da objetividade da lei moral foi proposta uma dedução da liberdade a partir da lei moral.No entanto,para esta dedução,Kant parece não ter lançado mão daquilo que Allison chama de "tese da reciprocidade",apesar do próprio texto de CRPr parecer sugerir o contrário[257];pois partira da lei moral,tal como a estabelecera a doutrina do fato da razão. De acordo com L.W. Beck, apesar de Kant mencionar a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade,ele procura ancorá-la a partir de uma"garantia"independente(*independent warrant*)do conceito de liberdade:o fato da razão."Somente esta garantia independente torna possível para Kant romper o círculo de usar a liberdade para fundamentar a lei moral , e a lei moral para estabelecer a liberdade."[258]

No entanto,realizada a dedução da liberdade a partir unicamente do fato da razão,resvalamos para um outro problema.Para que realmente possamos banir o famigerado círculo quanto à fundamentação da experiência moral,a dedução da liberdade deve mostrar uma espécie de "garantia" fora do âmbito moral,que confirme ou defenda esta liberdade deduzida a partir da lei moral,a qual foi estabelecida a partir do fato da razão.Qual é o sentido dessa defesa para a CRPr como um apelo à crítica da razão especulativa,tal como mencionou Kant na última citação acima?

"A lei moral ... é uma lei para uma causalidade cujo conceito na filosofia especulativa era só negativo , proporcionando assim a esse conceito, pela primeira vez realidade objetiva. Esta espécie de título de crédito da lei moral,pelo qual a mesma se afirma qual um princípio de dedução da liberdade,como causalidade da razão pura,é completamente suficiente,desde que a razão teórica se viu obrigada a aceitar pelo menos a possibilidade de uma liberdade,para completar uma necessidade da razão,em lugar de toda a justificação a priori ."[259]

Dada a argumentação de Kant,temos a oportunidade de retornar com outros olhos a um problema que procuramos abordar profundamente no primeiro seguimento deste capítulo: a discussão acerca da terceira antinomia .Segundo Kant,a partir da dedução da liberdade,a razão prática fornece uma solução para o problema teórico acerca da necessidade que tem a razão em conceber uma causalidade incondicionada da causa,isto é, uma espontaneidade absoluta que inicia uma série causal no mundo dos fenômenos.A razão exige a totalidade das condições numa série causal e ,portanto,chega a conceber a causalidade de uma causa que não é ela mesma efeito .No entanto,apesar da crítica da razão pura ter conseguido defender a possibilidade lógica(a mera conceptuabilidade,isto é ,sua não

---

[255] ver nota 68 .
[256] Kant , I. CRPr , p.52 ; KpV , p. 80 / 81 ;
[257] ver nota 111 ;
[258] **Beck , L.W.** *A commentary on Kant's Critique of practical reason* , p.174 ;
[259] Kant , I. CRPr , p.54 ; KpV , p. 83 ;

contradição consigo mesma e o seu não conflito com o mecanismo causal)da liberdade–garantida pelo conceito de mundo inteligível,não foi capaz de provar sua possibilidade ou mesmo sua realidade efetiva.Com efeito,sendo capaz de certificar a realidade objetiva prática da liberdade,a razão pura prática fornece,pelo fato da razão,a lei moral como crédito da liberdade.Pois,como vimos, a lei moral é uma causalidade para o mundo inteligível. Portanto,uma vez que,como causalidade de uma ordem inteligível de coisas,a lei moral contém o conceito de lei e de independência em relação ao mundo sensível,fornece ela,ancorada no fato da razão,um conceito positivo e negativo da liberdade,ambos objetivamente práticos. Como vimos,esta objetividade é,em última instância,devida ao fato da razão .

Neste sentido,a partir da solução para a terceira antinomia fornecida pelo idealismo transcendental–que reserva o mundo inteligível para a causalidade incondicionada,garantindo assim ser ela meramente concebível– podemos falar de um lugar vazio deixado pela razão pura teórica com respeito à liberdade.Com a sua lei da causalidade do mundo inteligível,a razão prática é chamada a preencher este espaço proibido para a necessidade mediante leis da natureza.Obviamente,isto somente é possível porque a lei moral tem a "forma" adequada às exigências do conceito de uma causalidade noumenal forjado pela razão especulativa,que,no entanto,não o pudera conhecer. Extirpado o conflito antinômico da razão teórica num ponto de vista prático,isto é,a partir da confirmação da realidade objetiva prática da liberdade pelo fato da razão,o que encontramos é somente a unidade pura e sim da razão,cindida apenas por suas aplicações distintas.

" O conceito de liberdade , ao mesmo tempo que a sua realidade fica demonstrado por meio de uma lei apodítica da razão prática e constitui a pedra angular [260] de todo o edifício de um sistema da razão pura , inclusive a especulativa ... ." [261]

Esta aparentemente simples sentença,a que chega Kant em sua segunda Crítica, serve de ponto final à sua tentativa de estabelecer a moralidade sobre bases seguras.Mas ao mesmo tempo,torna-se uma sentença surpreendente, quando a analisamos tendo em mente aquilo que,até Kant, ficara conhecido como sendo a Metafísica,um discurso eminentemente especulativo,preocupado com a faculdade racional de conhecer o supra-sensível. Segundo Kant,após a prova de que a Razão Pura,faculdade cujo estudo tem sido tarefa da Metafísica,pode, além de procurar conhecer o supra-sensível,ser também prática,exercendo sua causalidade supra-sensível na determinação da vontade humana;tal causalidade,a liberdade,deduzida em sua realidade objetiva prática,torna-se um conceito chave para uma consideração sistemática dos usos prático e teorético-especulativo da razão pura.Isto é significativo por dois motivos:primeiramente, Kant admite ser possível uma consideração sistemática do prático e do especulativo através do novo âmbito comum criado pelo conceito de liberdade;em segundo lugar,uma vez que tendências especulativas da razão encontram sua mais significativa aplicação no âmbito prático da Razão Pura, poderíamos pensar a filosofia crítica kantiana sob a luz de um intento revolucionário de fundamentar praticamente o uso em geral da Razão Pura,que,com efeito,confere aos conceitos metafísicos tradicionais uma significação prática . Veremos agora que estas duas linhas se juntam na discussão acerca do conceito de *summum bonum*,que se refere tanto à possibilidade de uma filosofia sistemática após a κρισις entre o ser e o dever-ser,quanto ao itinerário de fundamentação prática dos conceitos da metafísica tradicional .

Capítulo 2 : A passagem entre o ser e o dever ser na filosofia sistemática : o papel sistemático da terceira Crítica , o problema do *summum bonum* e a Fundamentação Prática da Metafísica em Kant

[260] Neste ponto da tradução utilizada , sugerimos "fecho de abóboda" (*Schlußstein*) ;
[261] Kant , I. CRPr , p.17 ; KpV , p. 4 ;

2.1. Bem soberano , a *Urteilskraft* reflexionante e teoria da passagem entre as maneiras de pensar

Há de fato uma espécie de"super-posição"de dois paradigmas para a compreensão do ato moral:(1)um estágio estritamente formal[262] ou "lógico-prático", que visa fundamentar a moral ,explicando,mediante considerações exclusivamente morais(e não teórico-especulativas),a possibilidade da razão pura ser por si mesma prática e a atualidade da"coação moral", e que confere ao ato ordenado pela razão(o que é objetivamente prático)e impulsionado unicamente pelo respeito à autoridade da lei racional(o que é subjetivamente necessário na prática)o valor supremo ou incondicionado.Vimos como o procedimento kantiano de fundamentação da "práxis incondicionada",centrado no caráter factual(sensível-intelectual)da auto-consciência moral e na conseqüente definição de um domínio sensível apriorístico estritamente moral(sentimento moral)e totalmente apartado do âmbito sensível-cognitivo,evidencia uma separação fundacional completa e peremptória entre os âmbitos teórico e prático da razão pura,entre as leis do dever-ser(bases de toda e qualquer normatividade possível)e os princípios do acontecer empírico.Isto representa uma completa releitura,por parte da filosofia crítica,das faculdades racionais,o que terá efeitos grandiosos,como é o nosso objetivo mostrar neste trabalho, na compreensão da modernidade política pela filosofia crítica, principalmente no que concerne aos procedimentos legitimadores fundados na razão e na compreensão da realidade histórica da socie... moderna. Vimos também como esta separação fundacional radical entre ser e dever-ser não serve,apesar da sua solução compatibilizadora das "duas metades do homem",ao camuflamento da questão fundamental de mostar a vida humana como pertecente a dois mundos. E ,nesta parte do trabalho,o objetivo será considerar esta questão do "acontecer histórico-temporal do homem enquanto agente racional e submetido à obrigação moral".Veremos também a seguir como o *medium* jurídico desempenha papel de destaque na consideração desta esfera de coexistência entre ser e dever-ser.

Mas uma importante e decisiva mudança de paradigma para a compreensão da moralidade no agir se dá quando deixamos a perspectiva da analítica da segunda Crítica–um ponto de vista estritamente necessário à conveniente fundamentação da moral e que ,por isso,representa a consumação dos esforços de Kant na Crítica da razão pura e na Fundamentação no intento de fornecer uma apropriada formulação do ponto de partida de sua filosofia moral–e passamos à óptica de sua dialética. A passagem para a dialética da razão pura prática e à conseqüente consideração(no âmbito prático)da exigência dialético-racional pela totalidade na determinação do objeto,leva-nos a abandonar o metodológico ponto de vista "lógico-formal" da explicação transcendental da possibilidade de determinação imediata da vontade pela lei prática incondicionada da razão e a caminhar em direção a uma(2)perspectiva"material"até então inédita na filosofia moral kantiana em seu período crítico,uma perspectiva extremamente importante[263], que se estende do cerne fundacional da teoria moral à consideração da "historicidade" ou continuidade sistemática do agir e tencionar racionais e de seus efeitos no mundo fenomênico.O conceito chave

---

[262] O coroamento desse assim chamado estágio formal se dá ,como vimos, na Analítica da segunda crítica : primeiramente , com a necessidade da consciência do supremo valor como um fato puro , reconhecimento de que a lei moral nos obriga(a doutrina do fato da razão);e,em segundo lugar, como contrapartida apriorística sensível da auto-consciência moral,com a tese de que,em seres que são conscientes a priori de sua obrigação moral–e que,portanto,podem subjetivamente não acatar o que é objetivamente prático–a razão pura prática,dada a forma incondicionada de sua lei(que unicamente nos deixa "conhecer na práxis" a efetividade da liberdade como sua *ratio cognoscendi*),de motivo ou princípio da objetividade prática(*Bewegungsgrund*)pode ser feita princípio subjetivo do agir,impulsionador ou móbil(*Triebfeder*),deixando-se sentir na vontade imperfeita como um sentimento puro e racional de reverência ou respeito pela autoridade da lei .

envolvido nessa transição entre os paradigmas é o conceito de ***Summum Bonum***; e o contexto onde é desenvolvida a discussão acerca desse novo ponto de vista de uma "moralidade atuante no mundo" ou de uma liberdade que se auto-realiza"humanamente"é justamente o questionamento transcendental e crítico acerca da possibilidade de se realizar essa "reforma" racional do mundo a que nos submete a razão pura prática como um *Endzweck* ou fim terminal. Nesta capítulo , neste e nos próximos seguimentos, procuraremos,primeiro,através da consideração do imperativo de realizar no mundo o sumo bem(que se torna o fundamento de determinação do fim último da razão pura, *Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft* [264]) e que é explicado pelo primado do interesse da razão prática na condução do uso teórico da razão,tematizar a fundamentação prática do progresso . Veremos que esta idéia de um progresso é então um resultado,uma decorrência direta do método crítico transcendental e sua fundação separada do dever-ser e do acontecer,a qual introduz o conceito da vontade de um progresso moral ilimitado–não como melhor representação teórica do mundo,ou como melhor mundo possível,mas como representação do mundo que nós homens devemos incondicionalmente querer. Veremos então que,uma tal representação apriorística da moralização do mundo ou do progresso para o melhor, é racionalmente fundada como decorrência da verdade da auto-consciência moral,e,como tal, possui uma realidade objetiva prática. Finalmente,veremos, ao final do próx. capítulo,que a idéia pura de progresso do mundo como um todo tem uma extensão que vai além de uma finalidade simplesmente técnica da natureza,pois a coerência teórica e prática da idéia de progresso tem sua continuidade possível em direção à destinação moral da humanidade.Com efeito,o que é compreendido de maneira pura e essencial no conceito de sumo bem deverá, segundo a filosofia crítica de Kant, encontrar sua expressão na construção prático-teórica da idéia do progresso humano,o que levará o projeto crítico a uma inovadora filosofia da história. Ora, esta passagem é das mais importantes para nosso trabalho,na medida em que a cisão entre inteligível e sensível, fundamental para o método crítico-transcendental,após estabelecer-se como diferença legislativa fundamental na cisão ser e dever-ser,toma a forma de uma cisão entre a fundamentação voluntarista do progresso e a temporalidade da história humana,isto é,entre a fundação moral e a fundação histórica do progresso, entre a objetivamente prática moralização do mundo e o melhoramento das instituições na temporalidade da história humana . Afim de não comprometer a univocidade do aperfeiçoamento humano,afastando a possibilidade de desacordo entre o progresso moral e a história, será necessário ao ideal racional puro do progresso adaptar seus princípios ao conceito cultural de progresso.A partir disso,poderemos considerar a posição vital do elemento jurídico nesta teoria do progresso,pois o direito,um *medium* de ligação efetiva entre a liberdade e a natureza,entre o ser o dever ser–e passível,por isso, de dupla e necessaria consideração normativo-positiva – define uma esfera de"coabitação do ser e dever ser", a qual responde justamente pela inserção efetiva da liberdade no mundo político essencialmente humano e,com isso,pela compreensão do próprio progresso em sua possibilidade e efetividade.

Mas devemos ir por partes, abordando primeiramente a forma mais pura e essencial desta idéia de progresso , contida no ideal do sumo bem. O que devemos salientar sobremaneira–a partir das várias observações do próprio Kant–é que,apesar de um fim(*Zweck*)racional ser o que serve à vontade como princípio objetivo de sua auto-determinação(*dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient*) e que é válido para o ser racional

---

[263]E esta importância está estritamente ligada à parte propriamente "doutrinária" ou "metafísica" da filosofia kantiana , apresentando mesmo , como veremos mais adiante , uma passagem da propedêutica crítica ao projeto metafísico kantiano propriamente dito .

[264] Ver o título da seção segunda do "Cânon da Razão Pura" em KrV B832 ;

em geral, o sumo bem–o fim término a que necessariamente conduz os homens à perspectiva de uma contínua moralidade de suas intenções ao agir,constituindo assim o objeto(*Gegenstand*)totalizado da vontade pura–não constitui o princípio determinante da vontade pura;pois isto,como vimos, seria heteronomia da vontade ,que se determina não pela formalidade da lei prática incondicionada,mas pela aceitação,anterior à lei moral,de um objeto(*Objekt*)como princípio determinante da vontade,donde se poderia erigir um princípio para o agir .

Todavia , segundo as indicações do próprio Kant na dialética da segunda Crítica,só a lei moral como causa determina a vontade a fazer do sumo bem seu objeto(*Objekt*)a ser realizado.Nestes termos, é que consideramos, diante da exigência formal de universalização dos princípios subjetivos do agir (máximas), requerida pela lei moral em abstração de toda matéria ou objeto(*Objekt*)do querer,a relação de inclusão do enunciado proposicional estritamente formal da obrigação moral(imperativo categótico em suas várias formulações) na formulação "material" ou "historicizada" de uma moralidade que atua efetivamente numa"reforma"racional do mundo,de uma liberdade que se auto-efetiva pelas ações de *Weltwesen*;ou,enfim,na formulação mais abrangente do imperativo moral como obrigação de fomentar a realização no mundo da concordância derradeira da natureza com a liberdade,dever de promover o advento de um "mundo" inteiramente conforme às prescrições essencialmente racionais,exigênc inatingível aparecimento de uma totalidade moral absoluta: a efetivação do mais alto bem que pode ser pensado e querido para o mundo[265] . Em outras palavras,o que queremos dizer é que,entender a lei moral,numa perspectiva mais ampla,como idéia de progresso ou ideal de contínua moralização do mundo,não significa dizer que este progresso puro é uma nova forma da lei em sentido estrito. Ele é ,na verdade,uma maneira como a vontade pode querer a lei . Consiste num acesso da vontade humana à lei,sem que isso revele um conhecimento melhor da lei moral ela mesma. O ideal de moralização se dirige à natureza humana,na medida em que esta pode se conectar à sua própria destinação moral. Trata-se ,portanto, de uma vontade pura,sem a metodológica abstração da idéia do mundo das ações humanas .A vontade pura,cuja realidade efetiva se evidenciou na certeza da determinação da vontade humana pela lei moral(sentimento moral),é uma vontade que se dirige ao mundo,mas somente como sumo bem ou progredir da vida moral . Tematizando o ideal do sumo bem,Kant pretende então tematizar a dinâmica desta vontade pura,na medida em que esta dinâmica progressiva se apresenta em sua pureza prática.Trata-se,com efeito,de unir ao sujeito o seu objeto(que ,por exigência da incondicionalidade,só pode ser a totalidade dos efeitos da vontade),ou seja,a pura determinação do querer pela lei à maneira como esta determinação pode ser querida.Talvez prenunciando o hegelianismo da vontade livre em si e para si,com o sumo bem,Kant tematiza a vontade de si mesma enquanto vontade conforme à lei moral . A idéia pura de progresso significa então vontade de auto-realização,e tal vontade de cumprir a si mesma como fim revela-se como finalidade mais autônoma e interna da vontade humana .

Apesar de sua importância inconteste no sentido de complementar a filosofia moral–mostrando não simplesmente o fundamento do valor moral no fato da razão,mas também que a razão submete todo o mundo ao seu critério moral de valorização e concebe a possibilidade da completa concordância do próprio mundo com suas prescrições morais como um dever-ser(*Sollen*)e uma obrigação moral(*Pflicht*)–a perspectiva da "moralidade atuante

---

[265] Esta idéia da inclusão do "enunciado" formal do imperativo categórico no seu enunciado histórico é-nos sugerida por Yovel : trata-se da tese fundamental de sua compreensão do ideal do sumo bem como "idéia da história" . ver [**Yovel , Y.** – *Kant and the philosophy of History* , Princenton University Press , princenton , New Jersey , 1980] ; este tipo de abordagem foi também retomado , com enorme sucesso , por Monique Castilho na sua carcterização da idéia de progresso [**Castilho , Monique** _ "*Kant et l'Avenir de la Culture*" , PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI , Presses Universitaires de France , Paris , 1990]

no mundo",ou da realização do sumo bem possível no mundo,extrapola o âmbito restrito à filosofia prática kantiana e ganha uma função sistematizadora dentro do quadro geral de sua filosofia.Isto é facilmente reconhecido com o estudo da terceira Crítica,o registro sistemático por excelência da filosofia kantiana,onde a discussão acerca do sumo bem possível no mundo ocupa um lugar de orientação e destaque.De fato,a problemática na discussão da possibilidade do fim posto pela lei moral acha-se presente desde a introdução,como que criando a necessidade da elaboração da teoria do juízo reflexivo[266].Parece ser essa discussão também responsável pela passagem da finalidade formal ou meramente subjetiva à conformidade a fins real constatável na natureza no âmbito do orgânico,na medida em que a consideração de uma possível conformidade da natureza ao fim-término da razão exige que antes a natureza ela mesma se preste a uma consideração finalista objetiva. Por fim,a discussão acerca da possibilidade do sumo bem a ser realizado no mundo acha-se explícita e abundantemente presente a partir do apêndice[267],animando a passagem da teleologia física ao seu necessário complemento pela teleologia moral,com vistas a unificar o mundo num todo finalístico ou teleológico;e permanecendo como pano de fundo da transição entre a físico-teologia e a teologia moral kantiana.Em suma,a concordância término entre natureza e liberdade,prescrita legitimamente pela razão e posta por sua lei prática incondicionada,exige primeiro um fundamento que torne possível unificar os modos de pensar acerca da natureza,tanto como regulada pelas leis do entendimento quanto como mundo da efetivação da liberdade: e isto é feito pela *Urteilskraft* reflexiva e seu conceito de finalidade ou conformidade a fins; mas também é necessário o postulado de um autor moral do mundo como exigência pura prática para o complemento moral do "olhar finalístico" sobre a natureza,possibilitado pelo ajuizamento reflexivo. É neste sentido que temos que insistir na função unificadora e sistemática da teologia moral para a filosofia de Kant ; pois sem um Deus moral não é possível garantir uma derradeira combinação(*Verbindung*)entre a finalidade pela natureza e pela liberdade,combinação esta que, chamada sumo bem possível no mundo,não pode ser abandonada,sem que tenhamos também o malogro do próprio conceito moral fundamental de dever incondicionado.Se por um lado, o sumo bem permite avaliar o aspecto estritamente racional desta união derradeira entre a liberdade e a natureza, é o direito,por outro lado,o elemento que permite considerar a passagem entre ser e dever-ser,passagem que só é possível,porque o elemento jurídico define-se,segundo Kant,como esfera de cooperação e coexistência entre liberdade e natureza,mas exclusivamente no mundo que é o mundo propriamente humano:as relações sociais e políticas.

Considerada a independência completa do dever-ser,fonte de toda normatividade possível, o ideal do sumo bem representa,em relação à interioridade da determinação–atestada como fato da razão–da vontade humana pela lei,a exterioridade da realização da lei moral enquanto progresso entendido normativamente,uma representação dinâmica do que enuncia a lei moral ;pois a única conformidade à lei é o paradigma da continuidade reinicidada infinitamente da vontade moral,cuja finalidade caracteriza o princípio de possibilidade.Uma moralização contínua e

---

[266]Na segunda introdução à Crítica do Juízo , Kant diz que "..como a liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado por suas leis ..." tem de haver "...um fundamento da unidade do supra-sensível (***ein Grund der Einheit des Übersinnlichen***) , que esteja na base da natureza , com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático..." , mesmo que a esse fundamento não caiba um conhecimento teórico ou prático , ou mesmo um domínio específico . Na verdade , segundo Kant , a possibilidade praticamente estabelecida da auto-efetivação no mundo da liberdade _ e , com isso , a possibilidade de um acordo completo e último da natureza com a liberdade , do domínio do entendimento com o da razão _ requer que a natureza seja pensada "...de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo a liberdade." Neste sentido , a investigação da possibilidade de realização do sumo bem no mundo anima e exige a elaboração de uma explicação do juízo reflexivo e da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) formal (o juízo reflexivo estético) e real (o juízo reflexivo teleológico) como garantia da possibilidade da passagem (*Übergang*) da maneira de pensar (*Denkungsart*) segundo princípios práticos para a maneira de pensar segundo princípios teóricos . (ver KU , BXX)

[267]Trata-se da doutrina do método da faculdade de juízo teleológica (KU B364-B482)

infinita do mundo é o único modo de(auto-)realização que a moralidade deve e pode se conferir. Uma vez que o progresso em geral é fundado praticamente no conceito de sumo bem,pode este mesmo progresso ser considerado uma regra da realização moral para uma vontade.Veremos ao longo dos próximos capítulos que,com o sumo bem,a relação entre ser e dever ser,entre teoria e prática,é redefinida em termos de **união** , **passagem** e **subordinação**. O progresso é o paradigma teórico apropriado às exigências da moral,e o interesse prático confere validade teórica à representação de um progredir infinito. Tal progredir recebe da vontade atemporal e a-histórica de aperfeiçoamento moral o caráter de norma para toda realização intencional da moral.Mediante a necessidade de se postular a imortalidade da alma,representação prática da destinação da alma humana engendrada pelo progresso,este satisfaz o interesse supremo da razão prática permitindo a compreensão do sumo bem como um fim incondicionado do querer e estabelecendo uma relação entre a exigência de realização da moral como um fim e a destinação atemporal ou a-histórica da vontade. E,nesta consideração crítica do progredir,o qual deve se ligar tanto à positividade de uma natureza segundo o mecanismo da coerção(a sociedade civil em geral),quanto à normatividade de uma moral que se quer realizar,o direito,como expressão da "moral na política"(ou política a priori e doutrina executiva do conceito moral de direito)e como elemento descritivo da política como jogo de forças(na consideração histórica de necessária positividade)torna-se,como veremos,o elemento mesmo da efetividade do progredir humano e de avaliação e legitimação racional da ordem política.

2.1.1 - Um Enorme Abismo: Natureza,Liberdade e o elemento jurídico na teoria da passagem

Como já amiúde se acentuou, a segunda Crítica revela uma inovação nas tentativas de Kant em fornecer um fundamento adequado para a moral:ao invés de proceder a uma fundamentação da moral utilizando-se de argumentos especulativos–como na primeira Crítica,na resolução da terceira antinomia,com os conceitos prático e especulativo de liberdade,e os conceitos de caráter sensível e inteligível;e na Fundamentação,no exame e justificação da possibilidade do princípio supremo da moralidade,o princípio da autonomia e com os conceitos de mundo sensível e mundo inteligível–Kant decide somente ser adequado a uma fundamentação correta e peremptória da moral uma evidência estritamente moral. Como veremos à frente,este novo expediente acarretará uma perspectiva mais sistemática de sua filosofia , na medida em que revela, dentro da argumentação da segunda Crítica(na doutrina do primado e dos postulados da razão pura prática),uma "fundamentação prática da metafísica",isto é,deixa ver,por trás dos anseios e aplicações metafísico-especulativas da razão,a intenção verdadeiramente racional: a moral.

A evidência de que a razão pura pode ser prática é denominada fato da razão. É um fato da razão que todo ser racional está sob leis morais;e que,por conseguinte,nós homens reconhecemos *a priori* o(ou somos conscientes do) poder obrigante da lei . "Os objetos para os conceitos,cuja realidade objetiva pode ser demonstrada(quer seja através da razão pura,quer da experiência,e no primeiro caso a partir de dados teóricos ou práticos daquela,mas em qualquer dos casos mediante uma intuição que lhes corresponda)são fatos(*res facti*)"[268] .No entanto, o que diferencia a "visão" ou "intuição"(*Anschauung*)que nos permite conhecer objetos como fatos teóricos ou práticos? O conhecimento teórico(empírico)dos objetos como *res facti* traz,não obstante sua efetividade,uma necessidade condicionada,posto que parte da contingência do conteúdo múltiplo da intuição; muito embora tal necessidade

[268] KU , Band V , B456/457;

penda daqueles conceitos que trazem consigo a necessidade da unidade sintética:as categorias. Já a necessidade da rigação moral, por ser acessível ao homem em termos de sua"sensibilidade moral"como dado apriorístico e não avés da consciência empírica do múltiplo intuitivo(percepção),é incondicionada ou absoluta, até mesmo se tal escrição,tal objeto prático(a boa ação)não tenha sido jamais efetivada tal como se efetiva o dado empírico objetivamente real. Realmente,não temos condições de dar conta da efetividade,no mundo empírico,de ações morais, mas apenas da efetividade da obrigação em realizá-las. Não há,no caso do fato da obrigação moral ,lugar para a contingência de um objeto(ação)condicionado.O homem não somente observa empiricamente no mundo o seu agir, mas tem a consciência de que deve obedecer à lei moral; isto é, tem ele a consciência do que é objetivamente prático,na medida em que sente(na contingência subjetiva do seus princípios condicionados)de maneira apriorística a coação da objetividade da vontade; pois, na *práxis,* a objetividade está no próprio querer,e não no mundo .

Com efeito, a doutrina do fato da razão foi elaborada a partir do reconhecimento da natureza particular da exigência moral,que impede que possamos compreendê-la,apesar de apriorística,como uma primeira certeza de pensamento: o fato da necessidade incondicionada da ação ou da liberdade do agente é acessível a partir de um tipo *sui generis* de sensibilidade pura .

"Mas o que é mesmo curioso é que se encontra mesmo entre os fatos uma idéia da razão (que em si não é capaz de qualquer apresentação na intuição e por conseguinte de nenhuma prova teórica da sua possibilidade). Tal idéia é a liberdade,cuja realidade,como espécie partic... realidade(cujo conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico),deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações e... adequadas àquelas,por conseguinte na experiência . Ela é a única dentre todas as idéias da razão pura cujo objeto é um fato(*Tatsache*) e que tem que ser contada entre os *scibilia* ."[269]

A consciência moral, o reconhecimento de que é livre, é o evento pelo qual o homem se dá conta da incondicionalidade de sua existência. Trata-se de um resultado lapidar da ética kantiana: o elemento inabalável de liberdade que cerca todo o agir humano e faz com que cada ato possa ser devidamente imputado ao agente responsável:

"A sua ação é , apesar de tudo livre e não está determinada por nenhuma dessas causas,portanto pode e deve ser julgada como um uso originário(*ursprünglicher Gebrauch*)... pois por nenhuma causa do mundo pode deixar de ser um ser livremente operante.Sem dúvida afirma-se com razão que ao homem são imputadadas(*zugerechnet*)... porque já na ação reconhecidamente livre,que foi causa delas,há um fundamento suficiente para a imputação(*Zurechnung*) ."[270]

Este fato ou reconhecimento da liberdade não pode ser teoricamente provado,pois não se manifesta no âmbito dos objetos disponíveis empiricamente. E, embora não possamos discutir sua existência, a exigência nele inscrita aparece ao homem como um dever ou obrigação(*Pflicht*)a cumprir,a realizar. Com efeito,o fato se ... manifesta como um sentimento de respeito pela lei que,ao humilhar nossas inclinações particulares,estabelece-se como necessidade incondicionada de auto-realização . Não é um fato que concerne o âmbito da existência humana – como evidência da certeza (*Wissen*) na disponibilidade empírica de um objeto–mas que torna evidente ao homem uma exigência racional de total auto-realização.

Vemos então que o fato que atesta a possibilidade da razão pura ser prática, na medida em que fornece o "caso real"[271] e uma "intuição"[272] da vigência da lei incondicionada–fazendo da boa ação , do agir *aus Pflicht* , algo

---

[269]Kant , op. cit. , Band V , K.dU , B457;

[270] Kant , op. cit. , Band VI Religion - Vorrede zur ersten Auflage 39-68 ;

[271] Kant, op. cit. , Band IV , Kd.p.V A187 ;

[272] Poderia ser uma maneira interessante de abordar a passagem de registro entre as três de Kant tomando como fio condutor as modificações e enriquecimentos no conceito kantiano de sensibilidade , ocasionados pela mudança nos objetos de investigação , quando novas formas de juízos exigem a definição de novos domínios de objetos que os tornem significativos . Tais modificações correspondem também a extensões feitas por Kant no seu conceito de filosofia transcendental que , de maneira inesperada por Kant em 1781 , passa a englobar também a crítica moral , da estética e da teleologia . Há de fato alguns indícios em vários escritos de Kant que nos fazem pensar nestes termos . A despeito de toda a teoria da sensação como matéria dos fenômenos apresentada na estética e na analítica transcendental da primeira Crítica , em K.d.pV A164 , ao delimitar o domínio de aplicabilidade de juízos sintéticos a priori práticos (o enunciado proposicional da obrigação moral , o im... rativo categórico como critério absoluto de valoração de ações) Kant diz que o sentimento moral , o domínio

objetivamente real para o uso prático da razão humana (aquele pelo qual ela produz e torna efetivo seu objeto)–torna-nos conscientes de nossa inextinguível liberdade ; e, por conseguinte, de que nós homens não somente temos que prestar solene admiração às prescrições morais, mas que nos reconhecemos a nós mesmos como capazes (tendo o poder)de realizar tais exigências.Reconhecer a lei é ser realmente livre;e porque o homem sente ou intui o poder obrigante da lei a humilhar seus demais princípios subjetivos do agir,torna-se ele mesmo livre delas e também capaz de atender as exigências morais,que freqüentemente ordenam algo a despeito daquelas inclinações.Reconhecendo-se como obrigado à lei moral,o homem torna-se consciente da obrigação indelével e incessante de se realizar plenamente como ser racional , diante de si mesmo e dos outros.

Mas, se a necessidade(*Notwendigkeit*)prática designa um ato puro da razão como princípio determinante da ação e ,se tal necessidade se torna evidente(mediante o fato da razão)para o homem,fazendo-se sentir(enquanto respeito)como exigência incessante,inextipável e sempre presente–não importa o quanto já tenhamos agido moral ou imoralmente–tal dever-ser não exprime uma realidade já acabada, mas justamente algo cuja realização deve ser incessantemente. Nestes termos, na medida em que se revela ao homem como exigência infinitamente presente de auto-realização de sua racionalidade,obrigação moral é, por assim dizer, dinâmica, pois, a liberdade nela prescrita se torna cada vez mais consciente de si como efetivamente realizada quanto mais incessantemente a própria obrigação cumprida. A lei moral(ou o dever incondicionado)requer para a liberdade a mais completa efetivação; e, nestes termos, o homem não é jamais atual e totalmente livre, mas deve sê-lo, uma coação moral que vigora como lei imanente à razão humana. Mas toda essa precedente discussão sugere-nos a pergunta: que significa esta total efetivação da liberdade que deve ser realizada como objetivo da lei moral?

Enquanto imperativo, isto é, como fórmula "...para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo..."[273] ,a prescrição moral pode ser assim estabelecida: "Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza".[274]Mas, diz Kant,"o imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma,sem relação com qualquer outra finalidade ."[275]Neste sentido, podemos dizer que a lei moral assume a forma de um dever incondicionado para um ser racional finito, afim de poder estancar os impulsos sensíveis e, com isso, evitar a determinação da vontade por um fim subjetivo assentado num móbil (*Triebfeder*). Trata-se aparentemente de uma determinação da vontade puramente negativa, impressão acentuada–como vimos acima–pela reiterada recomendação de Kant para se fazer abstração de todo o conteúdo material fundado em princípios subjetivos do desejar. Mas, trata-se somente de uma primeira impressão de leitura,suscitada

---

sensível que serve de fundamento de determinação para o imperativo categórico , é uma " espécie peculiar de sensação." [*eine Art von Empfindung*]Certamente isto representa em relação à primeira Crítica uma importante modificação quanto ao fundamento sensível de determinação dos juízos , estendendo o conceito de sensação ao sentimento puro interessado . Já em K.dU B9 , estando prestes a delimitar o fundamento sensível de determinação do juízo estético como sendo o sentimento puro desinteressado , um comprazimento que prescinde da representação da existência do objeto,Kant diferencia peremptoriamente sentimento de sensação acenando com uma modificação em sua teoria da sensibilidade . Aí Kant considera a sensação (*Empfindung*) uma representação objetiva dos sentidos e o sentimento (*Gefühl*) ou sensação subjetiva como aquilo que "absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto" . O sentimento moral seria então,neste paradigma mais completo da teoria kantiana da sensibilidade , o comprazimento que se liga à realidade prática de um mundo moral.Esta nova forma da teoria da sensibilidade vem a ser também corroborada numa nota da introdução de *Metaphysik der Sitten* em 1797,onde Kant define a sensibilidade em geral como sendo " o subjetivo de nossas representações" ,que pode referir-se(1),enquanto sentido (Sinn),a objetos para conhecê-los quanto à forma(intuição pura) ou à matéria(sensação); mas que também pode não ser elemento constitutivo do conhecimento objetivo,contendo apenas a relação das representações ao sujeito,isto é,o efeito da representação sensível ou intelectual sobre o sujeito .

[273] Kant , op.cit. , Band IV , *Grundlegung* BA 39 ;

[274] ibid. BA 52 ;

[275] ibid. BA 39 ;

por um expediente metodológico:a coação moral experimentada pela vontade finita tem ainda seu"lado"positivo e determinado.

"... a lei moral ,embora não forneça nenhuma vista, proporciona contudo um fato absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teorético da razão, fato esse que anuncia um puro mundo inteligível,o determina positivamente e dele nos permite conhecer alguma coisa,a saber, uma lei . ... Esta lei deve procurar no mundo dos sentidos,enquanto natureza sensível(o que concerne aos seres racionais),a forma de um mundo inteligível,isto é, de uma natureza supra-sensível,sem no entanto causar dano ao seu mecanismo ... uma natureza submetida à autonomia da razão pura prática . ... Esse mundo poderia chamar-se arquétipo(natura archetypa),que conhecemos simplesmente pela razão; o segundo,porém, porque contém o efeito possível da idéia do primeiro enquanto princípio de determinação da vontade chamar-se-á reprodução (natura ectypa) . Pois,efetivamente,a lei moral nos transporta,em idéia,para uma natureza em que a razão pura , se fosse provida de um poder físico a ela adequado,produziria o sumo bem, e determina a nossa vontade a conferir a sua forma ao mundo sensível enquanto conjunto dos seres racionais ."[276]

A coação moral da vontade humana significa,num sentido positivo e realmente apropriado à incondicionalidade da lei da razão,que de nossa vontade deveria emanar uma ordem natural possível e realizável pela liberdade. Numa passagem–curiosa, para o contexto geral da primeira Crítica, mas que só vem corroborá-la como obra máxima do gênio kantiano,graças à visão arquitetônica que nos apresenta do edifício crítico–diz Kant ,

"denomino mundo moral (*moralische Welt*) o mundo na medida em que conforme a todas as leis morais(como pode ser segundo a liberdade dos entes racionais e deve ser segundo as leis necessárias da moralidade. ... é uma simples idéia,se bem que prática,que realmente pode e deve exercer seu influxo no mundo sensível,afim de torná-lo,tanto quanto possível , conforme a esta idéia . Consequentemente,a idéia de um mundo moral possui realidade objetiva , não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível(não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto objeto da razão pura e seu uso prático e um *corpus mysticum* dos entes racionais que nele se encontram, na medida em que o arbítrio de cada ente, submetido a leis morais,está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente ."[277]

A consciência da obrigação à lei moral não isenta o homem de ter de construir algo no âmbito de sua finitude sensível; pelo contrário,ordena a persecução–ainda que inatingível aos homens–da realização da idéia d mundo moral. "... a razão pura contém num certo uso prático,a saber,o uso moral,princípios da possibilidade da experiência(*Möglichkeit der Erfahrung*),ou seja,de tais ações que de acordo com preceitos morais,poderiam ser encontradas na ***história*** do ser humano(*Geschichte des Menschen*) ."Ao contrário do que pode fazer pensar o "excessivo" formalismo ético kantiano, a lei prática incondicionada não arranca, com as prescrições morais, o homem de sua história concreta, de suas efetivas realizações no mundo sensível. Mas isso somente sob pena de exigir que se deva torná-lo conforme à sua idéia prática; ou, em outras palavras, através da coação moral,a razão pura prática torna primeiramente possível uma história humana como história da configuração do mundo das ações humanas(o mundo sensível) segundo os desígnios racionais, em direção à plena e adequada realização da liberdade.

Para o que será discutido neste capítulo do trabalho, procuraremos nos ater apenas à realização da liberdade interna envolvida no paradigma da idéia pura de progresso,relegando aos dois últimos capítulos os problemas relativos à unidade sistemática de um livre arbítrio com a liberdade dos outros seres racionais,os problemas relativos à realização da liberdade externa, ou seja, da legalidade,a conformidade ao dever de todas as ações de uma comunidade de agentes. A história política ou jurídica é formada pelas ações externas da liberdade, um processo pelo qual o conflito entre as liberdades–conflito que se desenrola no âmbito exterior da política–é extirpado,e cujo objetivo final é o soberano bem político,a paz perpétua da humanidade organizada juridicamente numa confederação de nações.Mas deve-se notar algo à respeito do que disse ele acima.Primeiramente, Kant faz ver que o problema jurídico faz parte integrante de uma teoria do progresso,sendo,de alguma maneira até aqui ainda implícita,relacionada à idéia pura de progresso ou da exigência racional de auto-realização da liberdade.Em segundo lugar,já antenvendo uma intuição que será muito importante para nossas considerações nos dois últimos capítulos,Kant relaciona diretamente a unidade sistemática exterior dos arbítrios à submissão dos homens à lei moral e,por isso,também o

[276] Kant , op.cit. , Band IV , K.d.pV , A 74/75 ;
[277] Kant , op. cit. , Band III , K.d.rV B836 ;

conceito de direito à disposição moral. Um conceito de direito entendido nesta conexão do progresso à normatividade só pode ser um conceito normativo de direito,que possa funcionar como princípio transcendental de possibilidade de um quadro coercitivo positivo.Voltaremos mais à frente ao problema do direito tanto em sua ligação como o âmbito de uma "moral em geral",âmbito fundacional de sua independência normativa em relação ao âmbito ético-moral das leis de virtude,quanto em sua possível abordagem positiva.

Nos dois últimos capítulos,examinaremos, primeiramente,como a história humana,o desenvolvimento de suas disposições naturais,prepara uma"passagem"da natureza à liberdade com a gênese de um aparato jurídico positivo capaz de "extorquir"(mediante coação externa)dos membros de uma comunidade a conformidade ao dever,criando condições necessárias mais não suficientes de realização da liberdade. No último capítulo,veremos que esta"gênese histórica do direito"cria ensejo para que se considere a sua independência normativa e a racionalidade intrínseca a ele,segundo as quais,a razão pura prática(moral)se apresenta como norma do progredir histórico da jurisprudência ou do direito positivo,de maneira que o direito(definido,segundo a necessidade moral,enquanto âmbito da legalidade totalmento distinto da moralidade, exterior e contrário a ela)aparece,devido à destinação moral da humanidade,como necessidade de auto-ultrapassamento da coerção positiva em direção à normatividade do conceito "moral" de justiça política e de representatividade republicana, o núcleo racional para a avaliação moral do progresso–a única avaliação genuinamente moral, mas que torna o progresso aferível nos produtos legalidade.Nestes termos,veremos como o termo kantiano"direito"revela uma polissemia que mostra o desdobramento da filosofia crítica kantiana como compreensão da modernidade política: direito significa,enquanto convivência exterior extorquida por motivação externa,o que deve ser ultrapassado por exigência do núcleo moral e normativo da razão pura prática,exprimido politicamente como possível "assentimento de todos"à legislação pública coercitiva. Mas o direito significa também o meio mesmo a ser utilizado neste processo,pois a extorsão da conformidade ao dever consiste já no único *medium* possível para um progresso em direção ao melhor,isto é,para uma possível"reforma"do mundo humano(político)que seja aferível moralmente. No contexto de uma teoria da passagem entre natureza e liberdade,veremos que a melhor mediação possível entre o natural e o racional-volitivo consiste num acordo entre moral e legalidade(acordo da política com a moral e seu conceito de direito, ou a política cognoscível a priori como doutrina executiva do direito)um acordo capaz ,no entanto, de promover uma concepção de legalidade que não seja desprovida de todo seu valor prático . O progresso em direção ao melhor é o valor positivo apropriado a uma legalização dirigida à moralização. Assim ,a legalidade e o direito se tornam o movimento imanente a si mesmos ,de maneira que não devem permanecer exterior à moral(embora sim à moralidade), e esta deve servir-lhe de norma ao seu valor prático. Veremos primeiramente,no último capítulo, que aquela primeira distinção essencialmente negativa do método crítico-transcendental entre fenômeno e número, que se expressa positivamente como separação fundacional entre as leis do acontecer e as leis do dever-ser,revela-se,graças à consideração da passagem de um a outro na perspectiva da idéia pura de progresso(o problema de realização possível do sumo bem), como separação entre a fundação volitiva do progresso e a temporalidade histórica(a fundação moral-histórica do progresso)e determina-se,na perspectiva cultural que ainda analisaremos neste capítulo,como separação entre a normatividade e a positividade, separação contida já na teoria kantiana do direito(o direito natural como condição transcendental de possibilidade das legislações públicas positivas)entre sua gênese histórica como direito

positivo ou vida jurídica conseguida mediante coerção externa, e o conceito "moral"[278]ou normativo de direito,que,fundado na liberdade,é a norma do seu valor prático e seu fim imanente e último e,por conseguinte,o valor racional de qualquer sistema público de coerção civil. Em segundo lugar, esta ambivalência contida no conceito de direito permitirá considerar o desdobramento conceitual da filosofia crítica como compreensão da modernidade política, na medida em que o conceito de direito mantém viva em si a relação entre normatividade e positividade,isto é, entre a coerção do direito postivo e o possível assentimento racionalmente motivado(contidos na norma da representatividade republicana)dos sujeitos à vida civil, relação que exprime conceitualmente a estrutura de legitimidade racional da ordem política essencial à sociedade moderna e o ideal de um reformismo compromissado com o ideal rebublicano,que dá significado moral ao progresso(para o melhor).

Por ora, desejamos tratar do conteúdo mais geral do problema da auto-realização do homem,as condições de realização interna da liberdade. O homem, um ser racional finito e sensível, tem de realizar sua liberdade interna no mundo sensível; e, como vimos, cumprindo o inatingível dever de unificar sua espontaneidade espiritual com a natureza,fazendo desta uma re-produção de sua vontade livre. Com efeito, embora não tratemos aqui neste texto da compreensão da realização da liberdade interna como soberano bem religioso[279], examinaremos contudo a questão da passagem da ética ao plano ético-religioso,âmbito que, em última instância, enuncia um novo problema para filosofia prática: a realização em geral da liberdade no mundo. Neste objetivo, temos de mostrar as condições de possibilidade de se poder considerar como realizável a liberdade interna, procurando realçar que este movimento marca a passagem para a "religião moral"na forma embrionária da "teologia noral", a ser posteriormente desenvolvida por Kant na Religião nos Limites da Simples Razão, no problema da Comunidade Ética. Neste capítulo, nos deteremos sobre este tópico extremamente importante neste novo campo:a teologia moral e a sua importante função unificadora do sistema crítico,cindido em dois domínios irredutíveis: o espírito e a natureza.Assim,se a passagem entre ser e dever-ser fica visível pelo âmbito jurídico, a unificação de natureza e liberdade é função,como veremos,da esfera da teologia moral.

A auto-realização da liberdade exige que os homens cheguem à moralidade e que a efetivem na natureza sensível. Mas, como esta conexão pode ser concebida? O que queremos dizer é que, mesmo atingindo a moralidade das intenções(*Gesinnungen*)na esfera individual, é lícito esperar ou acreditar nesta conexão da liberdade com a natureza?Trata-se de se poder considerar,ao menos como possível,que este processo possa atingir seu objetivo final, isto é,chegar à completa configuração da natureza pelas prescrições essencialmente racionais. O que também implica que possamos de algum modo considerar válido o objetivo final e acreditar no esforço de promoção e construção dessa conexão. A filosofia prática deve então investigar a possibilidade de se efetivar a completa auto-realização da liberdade no mundo, processo compreendido a partir de agora como exigência moral. O que significa levar então em

---

[278] Parece temerária esta terminologia "**conceito moral do direito**",mas pedimos a paciência do leitor até os dois últimos capítulos,onde procuraremos explicitar o significado destes termos.Veremos que se deve entender por moral a "moral em geral",a razão pura que se faz prática,cerne fundacional da filosofia prática.Deste modo,o direito não se opõe à moral,mas apenas à moralidade ,isto é, ao âmbito ético-moral da legislação ética ou das leis da vitude.De fato,várias são as passagens que utilizaremos para mostrar a imbricação de moral e direito no conceito normativo de justiça política,por exemplo, em ***Zum ewigen Frieden*** , na ***Rechtslehre*** , em ***Streit der Fakultäten*** e outros . O direito será assim a expressão exterior da moral ou da razão pura prática, conceito apropriado a render uma cognoscibilidade apriorística do político,como ciência executiva do direito.Procuraremos mostrar também como Kant compreende a pertença do direito à intenção moral humana.

[279] Ou deveríamos dizer,como alguns comentadores,o soberano bem comunitário,graças ao tratamento dado por Kant ao problema da realização da liberdade interna na *Religion* . Em *Religion* , Kant também discute o sumo bem como mundo possível,mas o faz em conexão com a compreensão racional possível do dogma cristão do advento do reino de Deus na Terra,chamado por Kant de comunidade ética(*das ethische gemeine Wesen*). Ver ReligionIII , op. cit. , BandVI ;

conta o elemento do sistema crítico até este momento metodicamente posto de lado: a natureza sensível. Isto não sem razão, pois, com a doutrina do fato da razão, soubemos que apenas a razão pode ter primazia e valor incondicionados. Mas,por outro lado–e veremos que este é o significado mais profundo do esforço final [280]da ***Crítica da Razão Prática*** –a liberdade tem de poder ser consumada no mundo do agir humano, na natureza; pois,caso contrário, o próprio dever, que exige e inclui a possibilidade de se realizar a liberdade, torna-se um contra-senso. Então, tem ao menos de estar a nosso alcance acreditar nesta possível realização. Decerto,o dever moral obriga incondicionalmente, mas só tem significado para o homem se puder ser efetivado no mundo, estabelecendo uma harmonia com ele. Para que seja possível a realização da liberdade no mundo, tem de ser também possível a harmonização das legislações da natureza e da razão, do entendimento e da liberdade.

Mas, sendo assim, estamos diante de um problema de completa heterogeneidade:

"O entendimento é legislador a priori em relação à natureza,enquanto objeto dos sentidos,para um conhecimento teórico da mesma numa experiência possível. A razão é legisladora a priori em relação à liberdade e à causalidade que é própria desta(como aquilo que é supra-sensível no sujeito) para um conhecimento incondicionado prático. O domínio do conceito de natureza,sob a primeira e o domínio do conceito de liberdade,sob a segunda legislação,estão completamente separados através do grande abismo que separa o supra-sensível dos fenômenos,apesar de toda a influência recíproca que cada um deles por si (cada um segundo as respectivas leis fundamentais) poderia ter sobre o outro."[281]

O abismo parece intransponível. Ora,para realizar a liberdade, a lei incondicionada não pre necessariamente infringir a lei da natureza, já que ambas tem como característica comum a universalidade:

"Uma vez que a universalidade da lei , segundo a qual certos efeitos se produzem , constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido mais lato da palavra(quanto à forma) , quer dizer a realidade das coisas , enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim : *Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar , pela tua vontade , em lei universal da natureza* ."[282]

Por outro lado,as leis da natureza não poderiam opor um tal empecilho à lei incondicionada que impossibilitasse a realização da obrigação moral, sob pena de termos de conceber o próprio dever como impossível : pois,"... já que a razão ordena que tais ações devem ocorrer,elas também têm de poder ocorrer ..."[283] Eis um grande problema: apesar de a lei moral ser um princípio determinante da vontade,independente de móbeis condicionados, exige a priori a concordância da natureza com sua prescrição; só que não é estabelecido justamente que a natureza seja capaz ou não de tal configuração imposta racionalmente."... os princípios morais da razão podem,é certo, produzir ações livres,mas não leis da natureza ."[284]

"... embora a Moral não precise,em prol de si própria,de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim,a saber, não como ao fundamento,mas como às necessárias conseqüências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis ... Pelo que não é necessário à Moral,em ordem a um correto agir, fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral. Da Moral, porém, promana um fim,pois não pode ser indiferente à razão o modo por que poderá ocorrer a resposta à questão *"que resultará deste nosso correto modo de agir"* e para que , -- na suposição de que tal não estivesse em nosso poder – poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele ao menos concordar."[285]

Vemos que o dever-ser moral nos propõe realizar no mundo um fim determinado pelo princípio prático incondicionado. Isto porque, apesar de ser um princípio incondicionado de determinação, a lei moral permanece como princípio determinante da vontade, e vontade é sempre vontade de algo . Trata-se do *horror vacui* da vontade finita ou imperfeita [286]em sua versão kantiana:

"Pois, sem nenhuma relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito,cuja representação tem que se poder admitir,senão como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito,decerto como conseqüência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim(*finis in consequentiam veniens*); sem este,um arbítrio que

---

[280] O livro segundo da primeira parte : a Dialética da razão prática ;
[281] Kant , op.cit , Band V , K.dU , LIII ;
[282] Kant , op.cit. , Band IV , *Grundlegung* , BA 52 ;
[283] Kant , op.cit , Band III , K.d.rV , B 835 ;
[284] ibid B835/836 ;
[285] Kant , op.cit. , Band VI , *Religion – Vorrede zur ersten Auflage* , 39-68
[286] É preciso salientar que,ao mencionar uma "propriedade" da vontade humana ,Kant prefere,como veremos a seguir na próxima citação,lançar mão do termo arbítrio(*Willkür*) .

não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente(objeto que ele tem ou deveria ter),sabe porventura como (*wie*), mas não para onde(*wohin*)tem de agir,não pode bastar-se a si mesmo ."[287]

Vemos que,mesmo sabendo como tem de agir para que sua ação valha moralmente,sem um fim racional adequado,um arbítrio livre perde o sentido profundo da sua ação,isto é,para onde(*Wohin*?)ela aponta.A falta de um fim apropriadamente moral representa um perigo para a coerência(humana)cósmica de um contínuo agir por respeito à lei.Mas, que é um fim?"Se quisermos explicar o que é um fim,segundo suas determinações transcendentais, ... então,fim é o objeto de um conceito,na medida em que este é causa daquele(o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto é a conformidade a fins(*forma finalis*)(*Zweckmässigkeit*)"[288].Assim, um fim é um objeto que somente é possível realizar se ele for concebido e intencionado, ou seja, se à sua efetividade precede sua representação. Com efeito, algo é conforme a fins, se a representação ou conceito do objeto influi no seu "tornar-se efetivo",isto é, se o próprio conceito do objeto é causa deste mesmo objeto. A finalidade de uma coisa é então justamente a relação de causa e efeito entre a representação de um efeito possível,mediante uma ação deste, e a efetividade como resultado de uma ação.

A partir da definição transcendental de um fim e da distinção entre fins subjetivos e objetivos(objetos acrescentados, em pensamento, pelo *arbitrium liberum* à ação intentada),isto é,fins que o arbítrio tem segundo a "natureza sensível" ou que deveria ter segundo sua "natureza racional",Kant pode precisar melhor o que entende como sendo um fim decorrente da moral :

"...é apenas uma idéia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins,como os devemos ter(o dever) ,e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos(a felicidade adequada à observância do dever),ou seja, a idéia do sumo bem no mundo(*die Idee eines höchsten Guts in der Welt*) ... tal idéia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja auto-proposta pressupõe já princípios morais . Não pode,pois, ser indiferente à moral que ela forme ou não para si o conceito de um fim término de todas as coisas(*der Begriff von einen Endzweck aller Dinge*) -- concordar a seu respeito não aumenta o número de seus deveres,mas proporciona-lhes,no entanto,um particular ponto de referência da união de todos os fins;só assim se pode proporcionar realidade objetiva prática à combinação(*Verbindung*) da finalidade pela liberdade com a finalidade pela natureza(*der Zweckmässigkeit aus Freiheit mit der Zweckmässigkeit der Natur*) , combinação de que não podemos prescindir ."[289]

Nesta passagem, Kant descreve a plena auto-realização da liberdade humana,isto é,a conciliação completa entre espírito e natureza,como sendo o advento da combinação da finalidade da natureza com a finalidade pela liberdade,um mundo possível onde o que é, é exatamente o que deveria ser. Como ficou claro pelas linhas acima citadas, a vontade não pode ser determinada sem ter uma representação do efeito de sua ação. Mas,como no caso da ação moral a determinação da vontade é feita pela própria lei prática incondicionada, o fim não pode ser determinante, sendo ele mesmo conseqüência da determinação imediata da vontade pela lei moral. Com efeito, ao contrário do fim subjetivo, uma representação de um efeito arbitrário e relativo possível mediante a ação, o que caracteriza o fim mediante liberdade é a incondicionalidade. Assim, um fim alcançável mediante uma ação prescrita pelo imperativo categórico tem de ser também um fim que exige obrigação incondicionada e,por conseguinte, tem de ser um dever. Vemos que,além de aspectos puramente formais,a possibilidade do imperativo categórico está vinculada à possibilidade material de fins morais objetivos, pois, toda ação livre tem que ter um fim.

"Admitindo,porém, que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que ,como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas,nessa coisa e só nela estará a base de um possível imperativo categórico,quer dizer de uma lei prática ."[290] **"O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas de sua vontade para,deste ponto de vista, julgar a si mesmo e às suas ações,leva a um outro conceito mais fecundo que lhe é aderente e que é o de um *Reino dos fins*. ... Por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns ... A moralidade consiste, pois, na relação de toda ação com a legislação , através da qual se torna possível um reino dos fins ."**[291]

---

[287] id. ibid , 36-68 ;
[288] Kant , op. cit. , Band V , K.dU , B32 ;
[289] Kant , op. cit , Band VI , *Religion _ Vorrede zur ersten Auflage* , 90-99 ;
[290] Kant op. cit . , Band IV , *Grundlegung* , BA 64 ;
[291] ibid. , BA 74-75 ;

O reino dos fins é o conceito que permite a todo ser racional ser,por meios de suas máximas universalizáveis,um legislador universal numa ligação sistemática de vários seres racionais sob leis éticas ou de virtude.A relação da ação a tal legislação define também a moralidade das ações. A teoria dos fins objetivos morais confere à lei moral uma determinação positiva com respeito ao objeto que deve ser realizado pelas ações por ela reguladas. Com o conceito de reino de fins, pode-se primeiramente representar uma teleologia moral que abarca a totalidade dos seres racionais; e,em combinação com tal totalidade, o sentido próprio do mundo, do âmbito possível de todas as ações humanas. Neste sentido, podemos dizer que a obrigação moral fornece uma determinação de todo o querer e agir humano para com outros homens e para com o mundo. Mas,novamente caímos no problema: é lícito conferir à natureza uma finalidade,de maneira que possa vir a conformar-se à prescrição deontológica da razão humana? O que está aqui em jogo é que,se a natureza não se prestar a uma consideração teleológica, não se pode de modo algum assentir à possível realização do fim prescrito pela lei moral: o sumo bem. A natureza somente poderá ser dita abrigar a possível auto-realização da liberdade interna do homem–ou da plena moralidade das ações humanas–se for possível verificar a relatividade de toda a natureza à humanidade,como fim em si mesma. O que só pode ser levado a termo com uma consideração teleológica da natureza que nos possa ao menos garantir is preciso salientar que, se não for possível uma teleologia física, não será possível nem mesmo perguntar(quanto mais saber)se o sumo bem pode ou não ser realizado no mundo. Para encontrar a possibilidade de auto-realização da liberdade, a natureza tem de poder se apresentar como um todo intencionado a fomentar o sumo bem. Isto quer dizer que na natureza teria de haver finalidade e que o seu fim incondicionado teria de ser o próprio homem,não somente em sua individualidade mas também em sua coletividade. Se acaso viermos a mostrar isso, podemos ao menos passar a considerar a possibilidade de algum tipo de *Übergang* sobre o abismo irreconciliável disposto entre a natureza e a liberdade.

"... o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado por suas leis e a natureza ,em conseqüência, tem de ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam,segundo leis da liberdade. Mas, por isso,tem que existir um fundamento da unidade do supra-sensível(*einen Grund der Einheit des Übersinnlichen*), que esteja na base da natureza,com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga,nem de um ponto de vista teórico,nem de um ponto de vista prático,um conhecimento desse e por conseguinte não possua um domínio específico,mesmo assim torna pos a passagem(*Übergang*) da maneira de pensar (*Denkungsart*) segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios do outro.

Não há ,segundo Kant, razões para admitir plausivelmente solução efetiva ou objetivamente válida(no sentido em que tais adjetivos foram usados na primeira Crítica)para o conflito entre a liberdade e a natureza, pois, não é de maneira nenhuma possível unificar "teoricamente"(em vista de um conhecimento em geral)a natureza regulada pelas leis universais do entendimento e as ações reguladas pelas leis da liberdade. Os domínios sensível e supra-sensível nada podem confundir com respeito aos seus fundamentos de legislação,de maneira que seja possível deduzir transcendentalmente(o que,para Kant,significa fundar um conhecimento a priori que torna possível um âmbito da atividade racional)a legislação do entendimento e a legislação da razão,a partir de um fundamento mais essencial. O mundo da coisa em si e o mundo do que é para nós estão,em Kant, definitiva e inapelavelmente separados; afirmar outra coisa seria justamente prescindir do método crítico e de sua distinção fundamental entre coisa em si e fenômeno,entre ser e dever-ser.

O conflito entre natureza e espírito permanece no mundo dos fenômenos, onde temos tanto ações (fenômenos)determinadas pela causalidade natural ou mediante a liberdade. Neste aspecto do conflito, restrito às

[292] Kant , op.cit. , Band V , K.dU , BXX ;

maneiras de pensar o mundo das ações humanas,é que será possível,segundo Kant, promover ao menos a passagem, algo que para ele vem atrelado a um interesse racional verdadeiramente superior de unidade sistemática científico-filosófica. Desta maneira,para Kant, o conflito entre a natureza humana e as prescrições universais da razão,bem como a unificação crítica destes dois âmbitos(teoria da passagem)são compreendidos num viés prático e ,mais especificamente,como um dever ser,no sentido de que é uma decorrência da própria autonomia da razão na determinação da vontade(causalidade mediante a liberdade)a plena auto-realização da liberdade,isto é,a liberdade de uma ação moral isolada quer fundamentalmente a progressiva transformação do mundo das ações numa reprodução do modelo racional e somente inteligível de uma comunidade numênica de agentes,ou de uma totalidade ética,uma sociedade de todos os seres racionais sob leis da virtude, que"...se torna,pela razão,tarefa e dever para todo o gênero humano"[293]. Na verdade,como veremos mais adiante,sem a garantia de possibilidade de um tal fim moral ou deste objeto totalizado da razão pura prática,a própria lei moral deveria ser abandonada como um contra-senso,uma prescrição racional absolutamente universal,a ordenar,no entanto,algo simplesmente impossível. Esta impossibilidade não diz respeito diretamente à ação isolada,mas apenas indiretamente; pois,como em Kant a liberdade só tem sentido como dever incondicionado de auto-realização,a impossibilidade aqui diz respeito diretamente ao efeito final que se quer implicitamente,ao se agir por dever: a plena realização da liberdade. Contudo, tal impossibilidade diz indiretamente respeito à ação isolada,na medida em que,sem um tal efeito compreendido como possível,a ação individual, enquanto obrigação de tornar o mundo das ações mais e mais racional,isto é, enquanto exigência da auto-realização da liberdade,perde o sentido .

O mundo sensível é o mundo das ações ou efeitos da vontade, quer seja ela autônoma ou heterônoma. Mas, como pensar os efeitos da autonomia da vontade como o que de fato são: efeitos daquilo que há de supra-sensível no sujeito,reprodução contínua do mundo, segundo um modelo racional supra-sensível?Para que estes efeitos da liberdade da vontade mostrem uma natureza que ,apesar de regulada pela causalidade natural, torne-se cada vez mais forjada à imagem da prescrição racional absoluta–e isto não só no que concerne uma ação isolada,mas também quanto ao efeito total a ser produzido segundo a razão,objeto absoluto e incondicionado cuja impossibilidade faz da própria boa ação isolada uma incoerência;em outras palavras, para que as ações morais como fenômenos da liberdade na natureza produzam um efeito único, segundo o conceito do fim(o reino dos fins) almejado implicitamente pela vontade boa,temos de ser capazes de ao menos conceber um fundamento único do supra-sensível,um fundamento para os fenômenos da natureza que tenha em vista também o fim posto pela razão pura prática. A possibilidade de se conceber um tal fundamento garantiria ao menos a "unificação"do uso prático com o uso especulativo da razão, necessária para admitir(ainda que praticamente ,isto é, como dever-ser)o sumo bem como mundo possível,ponto diretivo da arquitetônica da razão pura,onde justamente se estabelece a possível unidade e identidade prática entre ser e dever-ser.

A tarefa agora é,pois, encontrar uma transição do modo de pensar os fenômenos,segundo os princípios teóricos,para um outro,segundo os princípios práticos,uma união da razão prática com a especulativa compreendida não em vista do conhecimento teórico(no âmbito do ser),mas do ponto de vista prático e moral(como dever-ser incondicional).Expor a possibilidade dessa transição,a despeito da heterogeneidade irredutível dos domínios, parece

[293] Religion , 94 ; Religião 100;

ser a temática mais geral da terceira Crítica. Temos consciência de que a perspectiva que queremos investigar pode em muito ser enriquecida por uma abordagem do conceito kantiano de reflexão e do juízo estético reflexivo como forma fundamental de reflexão.No entanto,nos limites deste texto,poupar-nos-emos de uma consideração estrita do problema,assim como nos eximiremos de uma discussão acerca do problema da realização do sumo bem na dialética da razão prática nos limites deste capítulo[294],retornando a este último tópico mais à frente , num momento mais oportuno. O primeiro problema–do caráter fundamental da reflexão estética para a teoria da passagem– reduz-se ao fato de que é possível justificar a reflexão subjetiva ou estética como forma fundamental de uma teoria da passagem,especialmente pela consideração de seu cerne,a saber: o livre jogo entre entendimento e imaginação.Já o problema da realização do sumo bem no mundo investigado na segunda Crítica em conexão com suas condições de possibilidade(postulados da razão pura prática)será objeto de um preâmbulo acerca de alguns temas preliminares de Religião nos Limites da Simples Razão , a serem abordados mais à frente,nos próximos seguimentos.

Nosso objetivo no restante deste capítulo é procurar compreender o que Kant quer dizer ao mencionar que no sumo bem possível há a combinação(*Verbindung*)da finalidade(*Zweckmässigkeit*)da natureza com a finalidade pela liberdade e,com efeito,como o *medium* jurídico ganha,no quadro amplo de uma teoria da passagem,um papel de destaque,ao possibilitar uma comunicação entre a positividade e a normatividade,isto é,uma unificação tipicamente humana(ou se se quiser,política)da liberdade e da natureza. Tentaremos então mostrar como a própria consideração teleológica da natureza prepara o terreno para a finalidade incondicionada da liberdade e faz com que voltemos à teleologia moral, afim de completar suas exigências.

A primeira Crítica ocupou-se da investigação acerca da razão pura em seu uso teórico e chegou ao resultado de que a natureza ou o mundo fenomênico é regulado pela legislação do entendimento, que funda a possibilidade do conhecimento empírico ou da própria natureza *formaliter* considerada.Pois

> **"... natureza e experiência possível são uma só e mesma coisa e , visto que aqui a conformidade a leis se funda na conexão necessária dos fenômenos numa experiência(sem a qual não podemos conhecer absolutamente nenhum objeto do mundo sensível) ... o entendimento não extrai as suas leis(a priori) da natureza,mas prescreve-lhas . "[295]**

Já a segunda Crítica, ocupando-se do uso prático da razão, estabeleceu que a razão pura pode ser por si mesma prática, fornecendo a legislação puramente racional(liberdade)à nossa faculdade de desejar. A garantia obtida na terceira antinomia da primeira Crítica de que liberdade e natureza não se incompatibilizam necessariamente–ainda que causasse deleite aos defensores da liberdade no agir humano,não assegurava a auto-realização da liberdade no mundo dos fenômenos. Não basta garantir uma possível coexistência: a moral ou *práxis* incondicionada requer que a liberdade possa efetivar-se e se exercer no mundo sensível das ações humanas. Enquanto teoria para conferir significado a conceitos pela delimitação e designação dos seus domínios de aplicação,a doutrina do fato da razão tem também que definir o domínio de aplicabilidade do conceito de dever incondicional na experiência humana por um incremento do conceito kantiano de sensibilidade,o que o levou ao sentimento de respeito pela lei moral.

Segundo as indicações gerais de Kant, a terceira Crítica teria de estabelecer peremptoriamente a possibilidade de interação e unificação,em vista de uma totalização do objeto da razão pura prática (que tem de ser

---

[294] No contexto mais geral desta dissertação , além de estabelecer uma referência constante do problema à dialética da segunda Crítica , desejamos realçar a importância da representação estética da conformidade a fins da natureza para a teoria da passagem. Uma vez que nosso ponto de partida é justamente que a teoria kantiana da passagem entre as maneiras de pensar estrutura-se como teoria do juízo reflexivo,temos que levar a sério a caracterização por Kant , em *Erste Einleitung* VII , da reflexão estética como "simples reflexão" (*die blosse Reflexion*) .

[295] Kant , op. cit. , Band IV , Proleg. A113 .

possível) das legislações da razão e do entendimento na forma de um fundamento comum(possível ao menos em pensamento,ainda que não cognoscível),a despeito de sua completa heterogeneidade. Kant afirmara acima que a finalidade permite estabelecer a possível comunicabilidade dos domínios sensível e supra-sensível. Como? Se for possível encontrar conformidade a fins(*Zweckmässigkeit*)na natureza, poderíamos chegar a afirmar que a natureza pode se prestar à realização nela do objetivo final exigido pela moral: o sumo bem. Mas aonde procurar um conhecimento de finalidade na natureza[296]?

A conformidade a fins objetiva(pois, é disso que se trata : uma finalidade real de objetos empíricos) na natureza não pode ser procurada por via de um conhecimento teórico ou empírico,isto é, da natureza compreendida exclusivamente enquanto regida pelas leis universais e necessárias que lhe prescreve o intelecto.Basta ver que o conceito de fim(ou de causalidade final),ainda que seja obra do intelecto(faculdade dos conceitos),não figura entre os elementos da lista exaustiva de doze categorias,os expoentes para a conexão do múltiplo sensível. No entanto,o conhecimento empírico não exaure todas as possibilidades de uma consideração da natureza. Decerto, ele a submete, unifica em leis universais e torna primeiramente possível como conjunto de objetos empíricos possíveis, isto é, cria a possibilidade formal da verdade empírica. Mas,

"... O mundo presente manifesta-nos uma cena tão imensa de multiplicidade,ordem,finalidade e beleza ... que,não obstante conhecimentos que nosso fraco entendimento pôde extrair daí , toda a linguagem sobre tantas e tão inabarcáveis maravilhas perde a sua ênfase, todos os números perdem sua força de mensuração e mesmo nossos pensamentos perdem toda limitação a ponto de nosso juízo ter que se reduzir a uma admiração muda , mas por isso mesmo tanto mais persuadida . Por toda parte vemos uma cadeia de causas e efeitos,de fins e meios,de regularidade no surgir e no aparecer ..."[297]

Com suas leis, o entendimento possibilita a articulação ou conexão(*Zusammenhang*)dos objetos empíricos somente"...segundo o seu gênero,como coisas da natureza em geral,não de forma específica,como seres da natureza particulares..."[298].Embora no mundo tudo aconteça segundo leis universais, tais leis não ordenam toda a multiplicidade real da natureza, pois, há tanta diversidade de formas, ou seja, modificações dos conceitos transcendentais e universais que tornam a natureza primeiramente possível,que tal diversidade permanece indeterminada pela legislação do entendimento. Assim,"...para tal multiplicidade têm de existir leis,as quais na verdade,enquanto empíricas,podem ser contingentes, segundo a nossa perspiciência intelectual(*Einsicht)*. Porém, se merecem o nome de leis(como também é exigido pelo conceito de uma natureza),têm que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio,ainda que desconhecido,da unidade do múltiplo ."[299] Em verdade, "...tal unidade tem que ser necessariamente pressuposta e admitida , pois, de outro modo não existiria qualquer articulação (*Zusammenhang*) completa dos conhecimentos empíricos para um todo da experiência[300]Uma vez que todo o conhecimento em geral requer a necessidade de uma lei, o conhecimento da unidade de todas as leis particulares exige um princípio que justamente as ponha em conexão e as unifique, ainda que a necessidade particular de cada uma dessas "leis do específico"apareça ao conhecimento mediante percepções como algo contigente(*zufällig*).

---

[296] É certo que a natureza,na medida em que é unificada como objeto de experiência possível pelas catgorias,não pode render-nos conhecimento de fins,pois a finalidade representaria a experiência de algo como limite,ou seja, como incondicionado; é neste sentido que a possibilidade de que algo na natureza seja determinado como fim está numa disposição das faculdade cognitivas do sujeito.Nisto consiste a importância da reflexão estética como forma fundamental de uma teoria da reflexão.

[297] Kant , op.cit. , Band III , Kd.rV , B650 ;

[298] Kant , op.cit , Band V , Kd.U , B XXXIII ;

[299] ibid. , B XXVI ;

[300] ibid. , B XXXIII ;

Portanto, se a finalidade natural não pode ser encontrada pela via do entendimento, do conhecimento da natureza segundo leis gerais–que exclui qualquer tipo de consideração da natureza que não se refira ao seu mecanismo causal a priori,resta procurá-la no conhecimento do particular. Mas como é possível alguma consideração sobre o particular? Como é possível referir o que é percepção do contingente a uma regra universal? Isto não pode ser uma tarefa para o intelecto, pois, este é a faculdade das regras, da referência ao particular de um universal, mas não da "procura" de uma regra que sirva a algo particular. Apesar da razão(*Vermunft*)exigir o máximo conhecimento dos objetos da experiência, ao contrário do entendimento, ela não se refere imediatamente aos objetos empíricos, o que torna impossível que possa render algum conhecimento do contingente.Trata-se de uma operação da *Urtheilskraft*,da capacidade de procurar uma lei para o particular.

"... na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão . Este é a faculdade do juízo(*Urtheilskraft*) ."[301] "A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal . No caso de este(a regra,o princípio,a lei) ser dado, a faculdade de juízo, que nele subsume o particular , é determinante (o mesmo acontece se ela , enquanto faculdade do juízo transcendental , indica a priori as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir) . Porém , se o particular for dado , para o qual ela deve encontrar o universal , então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva ."[302]

A faculdade de julgar determinante é a faculdade de subsumir o múltiplo sensível sob as regras categoriais ou empíricas do entendimento. Esta operação é descrita por Kant na consideração do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*[303] , com mais ênfase na faculdade de juízo determinante transcendental . Mas, neste co
a Judicativa não necessita de uma lei própria, pois, opera sob as leis transcendentais e universais designadas pelo entendimento. No entanto, no âmbito da reflexão, operando de maneira a julgar leis particulares sob uma regra universal, a Judicativa, sem encontrar na experiência um princípio de unificação da multiplicidade real da natureza, tem que dar a si mesma este princípio.

"A faculdade de juízo reflexiva , que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal , necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência,porque este deve justamente fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sobre princípios igualmente empíricos , mas superiores e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si ... só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar(porque então seria faculdade de juízo determinante),nem prescrevê-lo à natureza,porque a reflexão sobre a natureza se orienta em função dessa ..."[304]

O princípio de conformidade a fins da natureza com respeito à multiplicidade de suas leis empíricas(*das Prinzip der Zweckmässigkeit der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze)*é um princípio transcendental para o juizo lógico da natureza e, como tal, requer uma dedução transcendental de sua possível validade como fundamento para a unificação de sua multiplicidade real sob regras universais. De maneira um tanto grosseira e sumária, podemos dizer que a terceira Crítica representa esta tarefa . Mas, como veremos mais à frente, a conformidade a fins não é um princípio constitutivo de algum conhecimento (***Erkenntnis***) e, com efeito, não permite conferir à natureza qualquer referência a priori a fins.

"Como as leis universais têm seu fundamento no nosso entendimento , que as prescreve à natureza(ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza)as leis particulares , a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis , tem de ser consideradas segundo uma tal unidade , como se (*als ob*) igualmente um entendimento(ainda que não o nosso)as tivesse dado em favor da nossa capacidade de conhecimento , para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos de admitir efetivamente um tal entendimento(pois, é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta idéia serve de princípio , mas para refletir , não para determinar) ; pelo contrário ,esta faculdade dá a lei somente a si mesma e não à natureza ."[305]

Kant pretende então que , com o princípio transcendental da faculdade judicativa , um fim natural seja "dado" por analogia ao conhecimento teórico, no qual o entendimento prescreve leis universais que regula a natureza. Nestes termos, pensa-se agora em outro entendimento que unifica as leis particulares. No entanto, uma tal unidade da

---

[301] ibid. , B XXI ;
[302] ibid. , B XXV/XXVI ;
[303] Ver Kd.r.V B176 e seguintes ;
[304] ibid. , BXXVII ;

diversidade efetiva das formas na natureza é a condição de possibilidade da coerência da própria experiência; a faculdade de julgar reflexiva considera a própria natureza como se(*als ob*)fosse forjada numa unidade com a intenção (*Absicht*)de apresentar ao intelecto humano uma ordenação que lhe seja reconhecível. Pois, um fim, como vimos, é o conceito de um objeto como causa da realidade desse objeto. Trata-se de um conceito supra-sensível, que só pode ser representado e realizado por inteligência.

O princípio da finalidade na natureza é especialmente profícuo para a ciência. A multiplicidade real pode ser reduzida a uma unidade ao se assumir a conformidade a fins na natureza, a redução de um agregado de muitas regras particulares separadas a uma unidade coerente. Mas, ao contrário dos princípios intelectuais–que são condições indispensáveis da experiência,o princípio transcendental da judicativa não possui uma necessidade objetiva, carência que, no entanto, não invalida a unificação por ele estabelecida. A finalidade não é constitutiva da natureza, ao contrário das categorias. Assim como na discussão empreendida na primeira Crítica sob o uso imanente das idéias transcendentais, novamente aqui a especificação *als ob* indica um uso regulativo ou heurístico, afim de promover o avanço do conhecimento empírico, mediante o estabelecimento da conformidade da diversidade da natureza ao entendimento. A finalidade sugere uma ordenação natural em favor da investigação sistemática. suma, a suposição de um outro entendimento que representa um objeto empírico como fim,apenas nos rende o sentimento de que a ordem natural que experimentamos não é fortuita; mas um tal princípio não tem qualquer peso teórico. Trata-se de um princípio transcendental subjetivo que a reflexão lança sobre a natureza, possibilitando ao homem orientar-se na diversidade mediante a referência a um outro intelecto, um substrato inteligível da natureza. Para a *Urtheilskraft* reflexiva, o mundo sensível é representado como natureza finalizada,no qual o fortuito, particular ou contingente é ordenado em conformidade a uma totalidade final. Neste sentido, "... a faculdade do juízo terá de admitir a priori como princípio que aquilo que é contingente para a compreensão humana nas leis da natureza particulares(empíricas)é mesmo assim para nós uma unidade legítima ."[306] Pois , "... embora o particular,como tal, contenha algo de contingente em relação ao universal,a razão exige não obstante,unidade na ligação das leis particulares e em conseqüência legalidade(legalidade essa do contingente que chamamos de conformidade a fins)."[307] O princípio transcendental da reflexão objetiva da natureza é então a legalidade do contingente(*Gesetzlichkeit ... Zufälligen*), uma legalidade que se funda no conceito de um entendimento análogo ao entendimento humano,representado como subjacente à natureza e que fundamenta sua unidade sistemática. Esse entendimento é como que o reflexo do nosso,redobra para nós a natureza garantindo na contingência uma legalidade pertencente ao próprio intelecto humano;trata-se apenas de uma "Idéia" da Judicativa que condiciona toda possível reflexão sobre a conexão da diversidade real,um fundamento inteligível da unidade coerente da natureza.

"A mais alta unidade formal,que repousa unicamente sobre conceitos da razão, é a unidade das coisas *conforme a um fim* ; e o interesse especulativo da razão torna necessário encarar toda a ordem do mundo *como se* brotasse da intenção de uma razão mais elevadas que todas.Um tal princípio abre perspectivas totalmente novas à nossa razão aplicada ao campo da experiência,ou seja,de pôr em conexão as coisas do mundo, segundo leis teleológicas e deste modo alcançar a sua máxima sistematicidade ."[308]

O princípio transcendental da Judicativa é o fundamento de uma teleologia do mundo como uma totalidade coerente segundo fins. Mas por ser válido apenas subjetivamente, pressupõe uma ordem natural a ser

---

[305] ibid. , BXXVII/XXVIII ;
[306] ibid. , BXXXIII ;
[307] ibid , B344 ;
[308] Kant , op.cit , Band III , K.d.rV , B770 ;

confirmada posteriormente(funcionando então como instância reguladora e jamais constitutiva)às percepções das especificidades. Com efeito, embora seja a condição de qualquer conhecimento empírico contingente, não é capaz de prescrever uma lei necessária para a natureza de maneira objetivamente válida e empírica .

É preciso salientar que essa prescrição subjetiva de uma finalidade à natureza é um conceito problemático, ou seja, não é contraditório,mas sua realidade objetiva não pode ser demonstrada.A interpretação teleológica demarca um objeto como fim, mas não nos permite conhecê-lo como tal. Refere-se a um objeto da experiência, mas não o determina. Apenas nos faz sentir nossa capacidade de pensar tal objeto, sem fazer referência a uma causa inteligível. É neste sentido que Lebrun sublinha que a consideração teleológica é apenas uma delimitação negativa de um objeto na experiência.[309]. Para Lebrun,Kant transforma o conceito tradicional de finalidade numa estrutura subjetiva de interpretação da natureza, que não concerne a possibilidade das coisas em si mesmas, mas consiste apenas num "produto fantasmático da finitude".Com a teleologia, a pressuposição de um fundamento inteligível da natureza, a razão alcança uma delimitação determinada entre condicionado e o incondicionado. Mas tal delimitação é substancialmente distinta daquela proporcionada pela primeira Crítica, cujo momento máximo é a **distinção dos objetos em geral em número e fenômeno**.[310] Com a terceira Crítica, muitas vezes entendida como uma tentativa arbitrária de estabelecer uma arquitetônica, alcançamos o ponto nevrálgico da crítica kantiana. Em lugar da mera limitação do conhecimento à experiência–conseguida na primeira Crítica,alcançamos a consciência da limitação da própria experiência, algo que não fora possível no contexto da primeira Crítica, pois, lá , a razão achava-se confinada ao mundo fenomênico; e, somente de tal ponto de vista,ousou fazer,na forma de uma crítica da especulação metafísica, qualquer consideração acerca do que estava absolutamente fora do alcance de sua capacidade de conhecimento(*Erkenntniskraft*).

Para Lebrun, a terceira Crítica representa a erosão da rotina do comportamento teórico, um âmbito onde a razão não pudera tornar-se consciente de sua limitação pelo inteligível positivamente determinado. A Crítica do Juízo mostra que a reflexão sobre o empírico só é possível pela referência ao supra-sensível. A teleologia da natureza não contribuiu para um desordenamento do supra-sensível à maneira de uma intuição intelectual como a de Schelling. Apenas estabelece que a razão não é simplesmente limitada aos fenômenos e que o supra-sensível, embora não passível de conhecimento, não é um puro devaneio da razão , mas uma exigência de suas limitações .

Embora não possa ser caracterizado como uma asserção objetiva, o juízo teleológico não pode ser contudo compreendido apenas como uma máxima de função heurística. Por mais subjetiva que seja, a teleologia kantiana é um princípio transcendental a priori da percepção, uma representação que o homem não pode abandonar; trata-se da única maneira de se julgar logicamente a natureza. "...nosso juízo espontâneo de finalidade não é um artifício metodológico mas uma exigência inscrita no estatuto finito de nosso conhecimento"[311]. Apesar de não podermos transformar o juízo teleológico em asserção objetiva de valor teórico–afirmar que a finalidade possa,em última instância, reduzir-se ao mecanismo natural prescrito à natureza pelo entendimento,tornando-se assim um princípio constitutivo da regularidade empírica,nenhum progresso científico o transformará numa mera ilusão forjada a partir do deslumbramento que nos causa a harmonia do mundo nos seus acontecimentos mais particulares .

---

[309] Lebrun ,G. _ *A terceira crítica ou a teologia reencontrada* , p.71 ;
[310] Ver Kd.rV , B294/295 ;
[311] Lebrun , G. – *a razão prática na Crítica do Juízo* , p. 96/97 ;

O princípio reflexionante surge, então , para possibilitar uma compreensão da legalidade das leis empíricas da natureza em sua particularidade e contingência. Tal princípio fornece a "idéia da natureza" a que deve recorrer o *Naturforscher*, afim de representar para si a diversidade de formas da natureza como particularização das leis universais, que tornam tal multiplicidade primeiramente reconhecível como natureza sob regras. Mas, o pesquisador da natureza não deve recorrer a tal princípio afirmando que ele estabelece objetivamente um sistema coerente das leis particulares. Ao *Naturforscher* resta tão somente recorrer à semelhança do comportamento da natureza a uma causalidade final .

"E aqui se origina o conceito de finalidade da natureza , 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, chamamos 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 a sua própria necessidade , têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas ."[312]

O princípio do juízo de reflexão, que prescreve subjetivamente uma finalidade à natureza, é a pressuposição de uma ordenação a ser corroborada em cada conhecimento particular. Uma outra questão é examinar se na natureza–da qual todo conhecimento só é possível segundo as leis universais do entendimento,verifica-se a finalidade subjetivamente prescrita pelo Juízo . Para isso, é necessário mostrar a condição que torna possível a validade objetiva da finalidade. No entanto, como todo conhecimento(e, portanto, toda a validade objetiva)da natureza só é pos segundo a constituição discursiva do entendimento(conhecimento por conceitos),tal condição só pode ser encontrada na aplicabilidade de uma regra universal(do entendimento)ao múltiplo da intuição. Em outras palavras, só pode haver finalidade objetivamente válida se a faculdade Judicativa(a faculdade de subsumir sob regras ou de referir ao múltiplo sensível um conceito de entendimento)for capaz de aplicar o conceito de fim. No entanto, como o princípio do juízo reflexionante,o qual prescreve subjetivamente uma conformidade a fins à natureza em sua multiplicidade de leis empíricas,é formal e não determinante da realidade, não é possível deduzir dele uma finalidade objetiva. Somente se a finalidade objetiva for verificável na experiência , o princípio formal pode torná-la compreensível. A distinção entre conformidade a fins formal(ou subjetiva) e real(ou objetiva) é o fundamento mesmo da divisão da terceira Crítica:

" É sobre isso que se funda a divisão da crítica da faculdade do juízo em faculdade do juízo *estética* e *teleológica* : enquanto pela primeira entendemos a faculdade de julgar a conformidade a fins formal (também chamada subjetiva), mediante o sentimento de prazer e desprazer , pela segunda entendemos a faculdade de julgar a conformidade a fins real (objetiva) da natureza , mediante o entendimento e a razão ."[313]

Se a primeira Crítica estabeleceu a conformidade da natureza ao intelecto,na forma de um acordo entre a constituição do entendimento e da natureza *formaliter* considerada, a terceira Crítica nos apresenta primeiramente uma concordância(*Zusammenstimmung*)do contingente com o entendimento,isto é, a legalidade do contingente o que a finalidade observável nas belas,fabulosas e coerentes obras da natureza permaneceria no âmbito incognoscível do fortuito. Com efeito, a *Urtheilskraft* pressupõe um princípio de finalidade formal ,afim de alcançar uma compreensibilidade(*Fasslichkeit*) completa da diversidade de formas naturais. A mera observação de que a diversidade possa ser unificada fornece uma garantia para que se suponha o acordo da natureza à faculdade de conhecimento. Mas a faculdade de julgar somente pode no máximo responder a essa constatação de concordância; e o faz com o seu princípio de finalidade formal. Não é capaz, contudo, de afirmar que tal finalidade tenha sido efetivamente construída na natureza .

---

[312] *Erste Einleitung* , XX216 ;
[313] Kant , op.cit. , Band V , K.dU , B XL ;

"Uma crítica da faculdade do juízo , a parte que contém a faculdade do juízo estética é a parte que lhe é essencial , porque apenas esta contém um princípio que a faculdade do juízo coloca como princípio inteiramente a priori na sua reflexão sobre a natureza , a saber : o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza segundo suas leis particulares (empíricas) para a nossa faculdade de conhecimento , conformidade sem a qual o entendimento não se orientaria naquelas . Em contrapartida , pelo fato de não poder ser dado a priori absolutamente nenhum princípio , nem mesmo a possibilidade deste , a partir do conceito de uma natureza , como objeto da natureza , tanto no universal como no particular , decorre daí que terá de haver fins objetivos na natureza ; mas só a faculdade do juízo , sem conter em si para isso a priori um princípio , contém em certos casos (em certos produtos) a regra para fazer uso do conceito dos fins , depois que aquele princípio transcendental já preparou o entendimento a aplicar à natureza o conceito de um fim (pelo menos segundo a forma) ." [314]

O conhecimento do particular, como operação do entendimento e do juízo determinante,é a aplicação de um conceito à intuição empírica, isto é, é a consciência empírica do múltiplo (percepção -*Wahrnehmung*). O conceito do entendimento representa a parte que constitui o todo real da natureza e que vai ser conhecida, de maneira que o entendimento vá desta parte concebida universalmente à forma do todo real. O conhecimento se dá com a subsunção dessa forma sob a regra universal. No entanto,para o intelecto, a diversidade é contingente; e, com efeito, a composição das partes não é necessária. Isto torna impossível ao entendimento forjar um conhecimento do múltiplo como concordância necessária das partes com o todo. A necessidade da concordância só pode se realizar no juízo que refere o todo múltiplo às partes. E, essa referência é legal(*Gesetzlich*)–e não contingente–apenas se admitirmos que o múltiplo sensível,como objeto de conhecimento,é precedido pela idéia desse mesmo múltiplo, ou seja, se ao todo precede a idéia de fim. Com efeito, só é possível observar objetivamente a finalidade na natureza como necessária, se considerarmos o todo real–conhecido como objeto–com um fim da natureza(*Naturzweck*),isto é, maneira que a própria representação do todo traga consigo o fundamento da possibilidade de sua forma e da conexão de suas partes. É neste sentido que a finalidade formal adestra o entendimento tendo em vista a referência do conceito de fim à natureza.

"... fins , isto é , representações que tem de ser, elas mesmas , consideradas como condição da causalidade de seus objetos(como efeitos), têm de ser dados,em geral, de alguma parte,antes que o Juízo se ocupe com as condições do diverso para concordar com eles,e,se devem ser fins naturais,certas coisas da natureza devem poder ser consideradas de tal modo,como se fossem produtos de uma causa,cuja finalidade só poderia ser determinada por uma representação do objeto ."[315]

A finalidade natural representa então a idéia do todo que, ao se especificar, produz suas partes. Neste sentido, se de alguma forma existe um julgar teleológico da natureza é porque a *Urtheilstraft* ultrapassa a mera constatação de concordância da diversidade das formas naturais com a constituição do entendimento. O juízo teleológico não se detém na mera aparência de que as partes funcionem em vista do todo, mas exige o conhecimento (objetivamente válido)dessa concordância. Ele ultrapassa a contemplação estética da finalidade formal e pretende chegar ao conhecimento(objetivamente válido) de algo na natureza como um fim . Mas, conforme indicamos acima, este modo de ver as coisas da natureza não é um princípio constitutivo, mas depende, para a aplicação do conceito de fim, da verificação empírica da concordância das partes em relação à idéia do todo como sua causa. A experiência mostra a concordância das partes como contingente e, apesar disso,como um fato. É a aplicação do conceito de fim que mostra a concordância como necessária, uma necessidade que não é prescrita por nosso intelecto, mas por aquele "outro entendimento"a que já nos referimos acima.

O principal resultado da analítica do juízo teleológico–de que não trataremos aqui minuciosamente , porque seria um desvio, em relação ao tema que pretendemos investigar–é que os seres vivos ou organismos são os objetos da natureza que,em si mesmos,exigem sua necessária consideração racional como fins. Isto porque nestes seres o todo tem de preceder as partes e a sua combinação, isto é, requerem que representemos sua totalidade possivelmente verificável na observação empírica como idéia, uma causa capaz de engendrar efetivamente o ser vivo. Tal idéia se

[314] id. ibid , B LI/LI ;

encontra no próprio organismo vivo como fim natural e não lhe é exterior como causa mecânica. A impossibilidade de se explicar o ser vivo via mecanismo natural, faz o *Naturforscher* considerá-lo como fim natural, referindo o objeto dado empiricamente a um fundamento de determinação fora da natureza, ou seja, supra-sensível. Acontece que a estrutura de nosso conhecimento, calcada na discursividade do entendimento, só permite que pensemos uma totalidade–que, ao se especificar, produz suas partes–enquanto representação de um *nexus finalis*, como uma idéia que há de ser julgada princípio supra-sensível de finalidade. Enquanto causa, tal representação opera segundo o princípio das causas finais, ou seja, a sua causalidade é análoga a um entendimento. Com efeito, a partir da analítica, o conceito de fim é propriamente aplicado a um conteúdo empírico, designando um objeto empírico como finalidade natural não apenas formal e subjetivamente, mas material e objetivamente. A subsunção do múltiplo sensível sob a regra universal da finalidade é uma operação da reflexão Judicativa.

* * *

Estabelecida a possibilidade de uma finalidade objetiva no mundo sensível regulado pela legislação do entendimento, podemos abandonar essa elucidativa digressão físico-teleológica , e finalmente voltar ao nosso tema: a possibilidade de uma comunicabilidade no mundo dos fenômenos entre a natureza e a liberdade, o que unicamente confere sentido à exigência moral da possível realização do sumo bem no mundo. Tentaremos agora mostrar apesar do caráter fecundo que a consideração teleológica tem para a investigação da natureza, tal esforço de explicação empírica é na verdade–enquanto exigência racional de completude–guiado, em última instância, pelo interesse moral. Veremos que a investigação acerca da finalidade natural conduz-nos a um fundamento único para os fenômenos da natureza e da liberdade, fundamento exigido para que possamos ao menos conceber como possível que ambas as espécies de acontecimentos fenomênicos trabalhem juntos em direção a um efeito único: a auto-realização da liberdade, a completa exigência da moral . Enfim, encontrada uma finalidade real na natureza,estamos agora capacitados a tentar construir uma "ponte"sobre o incomensurável abismo(*unübersehebare Kluft*).

Na verdade, a conformidade a fins objetiva da natureza representa o primeiro passo na construção dessa ponte. Referimo-nos acima a uma articulação da finalidade natural e moral como exigência racional no ideal do sumo bem. Para conceber uma finalidade real na natureza, fomos levados à suposição de um entendimento produtivo distinto do nosso como fundamento supra-sensível da natureza, uma causa que se efetiva segundo fins. Tal concepção faz-nos considerar ao menos como possível e hipotético que a finalidade natural venha a ser reconduzida à representação de um fim supremo da natureza. Caso possamos verter esta hipótese em assentimento, poderíamos conectá-lo ao fim supremo,prescrito pela lei prática incondicionada, o que nos forneceria o tão desejado "fundamento"comum a ambas legislações.

A analítica do juízo teleológico estabelece que a possibilidade interna da forma de um ser vivo pode e deve ser representada como fim natural. Com isso, a razão poderia satisfazer-se em sua exigência de sistematicidade e coerência da multiplicidade de leis empíricas da natureza, se pudéssemos assegurar a possibilidade de outros produtos naturais poderem ser considerados como efeitos da mesma causa final supra-sensível. Com efeito, a finalidade interna de um ser vivo requer a finalidade externa de outras coisas; pois, um objeto empírico é subsumido

---

[315] *Erste Einleitung* ,

sob o conceito de fim não somente quando é um fim inteiramente organizado, mas também quando é um meio para a realização de outros fins, ou seja, quando sua finalidade é relativa ou externa[316].

No entanto, a finalidade externa não permite afirmar, por extensão do princípio de finalidade real, que a natureza como um todo dirige-se a um fim único,pois, a própria experiência(o conhecimento possível da natureza) não nos pode apresentar um tal fim. A própria finalidade externa em geral só pode ser validada objetivamente se pudermos apresentar um tal fim único. O conceito de fim natural conduz necessariamente à representação(idéia) toda a natureza como um sistema de todos os fins, à idéia de um todo final,formado pela finalidade externa. Mas uma tal idéia somente poderia ser objetivamente válida se nos fosse apresentado um fim derradeiro que esgotasse a pergunta "*Wozu*?": para que existe um certo fim natural? Em vista de alguma outra coisa. Tal fim último, trazendo em si o fim de sua própria existência, seria então o objetivo final de todas as coisas na natureza. O fim último(*letzter Zweck*)é a condição de possibilidade interna de um sistema teleológico, o elemento que dá um objetivo à existência de tudo mais.

A natureza como totalidade não pode ser representada como um sistema teleológico de todos os fins, a não ser na presença de um fim último que confira valor e sentido a toda finalidade simplesmente externa. A natureza mesma não nos apresenta tal fim último,pois, todos os seres vivos(e organizados segundo uma finalidade interna)são apenas meios para a consecução de um fim exterior à sua própria existência. Um ser da natureza teria em si mesmo o fim de sua existência,se tal fim não pudesse de maneira nenhuma converter-se em um meio, isto é, se não se reportasse por si mesmo a um outro objetivo. Em suma, se a sua finalidade interna fosse absoluta ou incondicion
Na ordem dos fins, a demanda racional pelo incondicionado é a busca pela representação de um fim último e de uma determinação imanente para essa idéia é um prolongamento"natural"do problema da finalidade. Trata-se de um esforço legítimo, fundado sobre o caráter racional do conceito de finalidade. Se a teleologia física estabelece a exigência de que tudo na natureza tem um fim, não é capaz de fazer cumprir ou satisfazer tal requisito por ela criado. É impossível,sob o ponto de vista da finalidade objetiva,deter-se na mera prescrição de finalidade de um certo objeto. Somos levados pela via teleológica a extrapolar a investigação da natureza : se tudo na natureza possui finalidade relativa, o que se pode dizer da finalidade da própria natureza como um todo?Somos conduzidos a indagar acerca do objetivo intencionado pela própria inteligência demiúrgica que funciona como fundamento de determinação s... a-sensível requerido pelo conceito de fim natural. Somos levados a indagar acerca do fim último do próprio mundo, cujos objetos acolheram pacificamente o princípio de finalidade real .

A exigência de um fim derradeiro não é um devaneio daqueles particularmente deslumbrados pela ordem e beleza apresentada pelos processos naturais. É lícito que,num sistema da unidade final, procuremos referir os fins condicionados(que servem de meio para outra coisa)a um fim absoluto a que estejam subordinados. No entanto, enquanto se permanece no campo da investigação da natureza,no âmbito da teleologia física criticada e de seu princípio de finalidade objetiva, não é possível a determinação do conceito de um fim incondicionado, o qual cai fora da condicionalidade do sensível, ainda que fôssemos capazes de observar empiricamente todos os fins na natureza. Embora a interpretação teleológica conduza à indagação por um fim supremo de toda existência,o *Naturforscher*

[316] Sobre a distinção entre finalidade interna e externa, fala-nos Kant ainda na ***Analítica do Belo*** : "A conformidade a fins objetiva ou externa,isto é,a utilidade,ou interna,isto é,a perfeição do objeto."[ver KU.44]

pertence ao encadeamento fenomênico,o que o torna incapaz de achar o fim último nos exíguos limites de sua investigação empírica. Em outras palavras, a interpretação teleológica da natureza conduz-nos inapelavelmente à finalidade externa ou relativa das coisas na natureza, à incessante indagação–outrora tão útil ao pesquisador dos seres vivos: *Wozu* ?(para quê?). Com efeito, não é capaz de trazer a resposta última. A questão "*Wozu*?" é somente pertinente à investigação da finalidade interna de um objeto dado,passa a ser, porém, desconcertante quando se refere à finalidade da natureza como um todo. A forma do ser orgânico nos obriga a considerá-lo como fim natural, mas, tal juízo lógico da natureza, quando levado às últimas conseqüências, isto é, ao efeito último da idéia da natureza como um todo final, não nos deixa ver nenhuma finalidade na existência mesma. No âmbito da mera observação dos seres naturais, a indagação pelo fim último da própria natureza é uma questão "*no way out*". Será então impossível conduzir a produção das formas naturais finais à representação de um fim supremo da natureza? Em nome da moral, o incessante interrogar "*Wozu*?"tem de apresentar "a way out", pois ,caso contrário, sem um fim último da natureza, não é possível encontrar um fundamento comum para os fenômenos estritamente naturais e aqueles produzidos pela liberdade da vontade de um ser racional no mundo,comprometendo assim a articulação das finalidades pela natureza e pela liberdade. E, assim sendo,a prescrição moral, embora digna de respeito e admiração– dada a sua incondicionalidade na determinação da vontade–não dá sentido algum à conduta do agente, tornando-se então despropositada . O célebre parágrafo 83 da terceira Crítica destina-se a desvendar esta questão,localizando o último fim da natureza,considerada enquanto sistema teleológico(*Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems*). Mas a segunda Crítica trazia já indicações de onde poderíamos achar,na ordem dos fins naturais–e , portanto, na natureza–algo cujo valor fosse incondicionado : um fim em si .

"Que , na ordem dos fins (*Ordnung der Zwecke*) , o homem (e com ele todo ser racional) seja fim em si mesmo (*Zweck an sich*),isto é, que não possa jamais ser utilizado por alguém(nem sequer por Deus) simplesmente como meio, sem ao mesmo tempo ser ele próprio um fim;que,por conseguinte , a humanidade(*Menschheit*)deva ser para nós próprios sagrada na nossa pessoa,eis o que decorre de si mesmo,porque o homem é *sujeito da lei moral*, por conseguinte ,daquilo que é santo em si e em virtude do qual e também em consonância com o mesmo em geral unicamente algo pode se chamar santo. Efetivamente, esta lei moral funda-se na autonomia de sua vontade, enquanto vontade livre,a qual ,segundo suas lei gerais,deve simultaneamente de modo necessário poder harmonizar-se com aquilo a que deve submeter-se ."[317]

A teleologia moral estabelece que nenhum ser natural, a não ser o homem, apresenta, na ordem dos fins, a incondicionalidade requerida para o *status* de fim supremo da natureza como um todo. Ora, resta-nos apenas a possibilidade de perseguir a exigência "*Wozu*?"da teleologia física na investigação da natureza humana. Se há um fim último da existência como um todo, ele tem de estar no homem. Mas que objetivo final para a existência nos mostra o homem considerado como o que de fato é,um agente racional da natureza?Ou melhor: para chegar ao fim término pela via da teleologia física,faz-se necessário precisar até onde a natureza no homem foi capaz de caminhar no desenvolvimento do gênero humano para aquilo que a própria humanidade tem de fazer para tornar-se um fim término(*Endzweck*),o qual ,no entanto,separa-se de todos os outros fins cuja possibilidade se funda em condições originárias da própria natureza humana e que a tornam preparada a tornar-se,por sua própria vontade,o *Endzweck*.

"... temos razões suficientes para julgar o homem,não simplesmente enquanto ser da natureza, como todos os seres organizados,mas , também,aqui na terra,como último fim da natureza , em relação ao qual todas as restantes coisas da natureza constituem um sistema de fins,segundo princípios da razão,na realidade, não para a faculdade do juízo determinante, mas para a reflexiva . Ora se temos de encontrar no próprio homem aquilo que,como fim ,deve ser estabelecido através da sua conexão com a natureza ... o primeiro fim da natureza seria a felicidade e o segundo a cultura do homem ."[318]

[317] Kant , op.cit. , Band IV , K.d.pV , A 237 ;
[318] Kant , op.cit. , Band V , K.dU , B388 ;

A felicidade(*Glückseligkeit*), como totalidade dos fins do homem pela natureza exterior ou interior a ele,poderia ser considerada a matéria de todos os objetivos humanos na terra. No entanto, a partir da mera observação empírica, é possível assegurar que a felicidade do homem não pode ser o objetivo final de toda a existência, uma vez que a felicidade é somente uma idéia forjada pelo homem, mas passível de modificação arbitrária: o que um homem entende por bem estar e satisfação de todas as suas inclinações pode muito bem ser para outrem fonte de sofrimento e desgosto. Sem dúvida, a própria natureza nos impele a buscar a felicidade; e, por isso mesmo, a procura da felicidade não possui um valor absoluto, mas, faz do homem um simples elo na cadeia dos fins. Se o fim incondicionado não se encontra na busca da felicidade só pode estar na :

"... condição formal, subjetiva que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e(independentemente da natureza na determinação que faz dos fins) usar a natureza como meio de acordo com as máximas de seus fins livres em geral . De resto, a natureza pode orientar-se em direção a este fim terminal que lhe é exterior e,isto pode ser considerado como seu último fim(*was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann*) . A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral(por conseguinte na sua liberdade) é a cultura(*Kultur*) . Por isso, só a cultura pode ser o fim último , que com razão se atribui à natureza a respeito do gênero humano(*Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat*) (não a sua própria felicidade na terra ou até simplesmente o instrumento preferido para instituir ordem e concórdia na natureza fora dele desprovida de razão)."[319]

O fim último da natureza poderia ser, então, a cultura ou o fomento no homem de sua capacidade de se propor fins e, com isso, de conferir à natureza um objetivo final . Pois o homem "...enquanto único ser na terra que possui entendimento(*Verstand*),por conseguinte,uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins,é corretamente denominado senhor da natureza e,se considerarmos esta como um sistema teleológico,o último fim natureza segundo sua destinação..."[320]. A natureza fomenta a cultura, isto é, a capacidade peculiar ao homem, como ser da natureza, de dar a si mesmo fins melhor elaborados e mais altos. Se a cultura é o fim último da natureza, tal fim consiste propriamente em que o homem a utilize como meio. Uma vez que o mecanismo natural representa um entrave à realização dos objetivos propostos pelo homem, ele é levado a incrementar seu conhecimento empírico, afim de neutralizar a resistência que lhe opõe o mundo circundante. O resultado desse processo é o aprimoramento da *Zweckrationalität* ; e, por conseguinte,da ciência como habilidade humana. A cultura é o fim último da natureza enquanto esta aprimora, na espécie humana, a sua aptidão de propor intentos.

Mas qual a relação entre cultura , moral e direito ? Numa passagem de Idéia de uma História Universal, Kant deixa mais clara a imbricação destes conceitos , imbricação importante para nossos propósitos.

"Mediante a arte e a ciência, nós somos cultivados até o mais alto grau.Nós somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais.Mas ainda falta muito para nos considerarmos moralizados.Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso,no entanto,desta idéia,que não vai além de uma aparência de costumes(*Sittenähnliche*)no amor à honra e no decoro exterior,constitui apenas a civilização."[321]

Este momento da investigação,chegamos a um ponto crucial de nosso trabalho: a instauração do âm cultural,tão importante à filosofia kantiana da história. Este âmbito permite uma caracterização da forma concreta ou cultural da separação kantiana entre a moralização(e não simplesmente a moralidade,que,aliás,pertence à cultura e faz dela também um processo de moralização e não apenas um aprimoramento dos meios coercitivos da civilização) e a "legalização"(enquanto processo de aperfeiçoamento do controle social propiciado pelo aparato jurídico positivo,processo inscrito no progredir histórico pela natureza no homem). Deste modo,a partir da inserção da cultura do homem na ordem dos fins,a passagem entre ser e dever-ser deixa-se perceber como diferenciação imanente ao *medium* jurídico,isto é,como tensão entre o direito positivo(que responde pelo aparato jurídico público-coercitivo)e o

---

[319] ibid. , B 391 ;
[320] ibid. , B390 ;
[321] Idee , 26 ; Idéia , 19 ;

conceito"moral"do direito,que responde pelo processo racional de legitimação da ordem política e funciona como norma para o progresso do aparelho coercitivo para o melhor,isto é, para um ideal de justiça política e de representatividade republicana,a qual exige a conformidade das leis públicas positivas a um ideal de possível assentimento não coagido de todos os interessados,isto é,conformidade à liberdade como autonomia política. Enquanto ponto de contato e coexistência da positividade da coerção e da racionalidade normativa da justiça, o direito constitui-se como ambiente essencialmente humano(o mundo político)de passagem do ser ao dever-ser,isto é,como elemento realmente unificador no homem da natureza e da liberdade[322]. A esta separação entre a "legalidade positiva"(civilização)e a "legalidade normativa"(que,como veremos,causa o progresso humano para o melhor,aferível em termos legais, e demonstra a pertença da idéia de moralidade à cultura)somos levados pelo método crítico-transcendental,quando esse se apresenta na perspectiva histórico-concreta inserida numa "teoria da passagem entre o ser e o dever-ser".Convém então que nos demoremos neste ponto,afim de extrair dele resultados que serão extremamente importantes para esta dissertação.No entanto, deve-se advertir que o tema da cultura será retomado mais à frente , tendo como pano de fundo o desenvolvimento histórico da espécie humana. Por enquanto, desejamos somente fazer algumas considerações gerais acerca do desenvolvimento humano a partir do conceito de cultura, na medida em que este está inserido na ordem dos fins .

"Contudo para descobrir (*auszufinden*) onde é que ao menos em relação ao homem temos que colocar aquele último fim da natureza *letzten Zweck der Natur zu setzen haben*) , somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar,para o preparar para aquilo que o próprio tem que fazer para ser fim terminal(*Endzweck*)e separar isso de todos os fins cuja possibilidade assenta em condições que somente são de esperar por parte da natureza"[323]

Vê-se então com maior precisão onde se insere o conceito de cultura na discussão teleológica: a separação entre o que a natureza pode fazer em benefício do fim término e o que só o homem pode fazer,ou seja,aquilo com o que somente sua liberdade pode contribuir. A partir da suspeita de que somente no homem se encontra na natureza algo de valor incondicionado e que ,portanto, não serve de meio a mais nada,Kant pretende investigar o que a própria natureza humana se encarrega de produzir no sentido de fomentar a realização da moralização do mundo,ou seja,a adequação da natureza no homem à realização de um intento mais alto que não mais pertence à natureza,mas que utiliza seus poderes como meio. Mas há que se precisar como a natureza pode cultivar o homem,isto é, em que consiste a finalidade última da natureza para o homem e que pode torná-lo mais apto a realizar,enquanto ser racional e sensível,o fim término,o objetivo derradeiro tanto para ele,quanto para ela .

"No entanto nem toda cultura se revela suficiente para este último fim da natureza (*nicht jede Kultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich*) . Decerto a cultura da habilidade(*Geschicklichkeit*) é a condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral (*freilich die vornehmste subjektive Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt*), porém não suficiente para promover a vontade na determinação na escolha de seus fins(*nicht hinreichend, den Willen in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke, zu befördern*) , a qual pertence todavia essencialmente ao domínio de uma aptidão para fins . A última condição de aptidão (*Die letztere Bedingung der Tauglichkeit*)a que se poderia chamar de cultura da disciplina(*die Kultur der Zucht (Disziplin)*) é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos(*besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden*) , pelos quais nós nos prendemos a certas coisas da natureza e somos incapazes de escolher por nós mesmos,enquanto permitimos que os impulsos sirvam para nos prender,as quais a natureza nos forneceu como fios condutores para não descurarmos da animalidade ou não a ferirmos,já que somos suficientemente livres para a atrair ou abandonar,prolongá-la ou encurtá-la, segundo aquilo que exigem os fins da razão ."[324]

O problema da cultura humana é introduzido por Kant com uma certa complexidade ocasionada por seu empenho em recusar algo como bom que não seja ao mesmo tempo objeto de qualificação moral,ou seja,que não

---

[322] Acerca deste ponto,tão importante para nós,segundo o qual o **direito ,cindido em elementos pertencentes ao ser e ao dever-ser,isto é, em normatividade e positividade,constitui-se como elemento essencialmente humano de unificação da natureza com a liberdade**, diz Kant : "...semelhante fenômeno não mais se esquece na história da humanidade porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor que nenhum político, com sua sutileza, extrairia do decurso das coisas até agora, e que só a natureza e a liberdade,reunidas no gênero humano segundo princípios internos do direito(*allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt*),podiam prometer, mas quanto ao tempo,só de um modo indeterminado e como um acontecimento contingente."[Streit , 88 ; Conflito , 105;]

[323] ibid , 390/391

esteja de acordo com os fins da razão. Logo, pode-se concluir que o cultivo que não esteja em conformidade com o ideal do sumo bem,isto é,com a fundamentação prática da idéia pura de progresso,não está apto a ser aceito como finalidade última da natureza para o homem,pois tal finalidade encontra seu sentido somente num progresso para o melhor. Neste sentido,o aspecto negativo da cultura humana(a cultura da disciplina ou a libertação da vontade do despotismo dos desejos)representa a idéia de adequação do cultivo aos fins racionais,na medida em que assim o gênero humano pode ser considerado,com referência à representação moral do valor,passível de aperfeiçoamento ou de progressão para o melhor. Com efeito, na medida em que a cultura consiste no desenvolvimento do homem pela natureza,isto é, o aspecto unicamente natural de sua história,pode-se dizer que uma concepção possível de cultura humana traz em seu bojo o problema do acordo entre a moral e a história.

Desta maneira, a dimensão prático-moral do conceito de cultura a torna apropriada a uma avaliação moral do fenômeno humano,isto é, a uma compreensão da história humana como transformação gradual dos expedientes coercivos e disciplinadores em um todo moral plenamente conforme à razão(um todo moral que,para o homem,é efetivamente jurídico,embora sujeito ao ideal de normatividade do progresso:a comunidade ética). Mencionamos acima a obrigação moral como exigência incondicional e incessante de auto-realização. Neste sentido,a obrigação incondicionada em fomentar o sumo bem,o "imperativo de moralização do mundo",proíbe à humanidade a suposição de já estar moralizada.Nesta proibição, que vem atrelada à obrigação, está o teor prático da cultura humana e também sua compreensão crítica.Ultrapassar o mecanismo negativo da cultura,a disciplina ou mecanismo coercitivo,procurando torná-lo conforme às exigências do conceito de justiça política e do ideal de representatividade republicana significa progredir para o melhor, para uma forma mais digna de vida comunitária e individual.

Mas a passagem de uma disciplina imposta do exterior para uma disciplina livremente consentida e baseada no possível assentimento de todos, ultrapassamento que representa justamente a tendência a uma moralização das relações humanas,evidencia somente a destinação moral da cultura humana. Veremos que Kant procurará compreender o progresso da civilização como um devir racional dos mecanismos de coerção social,ou seja, como movimento de "auto-superação"da legalidade primeiramente extorquida em direção a uma legalidade plenamente justa ,a qual poderá,por isso,ser de possível aceitação livre.A proximidade a este ideal representa a moralização da vida humana,ou seja,do mundo político. Desde já,vê-se que a exigência prática deve se tornar a norma do porvir,sem a qual o desenvolvimento da humanidade, a historicidade de sua experiência,não pode ser designada. O dever moral define o valor do poder de progredir, e este expediente crítico de avaliação da historicidade das ações,impõe questão acerca das condições de possibilidade de uma coexistência da legalidade positiva e da uma legalidade normativa, numa instauração da imanência normativa do político. O conceito de cultura em Kant, cuja consideração aqui somente introduzimos,responde à questão acerca do critério–apropriado à manifestação dos fatos–de avaliação da legalização progressiva dos costumes; e ,nesta medida, tal conceito é destinado a indicar,no interior do desenvolvimento histórico,o movimento de uma progressão contínua,isto é, de uma passagem do acordo patologicamente extorquido e possibilitador da vida em comunidade, a um todo moral possível ao mundo humano: uma sociedade que"administre universalmente o direito". Assim,a cultura torna o progresso moral o único ponto de

[324] ibid.. B392 ;

vista sobre a história que é capaz de racionalizar sua finalidade[325].A problematização do fim último da natureza na história da humanidade tornar-se-á ,como veremos, a chave para a avaliação possível das ações empíricas. Como vimos acima a partir da consideração da ordem dos fins,a cultura substitui a finalidade segundo a felicidade,a qual prende a espécie às sanções do mecanismo causal numa escala histórica. A cultura é ,propriamente falando, um critério que se ultrapassa a si mesmo,na medida em que é ela o fim da natureza no homem,e não a imobilidade e a improdutividade animal do repouso. A cultura servirá então a impor à história humana o movimento de seu auto-ultrapassamento. É a cultura que torna concreta a dualidade entre ser e dever-ser,entre teoria e prática, entre história empírica e progresso moral da legalidade(legalidade mais justa) , inscrevendo na história a necessidade do progresso . E é tal exigência prática , inscrita na cultura pela ordem dos fins , que constitui a norma do porvir, sem a qual não se poderia identificar a historicidade da experiência humana: a cultura confere uma finalidade à realidade histórica dos costumes .

A instauração do âmbito da cultura humana deixa entrever que a necessidade de uma filosofia da história será justamente conciliar–sem jamais identificar–os fins da natureza e os fins da liberdade. A cláusula de não-identificação é aqui de extrema importância, pois,como vimos acima,a combinação definitiva da finalidade da natureza com a finalidade pela liberdade é o sumo bem em sua realidade prática. Assim,mostra-se o sumo bem enquanto idéia pura de progresso ou de historicidade humana fundada na realidade da auto-consciência moral, enquanto idéia diretiva de uma filosofia da história,sem que seja,no entanto,esta filosofia já pronta. Uma consideração da hsitoricidade da experiência humana sob a normatividade fornecida pelo sumo bem faz-se necessária para a complementação de uma filosofia da história. Mediante a cultura, Kant pretende conferir à filosofia da história a única finalidade de se tornar conforme à idéia da humanidade como capaz de moralidade.Com efeito,uma concordância entre a destinação suprema do homem e a realidade de sua existência histórica somente pode ser encontrada na perspectiva da cultura e da civilização, e indica justamente a grandeza moral possível para o mundo humano: o Estado de direito .

"Mas a brilhante miséria está ligada todavia ao desenvolvimento das disposições naturais(*mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden*) e o fim da própria natureza (*der Zweck der Natur selbst*),mesmo que não seja o nosso fim,é todavia atingido deste modo. A condição formal,sob a qual a natureza pode alcançar esta sua intenção última (*Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Ende [illegible] allein erreichen kann*) , é aquela constituição na relação dos homens entre si (*diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander*), [illegible] prejuízo recíproco da liberdade em conflito(*wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit*) se opõe um poder conforme leis (*gesetzmäßige Gewalt*) num todo que se chama sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) , pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais (*die größte Entwickelung der Naturanlagen*) . Para essa mesma sociedade seria contudo ainda certamente necessário , mesmo que os homens fossem suficientemente inteligentes para a encontrar e voluntariamente se submetessem ao seu mando,um todo cosmopolita (*ein weltbürgerliches Ganze*) , isto é , um sistema de todos os estados (*ein System aller Staaten*) que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial ."[326]

Vemos que o célebre parágrafo 83 da terceira Crítica resume,na perspectiva da inserção da cultura na ordem dos fins ,aspectos centrais da filosofia kantiana da história, cujos contornos foram estabelecidos cerca de nove anos antes (1784) , nas nove proposições de Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita, texto que consideraremos detidamente adiante[327]. Segundo Kant na sua terceira Crítica,a possibilidade de uma representação unívoca e universal da espécie humana,essencial para a consideração teleológica da ordem dos fins, atém-se ao conceito de espécie humana como espécie civilizada . A condição formal da realização da intenção última da natureza para o gênero humano,a sociedade civil–caracterizada como poder conforme a leis e cuja função é

[325] Voltaremos mais à frente ao problema da relação entre cultura , moral e história , quando estivermos considerando os textos principais acerca da filosofia da história . Por enquanto,gostaríamos apenas de introduzir,na ordem dos fins, o âmbito da cultura humana.
[326] ibid.,B393;

constituir-se como unidade distributiva de direitos, graças a qual fica assegurada a livre convivência externa dos arbítrios–deixa ver que a representação unívoca da cultura como fim último da natureza no homem deverá ultrapassar o pragmatismo da obediência civil disciplinar patologicamente extorquida em direção ao critério legítimo da destinação do homem à sua perfeição moral,revelada,no essencialmente humano mundo político,por um progresso da legalidade segundo a moral e seu conceito de direito. No parágrafo 83, Kant deixa claro o ponto de vista que permite uma avaliação racional da história: é o ponto de vista da espécie humana na totalidade de sua destinação que deve julgar, numa história cosmopolita, os efeitos no melhoramento dos costumes .A história é o que torna plausível uma possível concepção cosmopolita da humanidade. A questão da existência humana dotada de sentido pode então funcionar como mediação entre a destinação prático-moral do progredir e a própria temporalidade histórica,a qual é, em sua diversidade caótica, unificada sob o conceito de humanidade. Mas o conceito de humanidade não é simplesmente um gênero lógico,mas um conceito cuja realidade efetiva é para ser compreendida pela história cultural ,isto é, o aprimoramento gradual da humanidade, afim de torná-la apta às exigências do fim término engendrado pela razão, aprimoramento que já vem inscrito no conceito de "natureza humana". E isto não significa impor apenas a naturalidade da humanidade, mas é uma perspectiva cultural plenamente racional que se dirige à consideração da humanidade da natureza no gênero humano.Com efeito ,a tarefa de uma história cultural não é apenas observar os efeitos naturais das ações humanas, mas estabelecer sua natureza especificamente humana . Em suma, a Crítica Juízo deixa bastante claro que a realidade humana somente pode ser coerentemente apreendida como sendo uma realidade de "cultivo",uma realidade eminentemente histórica,mas que inclui dentro de si uma finalidade que a ultrapassa e que só revela a humanidade da natureza especificamente em questão: o homem. Assim, esta idéia de homem, que é,no fundo, o conceito de humanidade explorado na filosofia moral–ainda que de uma perspectiva mais formalista, necessária ao projeto de uma analítica da razão pura prática–deve ser imbuído de uma valor objetivo natural e prático,efetivo e imperativo.

"No que respeita à disciplina das inclinações (*die Disziplin der Neigungen*), para as quais a disposição natural, relativamente à nossa determinação como espécie animal é completamente conforme a fins (*in Absicht auf unsere Bestimmung, als einer Tiergattung, ganz zweckmäßig ist*) , mas que muito dificultam o desenvolvimento da humanidade (*die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren*), é também manifesto, no que concerne a esta segunda exigência em favor da cultura(*in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Kultur*), uma aspiração conforme a fins da natureza que nos torna receptivos para uma formação (*zu einer Ausbildung*) que nos pode fornecer fins mais elevados do que a própria natureza (*uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann*) ... não é de ignorar o fim da natureza, que consiste cada vez mais se sobrepor à grosseria e brutalidade daquelas tendências que em nós pertencem mais à animalidade e mais se opõem à formação da nossa destinação mais elevada(*der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung*) ... para dar lugar ao desenvolvimento da humanidade . As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável (*eine Lust die sich allgemein mitteilen*) e pelas boas maneiras e refinamento da sociedade , ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado (*wenngleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen*),sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos(*Tyrannei des Sinnenhanges*) e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar. Entretanto os males, com os quais quer a natureza , quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam,convocam , fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que elas não sucumbam,e assim nos deixem sentir uma aptidão,que em nós permanecem oculta,para fins mais elevados (*zu höhe Zwecken*)."[328]

Esta passagem do parágrafo 83,reconsidera um aspecto muito importante da terceira Crítica: a importância fundamental da reflexão estética para a "teoria da passagem"–e,mais particularmente, para as perspectivas histórico-culturais mais concretas desta passagem da natureza à liberdade–como dedução do "sentido comunitário",que subjaz ao comprazimento desinteressado e universalmente comunicável no belo e tem papel determinante na civilização[329],potencializando a inclinação humana para a sociedade. Por agora, interessa-nos continuar na

---

[327] Num dos tópicos a serem considerados mais à frente acerca da filosofia da história , procuraremos refletir sobre as inovações na formulação das teses da filosofia da história trazidas pela teoria do juízo reflexionante na terceira Crítica .

[328] ibid.:B394/395;

[329] Depois da parte fundamental da dedução transcendental dos juízos de gosto, Kant menciona,primeiramente,no parágrafo 40,que,em contrapartida ao são entendimento,que pode ser chamado de *sensus communis*,a faculdade de juízo estético pode ser chamada de sentido comunitário(*ein gemeinschaftliches*

caracterização do âmbito cultural e de suas relações com a civilização. Segundo Kant, a distinção entre cultura e civilização tem a ver com uma diferença no grau de desenvolvimento nas disposições naturais da humanidade (*die Entwickelung der Naturanlagen*). Vemos acima,que, na medida em que designa as primeiras etapas de disciplina das inclinações e controle dos instintos, a cultura constitui uma etapa anterior à civilização. Apesar de Kant não lançar mão de uma explicita periodização da história humana[330], é possível notar que ele se refere à cultura como significando os primeiros passos dados pela humanidade, quando esta se vê forçada a abandonar a grosseria e brutalidade da simples dependência dos sentidos. No entanto,assim compreendida, a cultura representa apenas uma primeira tentativa de disciplina das tendências exclusivamente naturais, disciplina talvez engendrada pela frustração de tais tendências , devida a circunstâncias que ameaçam a sobrevivência dos indivíduos[331]. A cultura em sua distinção com civilização é também assim o estado da independência pessoal associada ao egoísmo. Embora Kant não proponha uma tal distinção,poderíamos tentar compreender o progresso cultural como correspondendo a estágios pessoal,civil e cosmopolita, dos quais o primeiro consistiria no estado propriamente sem lei. Diante disso,a civilização constitui-se como estágio propriamente comunitário da disciplina das inclinações,isto é,da cultura; pois a obrigação de se viver em sociedade impõe novas exigências às disposições naturais, cujo desenvolvimento é im- pela concorrência social. Vemos ,portanto, que Kant aplica indiscriminadamente o termo cultura ou civilização,mas querendo com isso indicar que a gênese da civilização é um estágio do desenvolvimento histórico ou da cultura, um estágio cuja especificidade é ser um desnvolvimento das disposições naturais sob uma coerção social. Assim, a cultura é compreendida como processo civilizador[332]. É no seio deste processo civilizador, agora melhor compreendido, que surge a sociedade civil como âmbito necessário ao maior desenvolvimento das capacidades humanas. Esta etapa cultural da civilização caracteriza o desenvolvimento das faculdades racionais do homem pelas ciências e pelas artes, fornecendo a tais capacidades características vantajosas ao espírito comunitário, uma racionalização instrumental da civilização que faz dela o momento privilegiado da cultura da habilidade.

Esta consideração da civilização mostra sua implicação para a caracterização do direito, que será objeto de nossa investigação nos dois últimos capítulos. A civilização representa a disciplina das inclinações pela coerção exercida numa sociedade política,na medida em que,como momento ímpar da cultura da habilidade, ela não só controla a dependência dos sentidos, reduzindo-a a níveis aceitáveis para a convivência social, mas contribui ao aprimoramento de uma "consciência cívica"necessária à organização jurídica da sociedade. No entanto, cabe aqui ressaltar que o expediente racionalizador-instrumentalizador da civilização deixa ver um aspecto cultural que escapa ao seu âmbito. Para além do aspecto instrumental ou da serventia da civilização no sentido de favorecer u- estabilidade social na forma de uma união jurídica, a cultura tem um significado mais propriamente teleológico, na

---

Sinn),isto é,como faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento universalmente comunicável em uma representação dada,sem mediação de um conceito e,portanto,oriundo do livre jogo entre entendimento e imaginação.Em segundo lugar,no parágrafo 41(intitulado"Do interesse empírico pelo belo"),Kant menciona que , se se pode conceber a sociabilidade como inerente ao gênero humano,há que se conceber também o gosto como faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo seu sentimento a qualquer outro,com efeito,como meio de promoção daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica. O interesse empírico pelo belo liga-se à inclinação humana para a sociedade.[ver Kd.U 161-165]

[330] O que ele faz no opúsculo "Começos conjecturais da História Humana" .

[331] No contexto do parágrafo 83 , Kant menciona principalmente os infortúnios , a falta de meios de subsistência e a miséria decorrente das diferenças , as quais são , no entanto , expedientes aprimoradores ou cultivadores da habilidade (**a cultura da habilidade** (***Geschicklichkeit***)) , **a condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral** (***freilich die vornehmste subjektive Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt***) . "A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano , a não ser graças à desigualdade entre os homens , pois que a maioria cuida das necessidades da vida , como que de forma mecânica , para comodidade é ócio dos outros , sem que para isso necessite de uma arte especial , cultivando estes as partes menos necessárias da cultura , ciência e arte mantendo aquela maioria num estado de opressão , amargo trabalho e pouco gozo . Porém nesta classe vai-se espalhando muito da cultura da classe mais elevada . No entanto , as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (*wachsen im Fortschritte*)..." B392/393

medida em que designa, para além do processo civilizador, a destinação natural suprema do gênero humano,isto é, aponta para o fim último supremo da existência terrestre da humanidade,o que a torna, como dissemos acima , adequada a exprimir o movimento geral do gênero humano em direção à sua suprema destinação: a destinação moral contida na normatividade jurídica. Desta maneira, enquanto a cultura se incumbe de expressar a destinação suprema, a civilização,que corresponde à esfera da habilidade,serve mais à designação intrumental de um meio do desenvolvimento, ao qual se junta a consideração mais ampla da cultura como finalidade última da natureza no homem . Vemos então que o parágrafo 83 estabelece ,por um lado, os expedientes civilizadores e a necessidade de um estado civil–que complete a cultura da habilidade–como meios da história; e ,por outro lado, a cultura em sentido amplo como finalidade última . Dito de outra forma, na medida em que a inserção da cultura na ordem dos fins faz com que ela aponte para a moralização(a qual é devida à capacidade de moralidade,mas não a alcança coletivamente)do gênero humano, Kant quer apenas indicar que não é a civilização a destinação término do homem. O duplo aspecto da cultura(instrumental e teleológico-moral),que inclui a civilização e a gênese do direito,traz em si a necessidade de uma passagem da legalidade à moralização desta legalidade. Veremos nos dois últimos capítulos que é este duplo aspecto da história cultural humana que responde não só pela gênese histórica do direito positivo, é, da jurisprudência em geral(única forma de regulação civil), mas também(e sobretudo)pela normatividade que se inscreve no conceito de direito e que lhe é fornecida pela fonte única e possível da normatividade: a razão pura prática.

Isto não diminui ,no entanto, a importância do âmbito cultural da civilização no qual se origina a sociedade civil regulada pelo direito público positivo, pois ela é tão somente o *locus* problemático da requerida exigência cultural de reforma dos costumes. Dito de outra forma, tomando como pano de fundo a relação entre moralização e legalidade,a civilização aparece como um meio ou instrumento para conformar ou compatibilizar os comportamentos a uma regra positiva, na mesma medida em que sua vocação cultural é de ultrapassar a mera conformidade,isto é, de realizar a normatividade que,dessa forma,inscreve-se na própria legalidade. A civilização deve poder ser compreendida como conceito preliminar à finalidade inscrita na significação prático-moral da cultura,muito embora o estado da mais alta cultura possível seja justamente a sociedade civil. Mas acontece que, quando analisados sob aspecto da inserção na ordem dos fins,os conceitos chave da filosofia político-jurídica kantiana revelam que a civilização mediante a união social aponta necessariamente para a conversão desta união civil num todo moral,conforme ao conceito normativo de direito. A civilização marca assim necessariamente a passagem obrigatória ao âmbito racional da esperança na moralização possível. Segundo veremos ainda nesta parte, não se trata de dizer categoricamente que a moralização vai acontecer como aconteceu a união civil, mas que sua realização é concebida como possível pela razão prática; e,sendo assim, é impossível compreender a civilização como um momento da cultura sem esta dimensão prática. A questão aqui é novamente uma normatividade, pois a idéia pura de um progresso que se concretiza culturalmente serve à qualificação do desenvolvimento das instituições da sociedade , revelando a civilização como transição e mediação entre "legalidade positiva" e a "legalidade normativa", como imanência da normatividade no âmbito político-jurídico positivo.

---

[332] Ver nota anterior , onde Kant fala das desigualdades entre homens como processo inerente ao progresso da cultura .

Mas, para que algo seja o objetivo último de toda existência–ou seja, o fim último da natureza como um todo–não pode jamais remeter-se a outro ser natural; deve, portanto, ser um fim de valor absoluto ou incondicionado. A cultura somente satisfaz essa exigência fundamental, se o homem possuir a vontade , "... só sob a condição–isto é, na medida em que o queira e compreenda–de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins(*Zweckbeziehung*) que possa ser suficientemente independente da natureza, por conseqüência,possa ser fim terminal(*Endzweck*),o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza ."[333]Vemos então que não é suficiente que o homem possua uma mera *Zweckrationalität*,isto é, que seja capaz de se propor fins ou objetivos próprios. É necessário ainda que a regra , segundo a qual ele os representa para si , possa escapar do mecanismo da natureza sensível.

Um fim último ou supremo é justamente aquele que não se refere a outro fim,como condição da sua possibilidade. Ele é incondicionado, assim como também o é a lei que o constitui como tal. O homem não pode ser o fim último da natureza ao perseguir o bem estar ou o aprimoramento de suas faculdades técnicas, mas, apenas na medida em que possui, para a sua causalidade no agir, sem referência a qualquer outro fim subjetivo, um fundamento inteligível, a liberdade, que é a *ratio essendi* da lei moral.

O homem só pode ser considerado como fim último da natureza se for capaz de propor a si mesmo um fim incondicionado em seu agir, um objetivo que esgota a finalidade externa ou relativa no mundo. Assim será ele o fim terminal da criação(*Endzweck des Daseins einer Welt - der Schöpfung Endzweck*). O homem é o único ser natural que não é simplesmente natural, uma vez que se reconhece a si mesmo como necessariamente obrigado à lei moral. Com efeito, o fundamento de determinação de seu agir escapa ao condicionado empírico e, portanto, a todos os fins arbitrários que se propõe realizar. Enquanto sujeito da lei moral, o homem possui em si mesmo o fim de sua existência de maneira que sobre ele não podemos indagar para que existe. Desse modo, a natureza torna-se então teleologicamente subordinada ao homem como sujeito da moralidade. Aparece finalmente a natureza como um sistema coerente de fins.

Vimos,então, que a questão sobre o valor que possui o homem para além do fato de ser ele um ser natural não admite resposta naturalista, ou seja, a partir de uma teleologia da natureza *strictu sensu*. A partir da finalidade externa dos objetos da natureza somente somos levados a um antropocentrismo arbitrário, o que de maneira alguma confere valor absoluto a sua existência. Neste sentido, com respeito à sua valoração absoluta ou ao estabelecimento de um fim último capaz de unificar todos os fins naturais num sistema, podemos dizer que a natureza é "a-télica", pois, só nos permite ver uma valoração relativa. Para encontrar o fim categórico de toda existência, foi preciso ultrapassar os limites da teleologia física.

Mas, o que vemos é que, dada a exigência por um fim último, a teleologia física absolutamente incapacitada pela crítica de promover uma passagem do sensível ao supra-sensível, prepara o surgimento de uma outra teleologia, capacitada a fazê-lo , e que surge não de uma reflexão sobre as coisas, mas sobre as pessoas. Embora não possamos ainda mostrar qual a natureza da "ponte sobre o abismo",podemos contudo determinar o momento exato em que deixamos, a partir de uma exigência oriunda de uma interpretação finalística da natureza, o âmbito da razão teórica e ingressamos na razão prática.

"Ora nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente,isto é, para fins e , todavia , de tal modo constituída que a lei , segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente das

[333] ibid. , B390 ;

condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem , mas considerado como número; o único ser da natureza ,no qual podemos reconhecer,a partir de sua própria constituição,uma faculdade supra-sensível(a liberdade) e , até mesmo , a lei da causalidade como objeto da mesma,que ele pode propor para si mesmo como o fim mais elevado(o bem mais elevado do mundo) ." [334]

Sem precisar a verdadeira transição, podemos observar o momento em que há substituição entre as maneiras de pensar (*Denkungsarten*) . É a razão prática(e não a teórica)que fornece a idéia de um objetivo final. Já acima tornamos explícita a fundamentação de uma teleologia ética. E,agora, vemos que somente porque já sabemos de antemão que o homem, enquanto consciente da sua subordinação à lei moral, encontra em si mesmo um fim incondicionado,que unicamente confere valor a toda a existência e, portanto, conteúdo ao conceito de um fim último. E, aqui reencontramos também a importância crucial da doutrina do fato da razão para a filosofia de Kant: toda a mudança baseia-se na evidência *a priori* da consciência moral. A interpretação teleológica da natureza é importante apenas porque exige(sem contudo poder resolver)que se persiga a questão de um fim último no mundo. Se o fim último é um fim incondicionado, é preciso haver um ser teleológico cuja única condição é sua própria idéia: o próprio agente racional, o qual age obrigatoriamente submetendo todos os seus fins naturais a uma instância de comando que independe de condições naturais. Se não houvesse o fato da razão, e o homem não fosse necessariamente consciente de que seu querer natural acha-se limitado por uma lei incondicionada , não haveria sentido na expressão "fi. último". De certa forma, a filosofia prática é avocada pelo próprio caráter incompleto da razão teórica. E, este parece ser o sentido daquilo que neste texto chamamos de fundamentação prática da metafísica kantiana .

Vimos,neste tópico,que a terceira Crítica aborda a questão de se compreender a natureza como um todo, concebido como um sistema de fins . Vimos também que este intento tinha o objetivo fundamental numa"teoria da passagem entre maneiras de pensar segundo a razão prática e segundo a razão teórica",o que,dito de outra forma, significa justificar a possibilidade de realização no mundo do objeto totalizado da razão pura prática. E este objeto(assim como a teoria da passgem)nada mais era do que uma exigência da lei prática incondicionada,pois "...o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado por suas leis e a natureza,em conseqüência, tem de ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam,segundo leis da liberdade."[335]Se esta possibilidade não for demonstrada, trabalhar pela realização de uma tal lei numa natureza que não possa ser vista a não ser de maneira mecanicista não tem sentido. A idéia de uma unidade moral abre a via de um mundo possível que torna significativa a exigência da lei para os seres finitos .Veremos que o ponto de vista capaz de introduzir a racionalidade prática na necessidade de compreender o mundo é o da totalidade do real para um autor moral do mundo. Nós nos deteremos sobre este p mais à frente, mas agora desejamos fixar alguns pontos que expusemos neste capítulo sobre teleologia e a instaura do âmbito da cultura, pois estes elementos serão indispensáveis na consideração dos dois capítulos finais acerca do direito e da história .

Viu-se acima que a personalidade moral do homem é o motivo que leva a admitir uma finalidade suprema da natureza, a qual excede os limites empíricos de sua investigação pelo *Naturforscher*. A consciência moral humana e a capacidade de aperfeiçoamento moral dela decorrente representam as razões últimas de se construir uma teleologia natural objetiva . E ,neste sentido, a instauração do âmbito da cultura é o elo intermediário que permite a passagem à consideração do "fim término da existência do mundo". Há ,portanto, dois níveis distintos de concepção da

---

[334] ibid , B 398 ;
[335] Kant , op.cit. , Band V , K.dU , BXX ;

finalidade, pois ultrapassar a concepção meramente mecanicista do mundo exige primeiramente uma concepção técnica da finalidade da natureza,e os limites de sua investigação implicam necessariamente na concepção providencial de finalidade intencional. O momento em que se torna mais clara a distinção é justamente quando está em jogo a possibilidade de estender a idéia de nossa destinação para fora dos limites da teleologia simplesmente técnica,que se torna assim,segundo Kant, o expediente preliminar à necessidade de uma teologia moral. Mas é o âmbito do cultivo pela natureza das disposições da humanidade que faz o apelo aos dois tipos de finalidade,na medida em que,pela cultura, exprime-se tanto o fato de que nós homens pertencemos à natureza,como o fato(da razão)de que nós homens excedemos,por nossa destinação, os limites das determinações da natureza em nós.

A perspectiva cultural é muito importante para este trabalho,pois deixa ler a passagem da natureza à liberdade, ou do ser ao dever-ser–passagem enunciada nos termos necessariamente abstratos desta separação pelo método crítico-transcendental e seus expedientes fundacionais das duas legislações–de um ponto de vista mais concreto, fazendo ver como a cisão ser/dever-ser reflete-se,no âmbito cultural, em termos da separação legalidade positiva e moralização do mundo humano(político)pela normatividade racional do direito.Vimos que a consideração do conceito de aperfeiçoamento,contido na idéia pura do progresso–a qual,por sua vez, exprime o cerne do problema de realização do sumo bem–dá o significado normativo ao processo cultural, fazendo dele uma propedêutica à moralização do espaço político-público do Estado, algo que se torna patente na inserção da cultura na ordem dos fins . Vimos que o cerne da historicidade cultural humana está nos meios subsumidos sob o conceito de civilização(cercada de aspectos essencialmente instrumentais) e em sua forma melhor acabada: a sociedade civil. A história cultural nada mais é do que a expressão temporal da finitude da espécie humana, obrigada a uma esperança de realização da liberdade mediante reformas racionais a partir da disciplina forçada. A civilização é o âmbito no qual a natureza"quer"que o homem encontre os meios de um desenvolvimento que o retira da simples e bruta animalidade; e ,por isso, como veremos mais à frente, os problemas relativos ao estado civil e à civilização são reunidos na consideração essencialmente racional da história da espécie humana. O aspecto instrumental da civilização está em que ela reúne as técnicas de coerção político-social . A coerção é o que,na civilização,traz em si uma significação política,mas também cultural, ou historicamente relevante, na medida em que funciona como uma "legalização forçada"da espécie humana. Mas já isso deixa ver que a civilização é apenas uma racionalização técnica da espécie, pois sua consideração já não deixa senão entrever uma exploração de todos os meios para que se origine uma conformidade exterior dos costumes às leis,isto é, uma legalidade na ações. A civilização representa o desenvolvimento humano conforme às leis impostas pela natureza física. Mas a inserção da civilização na ordem dos fins indica sua relevância enquanto problema a ser considerado pela filosofia da história e do direito, pois o progresso cultural desta legalização forçada das ações humanas deve ser pensada como parte condicionada de um processo incondicionado de aperfeiçoamento moral,e que, com efeito, pode ser assim medida por uma avaliação normativa prático-moral como índice do advento de uma humanidade cujo mundo político é plenamente moralizado.

Embora tratemos tais problemas mais minuciosamente nos últimos capítulos da dissertação,que tratam respectivamente da gênese histórica do direito positivo e da normatividade do direito natural,referente ao cerne normativo da razão pura prática em sua expressão exterior, cabe aqui dizer ainda algo que se depreende da inserção direta da civilização na ordem dos fins, empreendida no parágrafo 83 da terceira Crítica. É o conceito de civilização

que introduz o problema da separação concreta entre positividade e normatividade,entre ser e dever-ser; mas,por isso mesmo, também de sua equivalência possível . Mas a civilização se coloca no nível da finalidade técnica da natureza para a espécie, e,como tal, não pode,por si mesma, produzir atos de valor moral no mundo. Ela vem ao problema de tornar o mundo humano apto à moralização, pois esta não pode nem mesmo se colocar numa situação de convulsão e desorganização social, em que os membros civis nada respeitam quanto aos direitos uns dos outros. No entanto, a civilização leva à procura de uma mediação em direção à moralização. Se ela delimita o âmbito da legalidade, ela consiste no instrumento para uma autêntica reforma dos costumes, que vale como preparação da humanidade a agir moralmente,isto é,por uma normatividade moral da política. O progresso cultural e seu núcleo técnico-instrumental servem à considerção filosófica da realidade fenomênica da espécie em conformidade ao seu núcleo normativo ou prático-moral: a disposição moral do homem e o conceito normativo de direito nela contida. Tal consideração pretende mostrar que o gênero humano pode ser considerado como sujeito de uma esperança de aperfeiçoamento.

O importante parágrafo 83 da terceira Crítica evidencia a passagem necessária do âmbito cultural técnico-intrumental da finalidade na civilização à finalidade providencial-intencional–capaz de dar conta do fim término– através do conceito de guerra,tão fundamental enquanto astúcia da providência ou da natureza, como veremos mais à frente em textos como Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita e À Paz Pérpetua . por acaso o conceito de finalidade como providência se torna tão importante nestes textos para traçar a gênese histórica do direito positivo à partir do conflito dos arbítrios no interior da sociedade. Tal passagem deixa-se perfeitamente considerar como passagem da legalidade positiva à legalidade normativa ou de valor moral(a união civil moralmente fundada).

"Na falta de um tal sistema...e por causa do obstáculo...à própria possibilidade de um projeto dessa natureza , a guerra aparece como algo inevitável(quer aquela pela qual os Estados se dividem e se dissolvem em mais pequenos,quer naquela em que um estado une outros mais pequenos a si e se esforça por tomar um todo maior) .A guerra , assim como é uma experiência não intencional dos homens(provocada por paixões desenfreadas) é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema (*vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit*) , para instituir , se não a conformidade a leis com a liberdade dos estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado (*Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben*), ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores , com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz , ainda assim ela é um impulso a mais ... para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau ."[336]

Este sistema de que nos fala Kant é o "todo cosmopolita"(*weltbürgerliches Ganze*),que é necessário a uma sociedade civil,que é,por sua vez, a condição formal sob a qual somente a natureza pode alcançar sua intenção última , a saber : o pleno desenvolvimento das disposições naturais do homem . Nota-se como a idéia da ação intencional da sabedoria suprema vincula-se,como expediente que desenvolve os talentos necessários à cultura, à possibilidade de um sistema moralmente fundado. Pelo papel da guerra na passagem acima, vê-se que, por mais que ela seja contra aos ditames da razão pura prática, ela indica os limites da inteligibilidade técnica da natureza, pois ultrapassa os princípios de explicação apropriados à suposição transcendental de uma natureza artística. Mas se a guerra excede os limites puramente instrumentais dos meios de que lança mão a civilização para realizar a livre convivência externa, ela o faz ao exigir uma explicação a respeito dos fins da própria natureza ela mesma,na medida em que, com a guerra, a finalidade técnica da natureza, vigente no conceito de civilização, parece contradizer-se a si mesma: a guerra é um instrumento não de crescimento, mas de colapso da civilização, entrando assim em contradição com a diretriz básica da justificação da ação na civilização,que é justamente a legalização dos costumes extorquida da sociedade por via pacífica . Para que o desenvolvimento cultural da civilização permaneça inteligível à razão

[336] ibid.,B394;

humana, tem-se que tornar mais claros os fins da natureza ela mesma,e não da natureza no homem. No interminável questionamento teleológico, cabe perguntar a que serve a guerra: à diversidade ou à unidade do gênero humano. Vemos que a resposta de Kant, a partir da citação acima, é que ela serve,segundo a sabedoria suprema, à unidade sistemática moralmente fundada. Embora a resposta kantiana seja clara, temos que ressaltar que este novo âmbito a que nos lança a guerra requer que se conceba uma finalidade que ultrapasse a mera finalidade técnica da natureza. Torna-se necessária uma finalidade suprema que,intencional ou enquanto vontade, decida a destinação do processo cultural como um todo. Assim ,a finalidade natural e técnica deve retirar sua própria razão de ser de uma finalidade mais alta. Em outras palavras, torna-se necessário admitir a intenção providencial do criador do mundo,o qual se serve da própria moral,isto é, de sua suprema sabedoria , para conferir definitivamente sentido à instrumentalidade técnica de todo movimento. Esta é a inserção,na filosofia transcendental , do conceito kantiano de Providência Divina, tão fundamental para sua filosofia da história .

A tarefa da finalidade providencial é ,como veremos adiante, ultrapassar, introduzindo um nível suplementar de inteligibilidade(o nível moral),a finalidade instrumental que opera nos processo cultural civilizatório. A intenção da providência divina confere um valor prático objetivo a uma finalidade suprema que pode e deve ser quer Acima da "astúcia" de que se serve a natureza cultivando a comunidade,faz-se necessária uma finalidade estabeleça definitivamente a razão peremptória de toda finalidade: uma finalidade moral, a qual define os fins naturais como objetos volitivos, confere uma destinação última à destinação natural da finalidade.

Através do conceito de guerra e da decorrente auto-contradição da finalidade natural consigo mesma, é revelada finalmente a incapacidade da concepção simplesmente técnica da cultura para satisfazer a exigência racional de inteligibilidade. Esta incapacidade revela-se de maneira cabal na terminologia utilizada no parágrafo 83 da terceira Crítica: a oposição entre o fim último da natureza(*der letzte Zweck der Natur*)e o fim término da criação (*Endzweck des Daseins einer Welt - der Schöpfung Endzweck*), oposição à qual já aludimos acima, quando da consideração da instauração do âmbito da cultura. Enquanto o fim término da criação se relaciona a uma intenção criadora que tenciona um objetivo moral para sua criação,o conceito de fim último da natureza no homem traz em si. primeiramente,a duplicidade que caracteriza o homem como ser vinculado à animalidade pela conservação da espécie e conduzido,pela razão,a uma destinação mais digna e mais alta do que a finalidade natural; e ,num segundo momento, indica a necessidade de ultrapassamento da simples natureza do homem. Vimos que Kant procurou chamar atenção para este aspecto, quando estabeleceu que nem simplesmente a felicidade,nem a cultura como civilização são o fim último da natureza no homem ;pois, como procuramos realçar acima, o conceito de fim último procura indicar a finalidade prática da cultura numa unidade sistemática moralmente fundada .Como vimos, a duplicidade do homem enquanto fim último da natureza é primeiramente determinada sendo o homem o "senhor da natureza",que associa o homem à finalidade natural . Na medida em que o homem lança mão de outros fins ou objetos dependendo de forma instrumental(para alcançar a felicidade,por exemplo),o homem não passa de um mestre subordinado aos meios técnicos da natureza . Mas ,na medida em que o homem tem a "capacidade de se propor arbitrariamente fins", fica ele caracterizado como espécie natural dotada de razão,o que o torna capaz de se propor arbitrariamente fins não só motivados pela própria natureza nele,mas por ela incondicionados. Desta maneira, se a primeira definição do "senhor da natureza" realça o conteúdo,a segunda realça a mera forma,o que evidencia o sistema teleológico das finalidades

naturais não esgota a finalidade humana,de maneira que o fim último não se vincula simplesmenta à natureza,mas a outra destinação. Ainda que,para se atingir esta destinação, a natureza no homem deva conspirar para a sua preparação . Mas a destinação prática do cultivo do homem,aspecto que escapa ao âmbito técnido-instrumental da civilização, requer, segundo sua idéia diretriz do progresso puro(o sumo bem), uma continuidade entre fim último e fim término,uma ligação entre finalidade técnico-intrumental da natureza e a finalidade prática que todo homem experimenta no sentimento puro de obrigação à lei . O fim último da natureza, cuja expressão é a finalidade prática da cultura, dirige-se a um fim derradeiro exterior à natureza e que faz dela um meio de auto-ultrapassamento,isto é, que faz dela o que deverá se tornar um fim término: a moralização do mundo,cuja realidade objetiva prática é o que é deduzido como possibilidade de realização do fim último da natureza .

Chegamos então ao fim de nossa consideração da inserção da cultura na ordem dos fins. É no âmbito da cultura que aquela cisão originária do método-crítico transcendental entre fenômeno e númeno ou sensível e supra-sensível,tornada,após a fundamentação da moral, cisão e separação fundacional entre ser e dever-ser, revela-se na sua diferenciação,por assim dizer, cultural entre a moralização do mundo e a legalização dos costumes em sociedade,entre a positividade e a normatividade do mundo humano das relações sócio-políticas. No entanto, procuramos mostrar como esta separação não é tão radical,na medida em que a destinação prática inscrita no conceito de cultura funciona como reflexo da normatividade racional,isto é, como norma e critério de avaliação do desenvolvimento cultural da espécie e ,inclusive, dos processos de formação da civilização,quer da sociedade ci quer do todo cosmopolita. Em seu papel mediador e diferenciador,a cultura mostra o caráter insatisfatório para a natureza racional do homem de uma legalização que se processa sem ter em vista o advento de uma moralização(mesmo que sob os efeitos legais da normatividade jurídica),de uma civilização que não tende a uma "unidade sistemática moralmente fundada". Como prioridade da finalidade intencional prática sobre a finalidade técnica natural,a cultura descreve o "tornar-se digno" do existir humano .

Voltaremos à questão da cultura nos últimos dois capítulos.Num deles,procuraremos, seguindo as indicações aqui feitas a respeito do conceito de cultura , dar conta da gênese histórica do direito positivo ou da jurisprudência em geral ,na medida em que,embora o direito universalmente administrado pela sociedade civil permanece como finalidade da civilização, o direito é gerado pela própria finalidade natural na intenção de promover o desenvolvimento das capacidades humanas. No último capítulo, dedicado à fundamentação racional do direito, veremos como esta diferenciação cultural entre a moralizaçãoe a legalidade,entre a moral(e seu conceito de direito) o direito positivo, é transposta e assimilada conceitualmente como "normatividade do vida política pela mediação do direito",isto é, como cisão na esfera normativa que acompanha o âmbito de uma "moral na política",o que mostra, não obstante a crítica de inúmeros autores que qualificam o pensamento político de Kant como "menor"(principalmente em vista das inúmeras e geniais inovações da filosofia teórica e moral)a vitalidade introduzida por Kant na auto-compreensão da modernidade política.O âmbito da legalidade, que tem por sua normatividade suprema a razão pura prática e seu conceito de direito,traz em si a necessidade, para a sociedade moderna, de legitimar racionalmente a ordem e a autoridade políticas,mesmo que a legalização tenha que se processar ,a princípio, pela força ou como expediente meramente extorquido de conformidade ao dever. O assentimento racionalmente motivado dos cidadãos permanece sempre como elemento vital, como um critério

normativo da mais alta ordem. Kant representa o interessante momento da história do pensamento político moderno em que as teses universalistas do jusnaturalismo contratualista encontram o rigor de uma racionalidade que se deduz a si mesma como livre,como força única de transformação do mundo em direção ao melhor. Diante disso, pode-se talvez afirmar que a filosofia crítica é,em sua essência, política. Sua expressão ou desdobramento como compreensão da modernidade política é o que procuraremos investigar continuamente nos próximos seguimentos, passando pela consideração do *Weltbegriff* da filosofia e chegando até os capítulos sobre história e direito.

2.2. Compreendendo melhor o conceito de *Summum Bonum* :

Antes de passarmos ao problema da possibilidade de realização do Sumo Bem no mundo, desejamos neste capítulo explicitar melhor o conteúdo deste conceito, bem como o lugar por ele ocupado no quadro geral da teoria moral kantiana.

Vimos como o âmbito da cultura integra em si tanto a finalidade técnico-instrumental da natureza, quanto uma destinação prático-moral da humanidade como um todo e que ultrapassa o âmbito daquela primeira finalidade. Uma tal representação da humanidade como um todo, na medida em que excede os limites da natureza humana, isto é , do mero desenvolvimento das disposições naturais do homem(ainda que seja seu máximo desenvolvimento no seio de uma sociedade civil)não pode ser uma concepção retirada da natureza,mas é fornecida a priori pela moral. E como se trata de algo que excede os mecanismos naturais e que ,ao mesmo tempo, como vimos, confere sentido à finalidade natural, faz-se necessário repensar, num viés prático-moral , sob a luz da idéia da humanidade como um todo–inclusive suas disposições naturais sob uma nova óptica–o conceito de natureza . Se o problema é passar de uma teleologia física a uma teleologia moral em que o homem,como fim em si, representa o fim último da natureza–isto é,a condição interna da natureza como um sistema teleológico completo–trata-se de pensar a natureza mecânica de maneira ampliada como um "Reino dos Fins",ou seja,a unidade ideal dos seres racionais sob a lei moral, representada segundo o modelo de uma natureza não simplesmente como sistema mecânico-causal,mas como sistema de fins. Vê-se que assim a representação de um mundo moral–ocasionada pela presença de um fim em si na natureza (o homem)–como conjunto de seres racionais dotados de vontade livre ultrapassa a unidade natural dos seres racionais dotados de inteligência instrumentalizada segundo as exigências do aprimoramento da habilidade .

Veremos neste e no próximo segmento que a representação pura de unidade pensada no conceito de um mundo moral é dada de uma maneira exclusivamente prática–e ,por isso,como"exigência incondicional moralização do mundo"–exprimida pelo conceito de sistema,isto é, como modelo de uma unidade integral,completa passível de ser alcançada num progresso infinito . Este sistema é ,falando no registro da faculdade racional, a idéia mesma de totalidade; mas desta vez, não como na razão especulativa,uma totalidade problemática,e sim uma totalidade a que se confere realidade objetiva prática. Teremos oportunidade de retomar os procedimentos kantianos na tentativa de conferir realidade prática a esta idéia .

Enquanto totalidade prático-moral, uma tal representação nada toma emprestado da experiência, e na verdade serve de idéia guia à reformulação do mundo sensível à maneira racional . Pode-se dizer, em conformidade com uma certa intenção de fundamentação prática da metafísica kantiana,que é a moral e não a teoria a fonte pura de inteligibilidade perfeita do conceito de totalidade sistemática. Digamos que o conceito de totalidade não pudera ser

convenientemente"interpretado"pela razão em seu uso especulativo por absoluta falta de "referência" de um tal conceito na experiência possível .

Já a razão pura prática,por projetar a totalidade sistemática como exigência moral ou incondicionada, confere-lhe, graças à efetividade de sua lei,realidade prática,o que faz da idéia de um mundo moral um dever,um supremo guia para seu agir no mundo das ações da vontade humana. Vimos acima que a idéia de um mundo moral, ou seja, do ideal do sumo bem possível, designa–na moral,em sua representação mais abstrata,e na religião,onde ganha sua forma mais determinada enquanto "Comunidade Ética"–uma concordância possível entre as leis da natureza e as leis da liberdade, o que nos levou à inserção da natureza na ordem dos fins. Veremos que este acordo somente é concebível do ponto de vista de um Deus agente segundo uma intenção prática .

Vê-se que,quando se trata de considerar a direção do progresso ou a idéia pura prática de progresso, capaz de fornecer à razão humana a normatividade no seu progresso para o melhor ou a orientação para a sua verdadeira destinação,tem-se que abandonar o conceito de uma natureza empírica em favor do conceito de um mundo possível. Veremos que,para Kant, a única maneira de compreender a obrigação de realizar o conceito de sumo bem,ou seja,a totalidade prático-moral,é como progresso da vontade em direção à plena conformidade com a lei moral. Neste contexto,que vamos examinar mais à frente,são abandonados termos como "experiência" ou "natureza",que se referem a um conceito exclusivamente teórico da realidade empírica. O sumo bem é para ser realizado no mundo : isto significa exprimir uma exigência prática que possa também fazer-se objeto de uma representação teórica,capaz de se harmonizar com nossos meios de conhecimento. Este viés se revelará plenamente,quando a moral acabar por exigir,no tocante à representação das condições de realização do sumo bem,a prioridade do interesse prático sobre o interesse teórico .

Como vimos na consideração acerca da cultura como fim último da natureza no homem,é justamente a presença do homem na natureza que reclama a passagem do conceito de natureza para o conceito de mundo possível . Veremos agora que a idéia de mundo contém uma unidade que ,por ser exigida praticamente,precisa ser,em nome da unidade da razão,teoricamente representável. Mas, na questão do sumo bem e do acordo possível entre liberdade e natureza, trata-se fundamentalmente de superar a consideração meramente mecanicista e física da experiência humana. E ,para isso, a idéia de um mundo que inclui o homem como ser livre se torna mais adequada às exigências da razão,bastante divergentes das necessidades do simples entendimento,o qual,fundando a inteligibilidade da natureza, é incapaz de dar conta de sua plena racionalidade .

Finalmente,o conceito de mundo moral possível é uma exigência de racionalização da natureza que corresponde à necessidade de uma "moralidade atuante no mundo",ou seja , de se pensar a"presença"da razão no real sensível, "superando" assim a heterogeneidade entre o real e a vontade. Vemos que o ideal do sumo bem é uma exigência prática de totalização,que, portanto ,enquanto idéia regulativa,amplia o conceito de natureza para além das condições temporais da experiência possível,isto é, faz dela idéia racional de mundo que subjaz ao princípio de uma totalização possível do real fenomenal .Trata-se,portanto,da promoção plena e positiva de um ponto de vista necessário teórica e praticamente : a perspectiva da totalidade dos seres racionais , o qual exige a idéia de um mundo não só como objeto de experiência,mas também de valor possível. O ponto de vista da totalidade ética ou do sumo bem possível no mundo coincide com aquela posição que,na ordem dos fns, apareceu como ponto de vista de uma

finalidade providencial intencional . O conceito de sumo bem é o conceito do objeto totalizado da razão pura prática,mas que somente tem o sentido de uma obrigação para seres racionais finitos,ou seja, ao mesmo tempo livres e submetidos à marcha causal da natureza .

A partir dos passos anteriores de nossa investigação, podemos dizer que a tese fundacional da ética de Kant é a de que a razão pura se faz a si mesma prática pela idéia de uma lei prática incondicionada: a lei moral. Poderíamos dizer que a tese de que somente a razão pura deve determinar imediatamente a vontade, a qual, deste modo,faz-se vontade boa–aquilo que unicamente tem um valor moral–não obstante seu caráter fundacional na ética, é um aspecto simplesmente "lógico" do formalismo contido na idéia formal de obrigação moral. Mas, por um outro lado, a razão pura prática não contém apenas princípios, mas também o conceito de um objeto, isto é, deve ela compreender ainda a representação de um objeto concebido como efeito que pode ser engendrado mediante a liberdade prescrita na lei prática incondicionada. Nestes termos, compreendendo o formalismo ético kantiano também num sentido transcendental(com respeito ao estabelecimento de um objeto da razão pura prática),podemos dizer que a idéia formal de obrigação deve ser capaz de determinar o conceito de um objeto possível mediante liberdade, o qual devemos querer como seres morais que somos. Trata-se do conceito de um fim a que o homem é obrigado moralmente como ser racional.

Se um agente racional é capaz de agir racionalmente para a consecução de um fim particular , é porque concebe tal fim como possível. De fato, se não pudesse conceber um curso de ações que tornassem possível alcançá-lo,não seria racional fazer dele um fim. Assim, um fim que obriga moralmente o agente, não pode ser abandonado e nem se pode persegui-lo racionalmente,sem concebê-lo como possível de se alcançar por ações morais. Antes de falar propriamente de sua possível realização, tentemos caracterizar tal fim. Trata-se de um objeto necessário da vontade pura. Mas sua necessidade é prática, pois aqui temos a ver somente com a vontade moral de uma ação–e, por conseguinte, com a necessidade moral de concebê-lo como um fim racional–e não com o poder de executá-lo, o qual está submetido aos ditames das leis da natureza. Uma coisa é certa: se é um objeto da vontade pura, é um fim que se põe a razão pura, na medida em que se torna por si mesma prática. Tentemos então investigar em que consiste o objeto da faculdade do praticamente incondicionado.

Logo no início do livro segundo da Crítica da razão prática , a dialética da razão pura prática, Kant nos diz que :

" A razão pura tem sempre a sua dialética, quer se considere no seu uso especulativo ou prático; exige efetivamente a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado,e esta só pode absolutamente se encontrar nas coisas em si ."[337]

Assim, a dialética da razão pura teórica é a exposição da ilusão de que, embora seja exigido pela razão, o incondicionado possa ser um objeto do conhecimento. E, neste caso, a fonte mesma da ilusão dialética na razão teórica era o fato de ir além da experiência possível. Mas, ao contrário da razão teórica, cujos conceitos adquirem realidade objetiva numa referência à experiência possível, fundando o conhecimento empírico, a razão pura prática mostra sua realidade por uma ação pura . E essa, enquanto razão, procura a condição absoluta para suas ações, decisões e juízos. De acordo com a teoria do fato da razão, tal condição é dada: a lei moral como condição incondicionada da moralidade. A partir disso, a razão pura prática passa então a possuir num conceito a totalidade de seu objeto buscando como incondicionado esta mesma completude.

---

[337] KpV , A192 ;

"Enquanto razão pura prática, procura ela para o praticamente condicionado(o que se baseia em inclinações e na necessidade natural) o igualmente incondicionado e ,claro está, não como princípio determinante da vontade,mas, ainda que este tenha sido dado(na lei moral),a totalidade incondicionada do objeto(*Gegenstand*) da razão pura prática , sob o nome do sumo bem." [338]

A lei moral não impede que uma vontade que se determina unicamente por ela se dirija a um objeto que se conforma ao princípio prático e que constitua o incondicionado para o conjunto dos objetos práticos. E um objeto incondicionado somente pode ser concebido em relação ao condicionado que fundamenta.O praticamente condicionado é a idéia de felicidade, que representa, como fim relativo necessário da razão humana, o objeto essencial das nossas inclinações. No caso da razão prática, que fornece a condição incondicionada,o incondicionado determina o condicionado. Assim, o dualismo entre o que é praticamente condicionado(a felicidade)e o que é praticamente absoluto(a vontade pura)encontra seu princípio de unificação no conceito da totalidade do objeto da razão prática, ou seja, na idéia do sumo bem.

"... esta idéia(considerada praticamente) não é vazia , porque alivia a nossa natural necessidade(*natürlichen Bedürfnisse*) de pensar um fim término qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar tomado no seu todo,necessidade que seria,aliás, um obstáculo para a decisão moral."[339]

A idéia do Sumo Bem é então um conceito de um fim término que unifica todos os outros fins. Somente por ele é possível um sistema de todos os fins, ou seja, um sistema que inclua não só a forma da vontade(a vontade pura),mas também a totalidade dos seus objetos possíveis. Na Analítica da ***Crítica da razão prática***, no intento de encontrar a forma da vontade, fez-se a abstração dos seus objetos e se encontrou como único objeto da razão pur. prática o que é moralmente bom.[340] Já na Dialética, de posse da condição incondicionada da moralidade, não se faz abstração dos objetos da vontade, mas é fornecida a unificação desses objetos sob aquela condição num sistema de fins,ou seja, a submissão do que não é moralmente bom ao valor incondicionado do agir moral.

Como vemos, o bem soberano tem dois componentes: o "bem moral",ou seja, a perfeita virtude do caráter; e, de outro lado, o "bem natural", isto é, a felicidade proporcional à virtude. Os dois componentes são heterogêneos e isto quer dizer que o valor de um não pode ser substituído pelo de outro. Mas eles não possuem o mesmo "peso" moral. Pois,como dissemos, o valor do "bem natural" é condicionado pelo "bem moral": a felicidade pessoal só adquire em valor propriamente dito a partir da virtude pessoal ou da dignidade de ser feliz. E mais: de acordo com o que nos diz Kant na segunda Crítica , o conceito de sumo bem pode ser compreendido de duas maneiras, segundo a acepção que tivermos do termo "sumo". Por um lado, o sumo bem(*das höchste Gut*)ou *summum bonum* pode ser compreendido como bem supremo(*das oberste Gut*)ou *supremum bonum.* Neste sentido,o conceito designa uma condição incondicionada da ação racional. E, na medida em que não se subordina a nenhum outro bem, pode ser tomado como *bonum originarium.* Mas, por outro lado, podemos compreendê-lo como o bem total(*das vollendete Gut*)ou *bonum consummatum,*que unifica sob o bem supremo o bem completo, o objeto da faculdade de desejar própria dos seres racionais finitos. Este é o bem *perfectissimum*:

"Ora , na medida em que a virtude e felicidade constituem conjuntamente a posse do sumo bem numa pessoa e que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade(como valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), formam o sumo bem de um mundo possível: isto significa, pois,o todo, o bem perfeito,em que, no entanto , a virtude enquanto condição , é sempre o bem supremo , porque a felicidade é sempre algo de agradável para aquele que a possui mas que, por si mesma apenas ,não é absolutamente e em todos os aspectos boa,mas pressupõe sempre como condição a conduta moral conforme à lei ." [341]

---

[338] KpV , A194 ;
[339] Religion – Vorrede zur ersten Auflage , 77-82 ;
[340] Refiro-me particularmente ao capítulo 2 do livro 1 , intitulado : "do conceito de um objeto da razão pura prática"
[341] KpV , A 199 ;

Assim, virtude sem felicidade continua a ser igualmente admirável. Mas a felicidade sem virtude representa uma afronta ao nosso sentimento moral. Tentemos compreender melhor a relação do sumo bem compreendido como o bem completo ou *bonum consummatum* e os princípios práticos estabelecidos na analítica.

"A lei moral é o único princípio determinante da vontade pura . Mas,visto que ela é simplesmente formal(a saber,exige unicamente a forma da máxima, enquanto universalmente legislativa),abstrai,enquanto princípio determinante, de toda a matéria , por conseguinte , de todo objeto (*Objekt*) do querer . Portanto,ainda que o sumo bem possa ser todo o objeto(*Gegenstand*) de uma razão pura prática,isto é, de uma vontade pura,nem por isso tem de olhar-se como princípio determinante , e só a lei moral deve considerar-se como a causa que a determina a fazer daquele o seu objeto(*Objekt*) e também a da sua realização ou fomento ." [342]

Vemos então que tomar, antes da lei moral, qualquer objeto como bem e erigir a partir dele um princípio determinado da vontade leva à heteronomia e, portanto, à aniquilação da moralidade. Mas logo adiante Kant nos alerta:

"É evidente,porém,que,se no conceito de sumo bem está já incluída a lei moral enquanto condição suprema , o sumo bem não é então somente objeto(*Objekt*) , mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante nossa razão prática constituem ao mesmo tempo o princípio determinante da vontade pura; porque então a lei moral, efetivamente incluída neste conceito e com ele pensada, e mais nenhum outro objeto(*Gegenstand*) , é que determina a vontade , segundo o princípio da autonomia ." [343]

Vemos assim que pôr o soberano bem como objeto da vontade pura não contradiz a idéia de uma determinação da vontade exclusivamente pela lei moral. Na verdade, sob a condição mesma de respeitá-la, a lei exige–tanto lógica como praticamente–a possibilidade de realizar o sumo bem no mundo. Com efeito, é somente devido à natureza sensível e finita do homem que a vontade moral teria de possuir, além da forma estabelecida na Analítica, um objeto(*Gegenstand*). E, neste sentido, o conceito de sua possibilidade é necessário à disposição m... ainda que não à definição de obrigação moral.

Em verdade, a teoria moral estabelecida na Analítica força Kant a negar que a idéia do sumo bem seja capaz de fornecer um motivo autônomo. No entanto, poderíamos perguntar, dadas as exigências da moralidade, qual é a destinação integral do homem, um agente racional sensível e finito? Tal indagação equivale à unificação prático-especulativa das duas últimas questões propostas na segunda seção do "Cânon da razão pura": fazendo o que devo, que me é permitido esperar? De tudo o que dissemos até aqui, podemos concluir que a moralidade requer a possibilidade de realização do sumo bem; e, nestes termos, é isto que podemos esperar. Funda-se neste ponto a dimensão racional da esperança . Assim, apesar de não se poder sustentar que a realização ou a possibilidade do sumo bem seja prática ou logicamente necessária como motivo de genuína conduta moral, a esperança na sua realização possível pode ainda ser um incentivo a fazer aquilo a que o conceito de obrigação moral não conduz o homem.Com efeito, a esperança da possível realização do sumo bem pode ser ainda algo psicologicamente necessário a uma máxima aparência de moralidade que pode ser atingida pelo homem. Neste sentido, a crença na possível realização do sumo bem pode ser, com respeito ao homem, um acompanhamento legítimo da moralidade em sua pureza e incondicionalidade. A persecução de ambos os componentes do sumo bem envolve um compromisso racional de considerá-los como possíveis de serem alcançados. Ambos os componentes engendram então uma crença nas condições de sua possibilidade; uma crença que, apesar de racionalmente justificada, independe de evidências teóricas.

Podemos então dizer que há uma obrigação em fomentar a realização do sumo bem bem?

"Ora,dado que o fomento do bem supremo, o qual encerra no seu conceito esta conexão , é um objeto (*Objekt*) a priori necessário da nossa vontade e está indissoluvelmente ligado à lei moral, a impossibilidade deste fomento deve demonstrar também a falsidade da lei . Se ,pois , o sumo bem é

[342] KpV , A 198 ;
[343] KpV , A 197 ;

impossível segundo regras práticas, então a lei moral,que ordena promover o mesmo,deve também ser fantástica e votar-se a fins imaginários vazios,por conseguinte , ser falsa em si ."[344]

Vemos que Kant pretende que nós homens sejamos obrigados a fomentar a realização do sumo bem no mundo, sem o que a lei moral é um conceito sem significado. Decerto o conceito de sumo bem não é um motivo moral anterior ao próprio reconhecimento da lei: não é ,portamto, um objeto do qual se faz um princípio prático puro de determinação imediata da vontade. Na verdade, seu *status* de incentivo à moralidade ou de objeto necessário da vontade pura são conseqüências que só podem ser inferidas a partir de um de seus componentes:o bem supremo.

A partir dessa introdução ao conceito de sumo bem, podemos agora, antes de passar ao exame de sua possível realização, concentrar-nos no objetivo de comentar o local de destaque que este conceito ocupa no quadro geral da teoria moral de Kant. Já mencionamos a importância capital do conceito do Sumo Bem na constituição de um sistema de todos os fins, resultado da exigência arquitetônica da razão pura frente à multiplicidade de fins condicionados, que se choca inevitavelmente com a incondicionalidade da condição racional que fundamenta todo o uso prático da razão. Para L. W. Beck, a importância do conceito do Sumo Bem reside apenas nesta exigência arqutetônica: "A verdade desse problema é que o conceito do Sumo Bem não é de modo nenhum um conceito prático e sim um Ideal dialético da razão . Ele não é importante na filosofia de Kant por qualquer conseqüência prática que possa ter, pois não há nenhuma conseqüência senão as extraídas do conceito do bem supremo."[345] Para Beck somente podemos conceber o sumo bem como possível de se realizar,na medida em que se faz necessário conceber um sistema de fins, e não a partir da concepção de que ele tem de ser possível, porque nós somos obrigados moralmente a realizá-lo. "Nós não temos que nos permitir ser enganados–como eu acredito que Kant estava–em conceber que sua possibilidade é diretamente necessária para a moralidade ou que nós temos uma obrigação moral em promovê-lo distinta de nossa obrigação enquanto seres determinados pela forma e não pelo conteúdo ou objeto da lei moral"[346].

Substancialmente distinta da posição de Beck é aquela de Y. Yovel , de quem vem a inspiração que subjaz a este trabalho. Yovel se atém a uma concepção do sistema prático completo de Kant. "O completo sistema prático de Kant tenta então determinar não somente a forma da ação moral,mas também seu conteúdo supremo em dois estágios relacionados por prioridade e inclusão. Estes dois estágios são expressos por dois imperativos centrais do sistema, um exigindo ação somente a partir de máximas que podem ser universalizadas, e o outro a promoção do sumo bem. Não são entidades separadas, pois o primeiro está incluído no segundo como condição absoluta"[347]Examinemos mais atentamente esta posição e vejamos que resultados podemos extrair dela.

Yovel denomina o primeiro estágio da ética kantiana de "estágio formal". Este estágio corresponde ao desenvolvimento teórico contido na Analítica da segunda Crítica, ou seja, ao exame da estrutura da vontade boa,o estabelecimento do seu princípio absoluto, do seu poder especial de motivação, da forma universal que governa sua legislação e da iniciativa subjetiva do agente moral em agir tendo sua vontade unicamente determinada pela lei moral. Segundo Yovel, o princípio formal da moralidade se relaciona–tanto subjetiva, como objetivamente–a ações simples; mas falha em não fornecer um arcabouço teórico para tratar a continuidade das ações . Em outras palavras, o

---

[344] KpV , A 205 ;
[345] **Beck , L.W.** , p.245 ;
[346] **Beck , L.W.** , p.245 ;
[347] **Yovel , Y.** , p.35/36 ;

estágio formal passa ao longe da continuidade das intenções e do progressivo controle dos efeitos . Ao estágio formal relaciona-se um conceito de um objeto da vontade pura: o moralmente bom . Para Yovel, não se trata aqui de um objeto "moral",pois tal objeto é incapaz de indicar,de maneira precisa, qual o fim perseguido pela vontade pura. Não obstante, este objeto possui uma função importante, qual seja : a de reformular as condições estruturadoras das quais depende a autonomia da vontade. No entanto, o moralmente bom apenas faz da própria autonomia o objeto da vontade. "Ao querer o bem[moral], a vontade está se relacionando a si mesma como objeto, desejando realizar sua própria autonomia e dignidade subjetiva; enquanto todo objeto particular ou conteúdo serve apenas como meio para aquele fim, perdendo o valor moral *per se*"[348]Neste sentido, é que o princípio formal só se liga a atos isolados e independentes entre si, resultando numa caracterização da vontade que ignora os problemas de continuidade das ações.

Para Yovel, mesmo preenchida a condição absoluta da moralidade, continua a ser essencial para a atividade humana uma crescente sistematização, pois a razão ainda exige uma unificação de todas as ações isoladas num fim término. Neste sentido,para Yovel, o segundo estágio vem justamente preencher esta necessidade racional. O "estágio material"vai além da mera determinação do princípio absoluto da vontade moral, definindo o seu objeto total. Pois o sistema prático total exige,além do imperativo categórico, uma idéia regulativa que, sob a forma de um fim término, possa criar a totalidade das múltiplas intenções de todos os agentes morais e da cadeia contínua dos efeitos de suas ações, afim de torná-las um processo coerente e unificado. Para Yovel,aqui temos a formulação de um imperativo "material" mais completo e compreensivo do que a simples enunciação proposicional da obrigação moral: agir de maneira a fomentar o sumo bem . Enquanto o imperativo formal diz como agir,o material acrescenta ainda o que deve ser realizado como um resultado derradeiro perseguido pela totalidade e continuidade das ações morais. Tal imperativo responde subjetivamente às necessidades do homem como agente moral ao fazer referência de suas ações a um fim término. Mas ao mesmo tempo, objetivamente, à exigência racional de sistematização e criação da totalidade das ações.

Com efeito, o estágio material concebido por Yovel mostra toda a importância e o profundo significado da dialética da segunda Crítica. Agora o objeto da vontade é concebido como unificação dos componentes moral e empírico;e,ao conceber tal objeto, a vontade reporta-se não apenas a si mesma, mas a uma verdadeira reorganização racional do mundo. Tal reordenamento possui então um valor moral,posto que é idealizada pela própria vontade moral. Os constituintes empíricos de uma vontade moral são então incluídos num objetivo genuinamente racional e ,nesta medida , tornam-se relevantes para a própria moralidade.

Vemos assim que, através de diferentes considerações, Yovel também chega a um resultado presente na análise de Beck . Ambos concebem o sumo bem como um ideal de coordenação entre as duas legislações da razão:a ordem natural e a legislação moral. No entanto, enquanto Beck concebe tal ideal no contexto de uma "... metafísica prático-dogmática inteiramente distinta da metafísica dos costumes..."[349],Yovel o considera como parte integrante e imprescindível da teoria moral kantiana . Mas,para sustentar tal posição de uma passagem natural e contínua entre os dois estágios,Yovel é obrigado a recorrer a uma possível dualidade na concepção kantiana de vontade moral. "A

[348] **Yovel , Y.** , p.45 ;
[349] **Beck , L.W.** , p.245 ;

vontade que tem o sumo bem como seu objeto... permanece ainda a pura e vazia vontade moral da Fundamentação e da Analítica da segunda Crítica, mas se torna enriquecida por mais constituintes concretos: ela primeiramente quis somente sua própria pureza, ignorando as aspirações naturais do homem e a forma da realidade que ele encara; agora ela confere legitimação às aspirações humanas para a felicidade moral sob condições bem definidas e diz respeito à reordenação da totalidade da experiência para equiparar seus intentos e a legalidade moral."[350].

2.3. a construção da ponte sobre o "incomensurável abismo": a *Urteilskraft* reflexionante e o argumento moral para a existência de Deus

Descobrimos que, para lá de toda a prestabilidade que possa ter para a investigação da natureza, o princípio regulativo de interpretação da natureza segundo causas finais só alcança seu sentido arquitetônico para a filosofia crítica–atendendo à exigência de se estabelecer uma transição da maneira de pensar segundo princípios teóricos e segundo princípios práticos, quando a razão prática–que garante a evidência fatual de reconhecimento da obrigação moral a todo agente racional e finito–fornece à teleologia física um conteúdo(prático)a seu insaciável requerimento por um fim término de toda a existência. Dissemos que somos então arremessados da teleologia física a uma teleologia moral.Mas quais são as implicações dessa passagem entre as finalidades para o todo da filosofia kantiana? A que compreensão do kantismo nos remete uma tal teleologia moral? Veremos agora que, a partir da precedente discussão sobre a possível realização do sumo bem no mundo, podemos responder a tais questões e alcançar nova perspectiva em relação à filosofia crítica–se não inteiramente nova, ao menos um tanto mais rica em relação ao que poderíamos ter a partir somente das duas primeiras críticas.

Antes de mais nada,remetemo-nos à assim chamada"Primeira Introdução à Crítica do Juízo", um texto que, como se sabe, embora abandonado por Kant dada sua extensão, permanece como um escrito rico e elucidativo. Neste texto,Kant insiste em sublinhar uma distinção também realçada no opúsculo "Sobre o dito comum", qual seja: aquela entre a *práxis* entendida como mera extensão da teoria ou da ciência da natureza; e a *práxis* no sentido mais importante do termo para Kant, ou seja, a *práxis* incondicionada .

"De modo geral , as proposições práticas (quer sejam puras a priori ou empíricas) , quando enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por nosso arbítrio , pertencem sempre ao conhecimento da natureza e à parte teórica da filosofia . Somente aquelas que expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma(segundo leis em geral) , sem levar em consideração os meios do objeto a ser efetuado através dela , podem e devem ter seus próprios princípios(na idéia de liberdade), e embora fundem, justamente sobre esses princípios , o conceito de um objeto da vontade(o sumo bem), este no entanto pertence apenas indiretamente , como conseqüência , à prescrição prática (que doravante se chama ética). Também sua possibilidade não pode ser compreendida pelo conhecimento da natureza(teoria) . Somente aquelas proposições pertencem , portanto , a uma parte particular de um sistema do conhecimento racional , sob o nome de filosofia prática ." [351]

Os enunciados práticos no primeiro sentido são os resultados do que as reflexões filosóficas de nosso século convencionaram chamar de racionalidade técnica, da mera *Zweckrationalität*..

"Todas as demais proposições de exercícios,seja qual for a ciência a que se prendam, podem , caso se tema o equívoco, chamar-se , em vez de práticas, proposições técnicas.Pois pertencem à arte de instituir aquilo de que se quer que seja,a qual , em uma teoria completa, é sempre uma mera conseqüência, e não uma parte, subsistente por si, de algum modo de instrução ."[352]

Mas Kant adverte na "Primeira introdução" que, para o empreendimento específico de uma crítica da faculdade de julgar, entenderá por técnica também o ajuizamento lógico da natureza.

"Aqui não denominaremos técnicos,por certo , os juízos mesmos , mas sim o Juízo [grifo nosso] ,a faculdade de julgar , sobre cujas leis eles se fundam,e, em conformidade com este,também à natureza denominaremos técnica,técnica esta que,como não contém nenhuma proposição objetivamente determinante , também não constitui uma parte da filosofia doutrinal , mas somente da crítica de nossa faculdade de conhecimento ."[353]

Técnica a partir da terceira Crítica é não só a própria *Urtheilskraft* reflexionante, mas também a própria

---

[350] **Yovel , Y.** , p.35/36 ;
[351] Erste Einleitung , v , 177 ;
[352] Erste Einleitung ;
[353] Erste Einleitung ;

natureza, na medida em que, submetida àquela faculdade, deve ser levada à máxima coerência no conhecimento empírico de suas particularidades.

"O conceito originariamente proveniente do Juízo e próprio a ele é , pois , o da natureza como arte , em outras palavras , o da técnica da natureza quanto a suas leis particulares , conceito esse que não se funda em nenhuma teoria e , do mesmo modo que a lógica , não contém conhecimento dos objetos e de sua índole,mas somente dá um princípio para o prosseguimento segundo leis da experiência , pelas quais se torna possível a investigação da natureza ."[354]

No contexto da terceira Crítica, a técnica da natureza é a própria finalidade ou conformidade a fins que a *Urtheilskraft* nela pressupõe e com a qual ela no-la reflete . Podemos dizer então que a telelogia física é a técnica objetiva e real com que a natureza se nos apresenta. A necessária transição para a teleologia moral, exigida pela própria heurística teleológica da natureza, ilumina, por outro ângulo, a distinção entre o que é meramente prático(ou técnico na acepção abandonada pela terceira Crítica) e a *práxis* incondicionada. Ambas são da alçada da vontade, a faculdade de agir em acordo com a representação de leis. No entanto, no primeiro caso, a vontade opera como causa natural determinada por móbeis naturais em vista da realização de um objeto ou efeito possível em conformidade com a causalidade da natureza. No segundo, a vontade também realiza um efeito na natureza, mas segundo a causalidade incondicionada ou liberdade; e, portanto, sem se ater previamente à consecução de algum fim, como é o caso dos preceitos teóricos subsidiários. Neste sentido, a "técnica da natureza", entendida como seu ajuizamento (*Beurteilen*)teleológico,que nos leva irremediavelmente a uma "técnica moral da natureza",destrói,ao olhar meramente naturalista, a ubiqüidade da "técnica-teorética"–isto é, impossibilita à consideração naturalista com prático em sua originalidade: pois a vontade como causa exclusivamente natural impede a conceituação de uma vontade pura, em si, isolada do condicionado natural e dotada de um princípio próprio de autodeterminação. Com efeito, a necessária passagem a uma teleologia moral como único recurso capaz de cumprir a exigência legítima da "técnica objetiva da natureza"por um fim supremo e incondicionado, torna evidente algo já amplamente anunciado na Fundamentação e na Crítica da razão prática , mas não direcionado ao olhar teimoso e exclusivamente naturalista: a soberania do que é incondicionalmente "técnico-prático"sobre o "teórico prático". Mesmo ao convicto naturalista, a filosofia crítica kantiana subordina agora a *práxis* condicionada à incondicionada , a razão instrumental à razão por si mesma prática. Agora, de uma vez por todas, a razão não é, em última instância, uma mera escrava da paixões.

Neste sentido, embora em muito negligenciada por algumas correntes interpretativas da filosofia kantiana, a terceira Crítica obriga-nos a uma derradeira e mais fiel consideração do kantismo. Vemos que, ao invés de ser o cerne do sistema, a teoria do conhecimento, malgrado sua originalidade e importância, é apenas o preâmbulo para o real conteúdo do empreendimento crítico. Se, ao nos restringirmos à analítica da primeira Crítica, a limitação do conhecimento ao sensível é meramente negativa e abstrata, o resgate da moral na terceira Crítica torna o supra-sensível muito determinado, ainda que inabarcável. E, neste sentido, o conhecimento teórico não representa medida utilizável de todo alcance da capacidade de pensar coerentemente. Na verdade, o pensar extrapola o limite da determinidade dos objetos empíricos e alça, no terreno da reflexão, um vôo não ilusório e nem absurdo. Não obstante a sua capacidade teórica restrita, a partir da terceira Crítica, a razão pura estabelece uma verdadeira desvalorização da natureza em favor da alma humana(o espírito "*Geist*")–um procedimento que terá conseqüências importantíssimas no ulterior desenvolvimento da filosofia pós-kantiana ; e, em particular, nas reflexões do idealismo alemão. Em detrimento da soberba naturalista e de sua desmedida presunção com relação aos conceitos empíricos, a terceira

[354] Erste Einleitung ;

Crítica abre à razão prática o absoluto,baseando-se na crítica do paradigma tecnológico e de sua finalidade relativa ou externa. Tornando inatacável pelo mecanicista a interpretação teleológica da natureza–a idéia regulativa de uma "técnica da natureza"–a análise crítica da razão mantém como inexpugnável a referência de toda consideração do sensível ao supra-sensível, a um entendimento demiúrgico–para desespero do materialista convicto. Resguarda assim a legislação do supra-sensível à razão prática e a validade de uma teleologia em última instância moral.

Mas, sendo assim, dada a inexpugnalidade da teleologia, devemos considerar o conseqüente caráter inabalável do teísmo, isto é, da doutrina que admite a existência de um ente como fundamento originário de todas as coisas, isto é, de um criador das coisas do mundo. Pois, graças ao caráter intocável da representação de um entendimento arquitetônico diferente do nosso, acha-se resguardada também a posição daquele que deseja inferir daí a válida representação de um criador do mundo. Para examinar este problema da existência de um criador, precisamos de uma consideração mais atenta acerca do significado do conceito de teleologia moral, afim de examinar em que medida ela nos leva a considerar o problema da existência de Deus requerido pelo teísta, porquanto sua representação de uma inteligência demiúrgica como fundamento supra-sensível da finalidade real na natureza acha-se criticamente assegurada.

"Ora ,esta teleologia moral, que diz respeito à referência da nossa própria causalidade a fins e mesmo a um fim terminal–o qual deve ser proposto por nós no mundo–assim como à relação recíproca do mundo com aquele fim moral e à possibilidade externa de sua realização(para o que nenhuma teleologia física nos pode dar qualquer orientação),suscita então a necessária questão de saber se o nosso ajuizamento racional tem necessidade de sair do mundo e procurar,para aquela relação da natureza com a moralidade em nós,um princípio inteligente supremo,afim de representarmos também a natureza como conforme a fins,na sua relação com a legislação moral interna e a sua possível realização."[355]

Antes de mais nada, convém analisar o conceito de fim término, isto é, de um objetivo final para a existência, o qual, pretende Kant,tem um conteúdo apenas numa consideração moral-teológica da natureza e, por conseguinte, da "natureza" sensível e racional do homem. Enquanto sujeito da lei moral, vimos que o homem constitui o único fim possível para a existência do mundo; e, sendo assim, cabe-lhe a designação de fim último(*letzte Zweck*) e de um fim término (*Endzweck*). No entanto, a partir do fragmento acima, Kant entende mais propriamente como fim término da existência, o objetivo final a ser alcançado no mundo pelo homem, na medida em que possui necessariamente–como um fato da razão–consciência moral. Com efeito, o sujeito moral, como fim incondicionado, é uma acepção negativa do objetivo final, o fim contra o qual a lei incondicionada nos proíbe de agir. Na segunda acepção, o fim término considerado como o sumo bem possível no mundo, temos uma conceituação positiva, isto é, de um objetivo final a ser realizado. Na verdade, tal como verificamos no início do texto, a acepção negativa de objetivo final tem lugar na análise da moralidade, onde a vontade é metodicamente pensada em abstração de qualquer fim. Como vimos anteriormente, este expediente é modificado na Dialética da segunda Crítica, onde passamos a considerar a vontade empenhada em realizar o objetivo (pois, para uma vontade, tem sempre de haver um objeto a ser realizado)prescrito pela moralidade. Positivamente considerado, o fim término é o resultado possível no mundo de todas as ações realizadas*"aus Pflicht"*; e, como tal, é que deve ser tomado como condição indispensável de todos os fins objetivos, isto é, de todos os fins ou objetivos da natureza que podem ser postos ou representados como efeitos possíveis pelos agentes racionais.

[355] KU , B419/420 ;

Desfeita esta aparente ambigüidade a que nos leva o próprio texto da terceira Crítica, podemos agora considerar o que implica, a partir de toda consideração teleológica(física e moral), a possível realização do sumo bem possível para o mundo.

Kant afirma então que a própria concepção de um fim término a realizar no mundo(teleologia moral)–como decorrência da necessária passagem à razão prática propiciada pela exigência físico-teleológica de se buscar um fim último da criação–requer a concepção de uma causa inteligente que concebe tal objetivo em seu intelecto e o representa como sendo de possível realização por sua vontade, uma causa suprema e originária. A consideração da finalidade relativa na natureza, conduzida pelo conceito de fim segundo a existência, exige que se pense o mundo como um sistema de fins por uma só e mesma causa. O fim único da natureza autoriza-nos a atribuir a essa causa supra-sensível e inteligente a representação do objetivo final de toda criação; de maneira que, para explicar a conformidade a fins em toda a natureza, temos de tomá-la como efeito engendrado por uma causa inteligível suprema, que age por fins. A necessidade de conceber este autor do mundo decorre da consideração teleológica do próprio mundo como um todo final. Se, pela reflexão teleológica da natureza, fomos levados a admitir que o homem como sujeito da moralidade é o fim último da existência, a própria passagem à razão prática–que fornece o fim incondicionado–dá um novo significado à concepção de uma causa inteligível criadora do mundo, já que a lei prática incondicionada põe como fim término da criação a realização do sumo bem no mundo–a liberdade deve produzir sumo bem no mundo. Tal causa suprema tem de o ter criado em vista deste fim término. Devemos então ver a concordância da natureza com a liberdade como efeito dessa causa suprema. Ora, se a teoria moral exige necessariamente a realização do seu fim término, faz-se necessária também a possibilidade de uma teologia inexpugnável, que forneça um fundamento comum às duas legislações. Mas se deve haver tal teologia, como entendê-la adequadamente? E mais: como conciliá-la ao ferrenho ataque que Kant empreendera, na primeira Crítica, à teologia racional?

Na primeira Crítica, Kant nos propõe uma elucidativa divisão do que ele entende por teologia[356]. Em primeiro lugar, para Kant, a teologia é ou o conhecimento do ente originário a partir da razão–a teologia racional–ou a partir da revelação–a teologia revelada. Atendo-nos somente à teologia racional, podemos dizer que esta se divide em teologia transcendental, o conhecimento do ente originário através de conceitos transcendentais; e teologia natural, o conhecimento do ser supremo por um conceito, tomado da natureza, de uma inteligência suprema. A teologia transcendental é a doutrina do teísta que, admitindo o conhecimento do ente originário apenas pela razão e mediante conceitos transcendentais, representa-o como causa do mundo. A teologia natural é a doutrina do teísta, que,ao afirmar que é possível determinar o conceito de um ser originário por analogia à natureza,como um fundamento originário de todas as coisas mediante entendimento e liberdade, representa-o como criador do mundo.

Kant empreende sua crítica à teologia racional na divisão da Dialética da primeira Crítica dedicada ao "Ideal da razão pura", isto é, à tentativa da razão especulativa de conceber a totalidade formada pelo mundo passível de conhecimento teórico e pelo ente originário, que serve de fundamento para a totalidade dos fenômenos. Nesta parte da Dialética, são analisadas as provas da existência de Deus como o ente supremo, no qual todas as perfeições

[356] KrV B659 e seguintes . Trata-se da seção sétima do terceiro capítulo do segundo livro da Dialética transcendental : Crítica de toda teologia a partir de princípios especulativos da razão

possíveis são unidas numa individualidade concreta. A própria quarta antinomia–que Kant reconhece ter dificuldades para separar do "Ideal da razão pura"–já estabelecera a incapacidade do conhecimento humano em chegar à demonstração da existência de Deus. A discussão sobre o "Ideal da razão pura" parece dedicar-se então a ir mais longe, mostrando todos os argumentos possíveis como falácias dialéticas. Há três tipos de argumentos envolvidos: dois referentes à teologia transcendental–o cosmológico e o ontológico–e um referente à teologia natural–o físico-teológico.

O argumento fundamental para as provas especulativas da existência de Deus é o ontológico, um raciocínio que tenta inferir a existência de Deus do conceito de um ser sumamente perfeito, como uma das perfeições necessárias ao conceito de um tal ente. Para Kant, o problema está na passagem da idéia de um tal ser para a sua atualidade. E, neste sentido, o argumento apenas estabelece que, se a não existência de um tal ente é impossível, ele é necessário. A afirmação de que um ente que contém toda a realidade tem de ser atual não passa de tautologia; e, embora não seja passível de refutar, é vazia de conteúdo.

O argumento cosmológico é um raciocínio que pretende inferir da existência contingente uma existência necessária, isto é, tenta passar do enunciado "se algo existe" à afirmação "então um ente absolutamente necessário tem também de existir". A premissa menor do silogismo contém uma experiência, e a premissa maior infere a existência de um ser necessário a partir de uma experiência em geral. A falácia neste caso consiste em se passar da causalidade, unicamente aplicável aos limites do sensível, à ideia de que algo que transcende o mundo dos fenômenos opera dentro deste âmbito. No entanto, o princípio de causalidade só se aplica a fenômenos. O argumento pressupõe que o ente necessáro para explicar a existência contingente é o *ens realissimum*, embora a idéia de tal ser seja indeterminada. O conceito de *ens realissimum* nada diz acerca de suas determinações, mas é apenas uma abstração com vistas a fornecer um fundamento para todos os fenômenos indiscriminadamente. Para Kant, a suposição de que o mais real ou perfeito ente existe necessariamente é justamente o erro básico do argumento ontológico. Diante disso, a idéia de um ente supremo é um ideal da razão pura, um princípio com vistas a fornecer a máxima unidade possível nos fenômenos. Trata-se apenas de um princípio heurístico ou regulativo que permite considerar toda conexão no mundo como se(*als ob*)fosse devida a uma causa necessária e totalmente suficiente.

Mas há ainda um argumento especulativo possível na teologia natural, o qual procura inferir as determinações e a existência de um criador a partir da ordem e unidade deste mundo, ascendendo deste à inteligência suprema enquanto princípio de toda ordem e perfeição natural. Neste argumento, parte-se da constatação empírica da ubiqüidade de indícios no mundo de uma conformidade a fins, o que revela a intenção de um intelecto. Apesar disso, dado o conhecimento empírico segundo leis necessárias, tal conformidade não pode ser intrínseca à natureza, mas tem de ser contingente. Com efeito, tem de haver ao menos uma causa sábia e livre de tal conformidade, já que não podemos atribuí-la ao acaso. Assim, a unidade que a harmonia interna do mundo exibe é análoga à de um sumamente sábio artífice, o que justifica a inferência de que há somente uma causa de toda a criação. Tal argumento não é capaz contudo de demonstrar a existência de um criador onipotente, no conceito exigido por uma doutrina teísta; mas apenas a de um arquiteto das coisas, cuja atividade acha-se amplamente limitada pela conformidade deste material sobre o qual se pretende que ele trabalhe. Para alcançar tal objetivo, seria necessário recorrer justamente à já refutada falácia cosmológica.

No entanto, diz Kant,esta prova físico-teológica possui um mérito inexistente nas demais tentativas especulativas.

"Esta prova merece sempre ser citada com respeito . Trata-se da mais antiga , mais clara e mais conforme com a razão humana comum . Estimula o estudo da natureza do mesmo modo como ela mesma adquire desta a sua existência e mediante a mesma recebe sempre nova força . Faz surgir fins e objetivos lá onde a nossa observação não os teria descoberto por si , e amplia o nosso conhecimento da natureza mediante o fio condutor de uma unidade peculiar cujo princípio se encontra fora da natureza . Por sua vez , estes acontecimentos atuam sobre a sua causa , a saber , sobre a idéia que a ocasiona , e aumentam a fé num autor supremo até a convicção irresistível ."[357]

A físico-teologia é justamente o resultado da mera consideração teleológica da natureza. Agora vemos claramente porque a teleologia física é incapaz de se colocar fora do incessante questionamento "*Wozu?*"proposto pela finalidade externa na natureza e, portanto, de estabelecer o fim último da criação. Na verdade, ela não pode determinar a contento a causa suprema do mundo, não ultrapassando a suposição necessária de um intelecto demiúrgico. E, com isso, por lhe faltar o fundamento capaz de unificar natureza e liberdade, é também incapaz de estabelecer a possível realização do fim término, cujo autor é justamente o criador de toda a existência.

"Ora , eu afirmo que a teologia física , por mais longe que a levemos , nada nos é capaz de revelar acerca de um fim terminal da criação,já que ela não chega sequer a alcançar a questão . Por isso ela pode na verdade justificar o conceito de uma causa inteligente do mundo,como único conceito da possibilidade das coisas–que podemos compreender segundo fins–subjetivamente adequado à constituição da nossa faculdade de conhecimento , mas não pode determinar ulteriormente este conceito , nem de um ponto de vista teórico, nem prático; a sua tentativa não realiza a sua intenção de fundar uma teologia . Pelo contrário ela permanece sempre e somente teologia física . Tal acontece porque nela a referência a fins somente é – e tem que ser– vista como condicionada pela natureza;por conseguinte não pode de modo algum questionar o fim para o qual a própria natureza existe(para o qual tem que ser procurado o fundamento fora da natureza) não obstante o conceito determinado daquela causa inteligente mais elevada,por conseguinte a possibilidade de uma teologia,dependa da idéia determinada daquele fim ."[358]

Permanecendo no âmbito teórico, não é possível um conceito de Deus suficiente para o completo ajuizamento lógico da natureza, isto é, capaz de representar a totalidade da existência em conformidade a um objetivo final.

"... na falta de um fim terminal que somente a razão pura é capaz de dar a priori(porque todos os fins no mundo são empiricamente condicionados e nada mais podem conter aquilo que é bom para isto ou aquilo,como intenção contingente,e não aquilo que é simplesmente bom) e que unicamente me ensinaria quais as qualidades , qual o grau e qual a relação da causa suprema da natureza que eu tenho de pensar para poder ajuizá-la como sistema teleológico,como e com que direito me é permitido alargar à minha vontade,e completar até a idéia de um ser infinito e onisciente,o meu conceito muito limitado daquela inteligência originária que eu posso fundar no meu parco conhecimento do mundo,do poder daquele ser originário de dar efetividade às suas idéias,da sua vontade de fazer isso etc.?"[359]

No entanto, já mencionamos que a razão prática, adentrando o âmbito da teleologia de maneira a complementá-la como teleologia moral, não só fornece o fim último da criação como propõe um objetivo final a ser realizado no mundo: o sumo bem.

"Desta forma a teleologia moral preenche as carências da teleologia física e funda em primeiro lugar uma teologia,pois se aquela segunda não tomasse coisas da primeira sem o notar,e,pelo contrário,procedesse consequentemente,não conseguiria fundar por si só nada mais que uma demonologia,a qual é incapaz de qualquer conceito determinado ." [360]

Assim, quanto à teleologia física–e seu conseqüente desdobramento: a físico-teologia–podemos dizer que não pode ser admitida a suposição de uma máxima perfeição, onde só se exige que se assuma alguma. Isto porque, confinados ao material empírico, trabalhado segundo uma sábia intenção, não é lícito atribuir às causas determinações que excedam as qualidades suficientes à produção dos efeitos. Por mais sábio que possa ser concebido o artífice responsável pela harmonia que experimentamos no mundo, o argumento físico-teológico não pode passar disso ao conceito de uma realidade que abranja tudo, a um *ens realissimum*. Pois somente cabe tal designação a uma causa capaz de submeter toda existência a um único objetivo final.

Ao retornar à prova físico-teológica na terceira Crítica, Kant pretende ir além de explicitar, como na primeira Crítica, a falácia dialética que a constitui como suposta demonstração válida: a recorrência do argumento ontológico. Kant pretende agora tornar evidente a confusão entre teleologia física e moral, isto é, a inépcia que nos

---

[357] KrV B651/652 ;
[358] KU , B401/402 ;
[359] KU , B408 ;

pode acometer,se não nos acercarmos das insuficiências de uma consideração teleológica da natureza e da necessária passagem exigida para uma finalidade da natureza combinada à finalidade pela liberdade. Se,na primeira Crítica, a físico-teologia foi evocada apenas no intuito de mostrar que ela não é capaz de delinear nosso"desconhecimento"do supra-sensível necessariamente subjacente ao próprio sensível, na terceira Crítica ela é retomada,afim de mostrar que, apesar da ignorância no que concerne ao supra-sensível, o intento de fundar uma teologia não é um sonho vão. Agora a teologia representa um empreendimento positivo. Agora, a partir de seu complemento fornecido pela razão prática –ou seja, indo-se além do princípio reflexivo de conformidade real-objetiva a fins da natureza por uma transgressão prática–abandonando-se a pretensão ilegítima de chegar à determinação do conceito de Deus imediatamente a partir da suposição de um entendimento demiúrgico(útil ao *Naturforscher*)em nome da admissão do fim incondicionado que a razão prática seguramente nos oferece,a teleologia conduz a uma verdadeira teologia. Trata-se, portanto, de "dar a César o que é de César": a teleologia *strictu sensu* é uma mera interpretação heurística da natureza; e, como tal, nada pode com respeito ao objetivo final concebido por Deus para toda a sua harmoniosa criação. E o elogio que Kant faz à argumentação físico-teológica consiste apenas em que o seu arcabouço teórico, a teleologia da natureza, é uma propedêutica à teologia "verdadeira",à teologia inexpugnável, à determinação da causa inteligível do mundo capaz de nele conceber como realizável um objetivo final, o qual articula todos os fins condicionados à destin incondicionada do único ser ao mesmo tempo racional e sensível: o homem.

A terceira Crítica modifica então o conceito físico-teológico de Deus, estabelecendo que o conceito determinado do criador do mundo nada pode conter do que concerne ao conhecimento que a natureza de si nos permite. Enquanto se deseja encontrá-lo como fundamento da natureza, enquanto se permanece na confusão entre o mundo dos fenômenos e a criação–a natureza sob a intenção do criador–a sua determinação completa e adequada só aparece em face dos desígnios que a consciência moral nos obriga a realizar. A idéia do arquiteto das harmonias empiricamente constatáveis não oferece,por si só,passagem ao conceito de um ser infinitamente sábio; e, neste sentido, diz Kant: "a teologia física é uma teleologia física mal compreendida,somente utilizável como preparação(propedêutica)para a teologia,só alcançando tal intenção mediante a contribuição de outro princípio,no qual se possa apoiar,e não por si mesma como seu nome dá a entender ."[361] Na explicação do orgânico, é suficiente a suposição de um outro intelecto demiúrgico para fins diversos, mas não uma sabedoria suprema, cuja atividade abarcasse a totalidade de formas da natureza mediante intenções determinadas sistematicamente em vista de um objetivo final. A "técnica da natureza"revelada no organismo nos obriga a tomá-lo como *Naturzweck*; porém, não pode nos levar a um soberano plano, de maneira a revelar-nos, na existência do organismo, um objetivo expressamente desejado pela natureza, isto é, não nos permite considerar tal existência como necessariamente requerida pela ordem do mundo.

Podemos agora considerar o argumento moral para a existência de Deus tal como aparece na terceira Crítica. Pensamos ser desnecessário ao conteúdo deste capítulo considerar o procedimento apresentado na Dialética da segunda Crítica [362], no contexto das condições transcendentais de possibilidade do sumo bem,contexto excelente para se introduzir alguma consideração acerca da concepção kantiana de religião. O homem é o fim término da

---

[360] KU , B414 ;
[361] KU , B410 ;
[362] Na terceira Crítica , o argumento moral aparece de forma condensada no trecho que vai de B423 a B425

criação na medida em que é consciente do caráter para ele obrigante da lei moral; e, como tal, deve também obrigar-se a realizar o objetivo final imposto pela moralidade: o sumo bem no mundo. Este objetivo contém necessariamente a concordância entre a natureza e a liberdade, concordância que somos obrigados a ver como efeito possível de uma causa inteligível e suprema, que unicamente é capaz de concebê-la como objetivo final de toda a existência. Com efeito, tal causa criou o próprio mundo com vistas à realização de tal acordo. E o homem só pode realizá-la justamente vendo a combinação da finalidade da natureza e da liberdade como uma única intenção do autor do mundo, o qual só pode ser pensado pelo homem como inteligência–posto que, dada a razão humana, age ele pela representação de fins–e como autoridade legislante num reino moral de fins–já que a sua intenção na criação do mundo é o próprio objetivo final moral do homem. É esta causa livre e inteligente que torna possível transitar do "modo de pensar" segundo leis da natureza para o "modo de pensar" segundo a liberdade; pois, para que fossem possíveis no mundo os fins da liberdade, a natureza tinha de possibilitar sua realização e também revelar que seu próprio fim era o maior bem possível no mundo. Deus, como autor moral do mundo, é o próprio substrato supra-sensível comum aos fenômenos da liberdade e da natureza, substrato que capacita o homem a ver como possível a realização do sumo bem no mundo.

Na verdade, a prova moral da existência de Deus manteria mesmo toda a sua força, ainda que não encontrássemos no mundo(ou constatássemos,mas de maneira equívoca) indícios de uma teleologia física. No entanto, o fato de que encontramos na natureza uma harmonia de meios e fins, o conteúdo objetivo de uma teleologia física, é apenas uma confirmação revelada e subordinada das conclusões, em si mesmas suficientes, da teleologia moral. Nestes termos, é da própria prova moral que o argumento físico-teológico retira a influência que é capaz de exercer sobre o espírito, sua vantagem, em relação às outras argumentações especulativas, de ser convincente para a razão comum. Pois só a prova moral determina plena e adequadamente o conceito de Deus como uma causa única do mundo agindo segundo leis morais e segundo o que nos é imposto como supremo fim moral.

"... o fato da demonstração físico-teleológica convencer como se ela fosse ao mesmo tempo uma demonstração teológica, provém não da utilização das idéias de fins da natureza como tantos outros argumentos de uma inteligência superior, mas sem que se note, a prova moral–que habita em todos os homens e tão intimamente os move–interfere no processo das inferências. Segundo estas,atribui-se também ao ser,que se manifesta artisticamente nos fins da natureza de forma tão incompreensível,um fim terminal, por conseguinte sabedoria ... na verdade,a prova moral produz somente o convencimento e mesmo,este só sob um ponto de vista moral,com o que toda gente,no seu íntimo concorda ."[363]

Mas tentemos reter o intento último perseguido por Kant, na terceira Crítica, em meio a este aparente arrazoado estabelecido pela pertinência da reflexão teleológica e pela busca de uma inabalável teologia. É preciso salientar que a intenção de Kant não é dizer que a reflexão teleológica marca a origem da teoria moral. Como vimos esta tem uma "origem independente"na doutrina do fato da razão. Na terceira Crítica, a articulação mais geral estabelece entre a reflexão teleológica e a construção de uma teologia moral, isto é, da única concepção de Deus legítima ao finito intelecto humano. A reflexão teleológica não é então uma propedêutica à filosofia moral, mas um caminho em direção ao estabelecimento da cosmo-teologia exigida por ela.

Tal procedimento de construir uma visão do mundo como criação divina e, por conseguinte, de construir uma teologia necessária à teoria moral só pode ser devidamente compreendido,se atentarmos–como já mencionamos acima–à determinação do supra-sensível trazida pela terceira Crítica. É neste contexto que se insere a determinação do conceito de Deus, que o adequa às exigências da moral. A terceira Crítica revela uma consideração positiva do

[363] KU , B472 ;

supra-sensível sem, no entanto, abolir sua impenetrabilidade. Isto é bastante evidente no que concerne ao conceito de liberdade. Enquanto na Fundamentação, a liberdade consistia em um ponto de vista que permitia à razão reconhecer-se como prática por si mesma; e, na segunda Crítica, era o *ratio essendi* de uma lei dada como um fato teoricamente insondável, na terceira Crítica ,a liberdade é tornada objetivamente válida em referência ao efeito que por ela é possível no mundo dos fenômenos. Trata-se, portanto, de uma "positividade" no discurso sobre a liberdade que não encontra precedentes nos textos anteriores; o que, num primeiro momento, era um conceito negativo, tornou-se,na segunda Crítica, evidenciado por um fato–este sim teoricamente indemonstrável; e passou, finalmente, a revelar o conhecimento prático da possível realidade de seu efeito no mundo dos fenômenos. Portanto, na Crítica da Faculdade de Julgar, o que antes era um enigma inexcrutável–o fato da efetiva liberdade de um agente racional e sensível–torna-se a condição de possibilidade de determinação de um conteúdo fenomênico pelo inteligível, isto é, do fim supremo da criação. Em outras palavras, a liberdade, outrora somente compreensível como ação de recusa e abnegação, como renúncia nada conforme ao curso natural das coisas, transforma-se no último recurso para determinar algo que não se submete ao mecanismo, isto é, que possa arremessar a razão por si mesma a exceder licitamente os limites de toda a sua possível atividade teórica.

Se a determinação do supra-sensível com respeito à sua lei da causalidade é uma característica da terceira Crítica, revela-se também na determinação do conceito de uma causa inteligível,ou seja, de Deus. A maneira Kant refere-se ao autor moral do mundo na segunda Crítica vem quase sempre acompanhada da recomendada atenção ao caráter independente da obrigação moral; ou seja, tenta ele sempre deixar claro que a prova moral da existência de Deus não é uma parte essencial ao cerne da filosofia moral, posto que a moral não é subordinada a um princípio teológico, mas é ela mesma que exige uma certa cosmo-teologia. Na segunda Crítica, Kant procura deixar claro então que a consciência da lei moral independe de se acreditar ou não num autor moral do mundo, ou numa vida eterna. Mas deixa-se mais ou menos sem resposta por que razão o agente racional, enquanto obrigado a cumprir as prescrições morais, é também levado a crer na existência de Deus. Ora, deixar em aberto essa questão é justamente furtar-se a considerar o que há de subjetivamente suficiente em se considerar verdadeiro(*Fürwahrhalten*)que Deus existe. Neste sentido, podemos dizer que a segunda Crítica considera de maneira apenas negativa a validade(subjetiva)do conceito de Deus, ou seja, considera somente o que ele não pode ser, a saber: um princípio teológico para a Moral, que anteceda mesmo a evidência apriorística da consciência moral.

Neste caso, a terceira Crítica vem então preencher algumas dessas lacunas. Em primeiro lugar, ela vem esclarecer sob que condições pode ser válido dar assentimento–e, portanto, a partir do conhecimento teórico–a uma causa inteligível dos fenômenos. E a resposta para isso é somente essa: apenas subjetivamente,isto é, como condição de possibilidade do princípio ajuizamento reflexivo da natureza, essencial à coerência e sistematicidade da própria natureza com respeito à sua multiplicidade de formas. E isto nos leva a compreender sob que condições é subjetivamente necessário pensar um Deus existente, ou seja, sob que condições a crença num Deus é obrigatória: se o homem sujeito da lei moral é mesmo um fim incondicionado em meio à finalidade relativa da natureza–tornando-se,portanto, o fim supremo da natureza concebida segundo a mais sábia intenção, isto é, da criação–a crença em Deus é(ao menos subjetivamente)necessária. Na verdade, toda vontade em geral requer um fim, isto é, a representação de um objeto como possível mediante sua ação. Mas, no caso da vontade pura, determinada apenas pela lei moral, um

fim adequado somente lhe pode ser conferido pela moralidade, ou seja, de tal forma que seu valor seja absoluto. Trata-se de um fim que subordina o próprio mundo segundo a intenção da vontade que o representa: só pode ser a possível realização de uma constituição do mundo em concordância com a lei incondicionada. Mas será este curso moral do mundo possível? E isto quer dizer: é ele ao menos teoricamente possível? Pois caso não fosse, a própria razão teórica nos isentaria da obrigação moral, rechaçando-a como um absurdo, mesmo do ponto de vista prático: uma ordenação a empreender uma obra teoricamente impossível. A querela entre prático e o teórico é extirpada com o postulado de existência de um autor moral do mundo, cujo sumo poder garantirá a persecução da exigência moral e o aval da razão teórica; e que, portanto, o sumo bem não é uma enganação.

Esta é a verdadeira "ponte teológica"entre a razão prática e a teórica, mediada pela reflexão a que fomos levados pela judicativa. A razão prática determinará o entendimento demiúrgico suposto pelo juízo como um Deus efetivamente existente e atuante. Como vimos ao longo deste capítulo, toda esta investigação depende de que consigamos seguir o próprio Kant nesta mudança de consideração acerca do agir moral, que nos propõe ele ao sair da Analítica da segunda Crítica para a Dialética: deixemos de lado a fundamentação independente da autonomia do sujeito moral e passemos a considerá-lo como um agente que tomou a lei como princípio subjetivo de seu agir; e, como tal, agindo de acordo com a lei, não pode resignar-se a agir "sem fim".

Se nos ativermos somente à moralidade como a concebe Kant na analítica da segunda Crítica, ou seja, à tarefa de cumprir a lei pela concordância da máxima à forma universal da lei, de fato–como insistiu tantas vezes Kant–é inútil procurar antecipar um fim incondicionado–cuja realização na natureza seja exigida ao homem pela lei moral; e, por conseguinte, não teria sentido o aprofundamento da questão oferecida pela reflexão teleológica. Mas, se a questão jaz sobre o esforço humano na persecução de tal fim, esforço que tem também que ser "natural", o próprio mundo tem de ser investigado quanto à possibilidade de que possa ser configurado segundo a moralidade. E, sob este novo prisma, o sujeito moral deve se perguntar sobre a validade de uma possível concordância entre natureza e moralidade. O apelo à reflexão teleológica tem então o importante papel de antecipar o "tipo" de concordância(ou de "ponte")que a razão prática terá de exigir ou de construir: uma cosmo-teologia.

O que deve ser deixado claro é que, somente ao procurar definir os parâmetros de decisão e apreciação moral–e, portanto, na estrita determinação do que é o dever–temos de abstrair de fins a realizar, contentando-nos somente com o fim em si mesmo(considerado negativamente)fornecido pela universalização da máxima. Como toda e qualquer outra ação, a ação moral, enquanto determinação da vontade, exige ser também concebida com o fim a ser realizado por ela como efeito seu. Embora não seja, neste caso, a representação antecipada desse efeito possível o motivo para que o sujeito aja–o que levaria à heteronomia de sua vontade–ao agente moral é lícito perscrutar para onde levará seu agir moral. E aqui está a "ponte" construída pela razão prática–em consonância com a faculdade de julgar e por ela orientada–sobre a conveniente maneira de interrogar a natureza, para que ela responda o que dela se exige para a realização da moralidade: o agente moral tem de conceber tal efeito como possível na medida de suas capacidades; e, com efeito, o sumo bem tem de estar em conformidade com a natureza das coisas e com o supremo desígnio do criador.

Este ponto de vista da moral atuante no mundo modifica então o"objeto"de problematização da teoria moral de Kant: passamos à consideração filosófica da história, onde a exigida concepção de um autor moral no mundo–que

não só representa o fim término, mas o representa como realizável pelo homem–revela toda a sua importância. A existência de uma Providência divina numa perspectiva prática convence-nos de que o bem agir não é um empenho sem propósito e desde já malogrado. A ponte é então construída sobre o abismo pela razão prática, sob a orientação da judicativa. Por ocupar-se demais com a(imprescindível)"natureza interior"da legislação prática incondicionada, a razão prática torna-se "cega" para considerar como a natureza se presta à configuração racional que seres racionais do mundo devam lhe dar; e, portanto, necessita ser guiada, na "investigação" da natureza, pela faculdade de julgar e por sua reflexão teleológica. Longe de ser um acréscimo religioso à teoria moral, o postulado da existência do Autor moral do mundo é a condição necessária para que a razão humana represente o advento do sumo bem. Se a razão prática pode agora representar como possível a realização do sumo bem, pode também perseguir,sem desesperar,o supremo intento moral. A razão não somente faz a si mesma prática, mas se torna mesmo possivelmente efetiva no mundo.

No entanto, a crença na existência do Autor moral não é condição do agir moral; de maneira que, se nos livrássemos dessa fé, desobrigar-nos-íamos também de cumprir a lei. Como repetimos diversas vezes, a moralidade possui seu estabelecimento independentemente de considerações teóricas, especulativas e mesmo religiosas- verdade, o primeiro capítulo deste texto foi dedicada à investigação de todo o esforço de Kant em conseguir um fundamento auto-suficiente para a consciência moral, independente de condições "extra-morais". Poderíamos então compreender a plena compatibilidade do ateísmo com o agir *"aus Pflicht"* num mesmo agente. Mas, um tal agente, refutando a condição que lhe assegura subjetivamente o advento possível do fim supremo posto pela lei moral ao seu próprio bem agir, sustentando um inconsequente e teimoso ateísmo, por ser ainda um ser dotado de "arbítrio" (*Willkür*)–o qual requer um objetivo para suas ações–poderia ser acometido por uma frustração, pela sensação de despropósito e inutilidade de seu próprio bem agir; posto que se torna incapaz de considerar como possível a consecução de uma plena"configuração moral do mundo"onde se desenrolam suas ações, o triunfo último da moralidade, que determina a sua própria conduta.

A orientação fornecida pela *Urtheilskraft* à razão prática na construção da"ponte"sobre o abismo de heterogeneidade entre liberdade e natureza consiste então no levantamento dos elementos para se considerar verdadeiro (*Fürwahrhalten*)–ao menos subjetivamente, ou seja, como *Vernunftglauben*–uma providência divina. Não, é claro, uma providência no sentido tradicional de fé nos desígnios arbitrariamente atribuídos a Deus. O objeto da fé racional é uma providência divina"estritamente moral",isto é, podemos esperar que Deus trabalhe eterna e incessantemente de maneira a viabilizar a realização, pelos seres do mundo(*Weltwesen*), de uma concordância suprema da liberdade com a natureza. E somente nisso, e em mais nada, consiste a sabedoria do Criador: dispor, por sua vontade sumamente pura e santa, o curso do mundo em concordância com a moralidade–que é a destinação e vocação de todo agente racional, mesmo daqueles imperfeitos–de maneira que seja possível que cada um receba da natureza o que fez por merecer em sua disposição(*Gesinnung*)para agir. Ao contrário do que poderia ilicitamente propor ao *Naturforscher* em sua reflexão teleológica ao se tornar um físico-teólogo–no intento de banir o mecanismo simplista–a providência e a suma sapiência de Deus não é restrita à harmonia finalista da natureza e à economia de princípios empíricos particulares que dela se possa extrair. Deus se revela na contínua *práxis* humana–cujo palco é o mundo–a que chamamos História(*Weltgeschichte*). Para além da coerente sistematicidade com que a natureza é

"redobrada" e por nós refletida, o Autor moral do mundo kantiano é, antes de mais nada, a razão na história, a trama racional dos mais eventuais acontecimentos produzidos pela ação humana, fornecendo aos seres do mundo a confiança no advento do derradeiro triunfo da razão na configuração do mundo segundo seu interesse prático; confiança que, em detrimento de um eventual "ateu moral", unicamente pode conferir sentido e propósito ao mais admirável bem agir. Para além da conformidade a fins objetiva ou real da natureza no que concerne à sua multiplicidade de leis empíricas particulares–a qual, como vimos, o *Naturforscher* pode defender com legitimidade como sendo um princípio heurístico–o postulado de existência de um Autor moral do mundo faz nascer uma finalidade término para a própria História. Vemos então que a *Urtheilskraft* não constrói a "ponte teológica", mas é a razão prática que, cega para o fortuito na natureza, dela se serve neste empreendimento. Mas, como já havíamos dito, os problemas que surgem da relação entre "religião moral" de Kant e sua filosofia da história pretendemos investigá-los posteriormente.

Capítulo 3: O ideal do sumo bem como fim da razão : a idéia pura de progresso

3.1. a filosofia sistemática como "Metafísica do prático": o sumo bem como fundamento do *Weltbegriff* (*conceptus cosmicus*) de filosofia

A parte anterior deste texto foi dedicada ao estudo do que lá chamamos de "moralidade atuante no mundo" perspectiva que assumimos, na filosofia moral de Kant, quando passamos a considerar a possibilidade da realização do objeto totalizado(absoluto)da razão pura prática,um ponto de vista em que já não se leva em conta somente a fundamentação prática do conceito de dever incondicional e o conseqüente estabelecimento da possibilidade da razão determinar a vontade de um agente racional, mas também a possibilidade da razão pura prática se fazer "cada vez mais presente"no mundo do agir humano. Isto é feito segundo a idéia pura de progresso,isto é, mediante a consideração transcendental da continuidade ou "historicidade"das ações morais em vista de uma possível e completa sistematização de seus efeitos, seguindo a orientação de uma plena "reforma" moral do mundo(em direção a um "mundo moral"),ou seja, de uma auto-realização moral da liberdade. Essa foi ,na verdade, a perspectiva a que nos alçou a investigação do importante conceito kantiano do "sumo bem possível no mundo", que se constitui então como idéia pura de progresso,fundamentada praticamente .

Não obstante toda a discussão empreendida na terceira crítica, de sua "teoria" da passagem entre os usos prático e teórico-especulatico da razão e de seu conseqüente e explícito intento de fazer da filosofia um sistema[364], a função sistemática desempenhada pela discussão acerca da possibilidade de se realizar no mundo a derradeira concordância entre a natureza e a moralidade(o sumo bem)acha-se já bastante comentada por Kant no rico e importante texto da segunda grande divisão da primeira crítica(a Doutrina Transcendental do Método),num sentido que torna evidente a passagem do sistema crítico à metafísica propriamente dita;e,em especial , nos seus três últimos capítulos, a saber : o Cânon da razão pura , a Arquitetônica da razão pura e a História da razão pura . De acordo com isso ,no Cânon, Kant empreende uma fecunda discussão acerca do mundo moral(*moralische Welt*),o conceito de um mundo inteligível fundado em princípios da possibilidade da experiência(*Möglichkeit der Erfahrung*) contidos no uso moral da razão,um mundo que exige a possibilidade de um certo tipo de unidade sistemática(*besondere Art von systematischer Einheit*),a moral . Graças a esta unidade sistemática moral da razão,o conceito de um mundo

[364]Especialmente útil ao entendimento desse intento é a leitura da "primeira introdução à Crítica do Juízo" , texto que utilizamos no capítulo anterior.

totalmente conforme às prescrições morais tem realidade objetiva prática;e,como tal, trata-se de "...uma simples idéia ,se bem que prática, que realmente pode e deve exercer seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo,tanto quanto possível, conforme a esta idéia ."[365] Portanto,o mundo moral é o próprio sumo bem em sua realidade objetiva prática , isto é ,no âmbito do dever-ser(ou , tal como Kant o coloca na segunda Crítica,o sumo bem derivado[366])–a combinação da finalidade pela natureza com a finalidade pela liberdade; ou,em outras palavras, um mundo em que se pode pensar como necessário, sob a pressuposição de uma teologia moral e de que todos façam o que prescreve a lei prática incondicionada, um sistema da moralidade que se recompensa a si mesma(*System der sich selbst lohnenden Moralität*).

Um tal sistema representa o âmbito racional da esperança,que, como já dissemos,consiste na resposta à pergunta prático-especulativa: "se faço o que devo , que me é permitido esperar ?".A acepção crítica da esperança contém os princípios de uma análise prática possível da ação humana em sua historicidade,isto é, em seu progresso em direção à sua destinação. A questão crítica da esperança eleva a finalidade da necessidade do saber teórico ao âmbito de uma exigência de totalização do racional,o que exige uma visão da natureza que não seja desprovida de toda ligação com a moralidade. Esta ligação se dá sob a forma da esperança por felicidade engendrada pela dignidade em ser feliz. Assim ,a esperança não é o que reduz a exigência por felicidade,mas o que a otimiza . A felicidade pode ,com efeito, contribuir à idéia de um mundo possível, na medida em que se põe além dos efeitos da experiência . Esta transformação da felicidade caracteriza a maneira pela qual o progresso e o bem se inscrevem no mundo. Ter por conduta a diginidade ou merecimento a ser feliz torna-se a fórmula adequada à medida de toda esperança possível. O acordo da natureza na forma da felicidade não exige somente uma apreensão técnica da experiência , mas depende de uma concepção prática do lugar ocupado pelo homem no mundo. A esperança é a forma como o ideal de um mundo possível,uma finalidade da qual os homens podem ser a origem , ganha sentido em relação ao agir do homem efetivo.

Mas, se o mundo sensível não deixa esperança de que uma unidade sistemática dos fins parta da natureza das coisas–pois a felicidade só é capaz de perfazer um sistema na medida em que é distribuída proporcionalmente à moralidade–a moralidade traz em si mesma um sistema indissoluvelmente ligado aos fins sensíveis(felicidade)na idéia pura de um mundo moral,uma idéia cuja realidade objetiva é prática,um ideal de mundo que,portanto, deve obrigatória e incessantemente ser realizado: mas que somente o pode ser sob a perspectiva de uma visão co... teológica moral .

"A realidade deste mundo inteligível pode fundar-se exclusivamente sobre a pressuposição de um sumo bem originário, no qual a razão auto-suficiente equipada com toda a suficiência de uma causa suprema funda,mantém e realiza, segundo a mais perfeita conformidade a fins,a ordem universal das coisas,embora esta última nos esteja assaz oculta no mundo dos sentidos ."[367]

Antevendo de maneira surpreendente o que se tornará então o intento mais geral e profundo da terceira crítica–a doutrina da "passagem" e a conseqüente explicação da possível combinação da finalidade moral com a finalidade na natureza–diz Kant que :

"... esta unidade sistemática dos fins neste mundo das inteligências, que enquanto mera natureza pode ser chamado tão-somente de mundo sensível , mas enquanto sistema da liberdade pode ser chamado mundo inteligível,isto é,moral(*regnum gratiae*), também nos conduz à unidade finalística de todas as coisas que constituem este grande todo segundo leis universais da natureza(tal como a primeira está de acordo com as leis universais e

---

[365]KrV , B835 ;

[366]Em KpV A226 , Kant diz que "... o postulado da possibilidade do *soberano bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um soberano bem primordial , isto é , da existência de Deus." Novamente aqui , em conexão com o que antes mencionamos,a combinação da finalidade pela natureza com a finalidade pela liberdade– combinação de cuja possibilidade não se pode prescindir , se se quiser apresentar a filosofia como um sistema(isto é, uma derradeira concordância entre razão e natureza)–é a pressuposição necessária da realidade objetiva prática da teologia moral . Fica então mais claro o papel unificador da teologia moral na filosofia de Kant .

[367]KrV , B842 ;

necessárias da moralidade) *unindo a razão prática com a especulativa* [grifo nosso].O mundo tem que ser representado como originado de uma idéia caso deva estar em consonância com aquele uso da razão sem o qual nos consideraríamos indignos da razão,a saber,o uso moral, o qual repousa inteiramente sobre a idéia do sumo bem. Desta maneira, toda investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins,e em sua extensão máxima torna-se físico-teologia . Mas na medida em que esta última teve início na ordem moral enquanto unidade fundada na essência da liberdade e não instituída casualmente por mandamentos externos,reporta a conformidade a fins a natureza a fundamentos que têm que estar inseparavelmente conectados a priori com a possibilidade interna das coisas,conduzindo assim a uma *teologia transcendental*; esta última toma o ideal da suprema perfeição ontológica como um princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais necessárias da natureza , pois todas possuem a sua origem na necessidade absoluta de um ente originário uno ."[368]

Nesta passagem extremamente elucidativa , vemos unidos os dois pontos que aqui nos parecem resumir,por assim dizer, o intento e o desenvolvimento da terceira Crítica: por um lado, a exigência do fundamento de unidade do supra-sensível; e ,por outro lado, a determinação prático-moral desse fundamento e da "natureza" da passagem do ponto de vista da liberdade para o ponto de vista do mecanismo natural dos acontecimentos fenomênicos: a necessidade da elaboração de uma teologia moral.Para Kant,e isto será especialmente notável na sua teoria da história,a concordância do mundo com a moral exige que o mundo seja concebido como originado de uma idéia. Este expediente leva,por sua vez,à consideração do mundo como sistema de fins,descritos numa teoria físico-teleológica. Uma perspectiva físico-teleológica dos entes da natureza tem,por ter sido gerada a partir do cerne fundacional da razão pura prática(que nos faz conhecer a liberdade como *ratio essendi* de sua lei incondicionada),de ser referida justamente à destinação moral derradeira,como elemento que a ela é condicionado. Com efeito,diz Kant,a teleologia física conduz a uma teleologia transcendental, a qual,ligada a possibilidade interna das coisas,explica como é possível o mundo como um todo ser considerado enquanto sistema de fins. E este é o verdadeiro conteúdo da esfera de união e coexistência entre o prático e o especulativo.No entanto, com vistas a compreender a função arquitetônica ocupada pela problemática da possibilidade do sumo bem no quadro mais geral da filosofia kantiana,tentaremos explicar melhor tal unidade sistemática dos fins que é o mundo moral como união da razão em seu uso prático com seu uso especulativo . Pois :

"É deste modo enfim sempre a razão prática, se bem que só em seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse mais elevado um conhecimento que a simples especulação só pode presumir , mas não fazer valer: assim o transforma não num dogma demonstrado, mas sim num pressuposto absolutamente necessário para seus fins mais essenciais."[369]

Nota-se que a problemática da possibilidade da derradeira e plena realização da moral no mundo–implícita na discussão acerca da possível realização do sumo bem–acha-se inextrincavelmente ligada ao mais alto interesse racional por uma absoluta totalidade moral,que a especulação apenas suscita,mas que somente se torna objetivamente válida no exercício prático-moral da razão pura e em sua necessária teologia moral,que completa as exigências de uma teleologia transcendental. Como nos diz Kant: "os fins mais altos(*höchsten Zwecke*)são os da moralidade, e só a razão pura pode dá-los ao nosso conhecimento."[370]

Neste ponto,chegamos,na verdade, ao significado profundo da doutrina do primado da razão prática em sua ligação com a razão especulativa[371],isto é, da subordinação do interesse especulativo aos ditames da razão pura prática,impedindo o conflito dos esforços malogrados da especulação metafísica com os interesses mais elevados da moralidade,"...porque todo interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático ."[372]O significado maior da doutrina do primado é dos mais fundamentais para a filosofia de Kant: trata-se aqui da resposta dada por Kant à pergunta pelo fim mesmo da própria razão. Esta questão torna-se então privilegiada,na medida em que pode nos fornecer uma compreensão sistemática do seu idealismo

[368]KrV , B843/844 ;
[369]KrV , B846 ;
[370]KrV , B844 ;
[371]Poupar-nos-emos de uma consideração mais refletida sobre o primado , pois já o faremos mais à frente .

epistemológico e de seu idealismo moral;uma perspectiva que ,acreditamos, unicamente pode nos tornar plenamente inteligível a unidade desses esforços que,por assim dizer, compõem o sistema crítico. E a doutrina do primado nos leva então a vislumbrar toda a carga prático-moral que direciona como um todo a filosofia crítica de Kant.Vemos então que,em Kant, a questão acerca do fim mesmo da razão(ou de seus fins mais elevados)acha-se intimamente ligada`a discussão,na filosofia moral,da possibilidade do sumo bem no mundo como totalidade dos fins de um empenho racional humano. No entanto,segundo os indícios que já possuímos,tal discussão não se restringe ao âmbito da filosofia prática.

A crítica se apresenta como uma tarefa dirigida a um êxito positivo,pois ela não pode ser confundida com um uso simplesmente polêmico e negativo da razão teórica. E veremos que o método crítico-transcendental é incumbido de uma tarefa que tem uma ligação com o progresso da cultura,isto é, uma tarefa que consiste em tornar o pensamento conforme aos direitos da razão.É certo que o método crítico-transcendental parte de um expediente extremamente puro,a distinção entre número e fenômeno,a qual é responsável, principalmente ao render uma compreensão da origem das falácias dialéticas da metafísica tradicional,por uma desqualificação de todas as pretensões não críticas do saber,isto é,a invalidação das conseqüências tanto de uma consideração fenomenal do noumenal,como de uma consideração noumenal do fenomênico,suprimindo assim as contradições que mantêm a razão entre as justificações antinômicas de sua própria destinação.Como cerne do projeto esclarecido,a crítica, fazendo apelo ao uso público da razão, restabelece a razão em seus direitos originários,intemporais e apartados do viés conflituoso,historicamente instituído na metafísica,entre o dogmatismo e o empirismo . A partir do exame de seu uso público,a razão é restituída como fonte original do direito de recusar os devaneios da teoria especulativa. O itinerário de fundamentação prática da metafísica kantiana,rebento do método crítico-transcendental e de seu compatibilismo entre liberdade e natureza,faz-nos chegar,a partir de uma consideração crítica da idéia de humanidade e dos direitos desta humanidade como racional, à questão da razão de ser da própria razão,isto é,da finalidade da existência da razão no ser finito e racional. Já havíamos visto acima que a inscrição da racionalidade nas obras da cultura humana suscitara a questão acerca da destinação derradeira do uso pelo homem de sua razão. Enquanto consciência moral comum, vimos que a razão se manifesta em seu interesse prático supremo no elemento da existência,o que corresponde a um interesse pela finalidade desta própria existência .

A instauração do tribunal crítico da razão é feita com a finalidade de fazer concordar a filosofia e a racionalidade, acordo suspenso pelo"estado natural filosófico"em que se encontra a metafísica,envolvida em conflitos graves e internos. A filosofia transcendental se arroga então uma capacidade jurídica de regular,de maneira atemporal–graças à pureza dos princípios, originários de uma fonte exterior ao conflito ele mesmo–as pretensões das partes em litígio . Nestes termos,pode-se dizer que, na medida mesmo em que o método crítico-transcendental vem pôr um termo à história dialética da filosofia, traz em si ,inscrito na possibilidade de uma racionalidade crítica,o progresso. É neste sentido que veremos abaixo como Kant compreende que ,em matéria de filosofar,somente o método crítico está ainda aberto,na medida em que ele inicia uma fase de progresso como futuro da metafísica. Vimos , com o conceito de sumo bem , como a idéia pura de progresso vem responder a uma exigência a priori, fundamentada praticamente pela própria razão pura,a qual,enquanto crítica,descobre-se livre e prática por si mesma.

---

[372]KpV , A219 ;

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Na filosofia crítica, o caráter premente de se estabelecer o princípio da racionalidade crítica(o sumo bem) responde primordialmente à questão de estabelecer ,de maneira peremptória,a destinação da razão . O sumo bem,que introduz na filosofia a idéia de progresso de uma maneira totalmente pura e segundo o primado do interesse prático sobre o especulativo,ilustra,enquanto conceito prático de progresso,a formulação completa do interesse supremo da razão . A idéia de progresso faz do interesse prático da razão o fundamento da visada filosófica inovadora do criticismo kantiano, na medida em que se reveste com as características básicas da filosofia crítica,a saber: o anti-dogmtismo e a função legisladora a priori .

Num elogiável trabalho, que visa compreender o real significado da revolução operada por Kant no conceito de fim da razão,enfatizando a profunda intenção kantiana de uma fundamentação verdadeiramente moral da filosofia crítica, R.L.Velkley [373] nos diz que "...não é um erro se aproximar do fim da razão em Kant pela via de tratamentos explícitos do sumo bem. E ainda, é uma distorção grosseira restringir o significado do sumo bem à filosofia moral, como definido pelos temas principais dos escritos explicitamente morais ."[374]

No âmbito da filosofia moral, a doutrina do sumo bem possível no mundo é adequadamente abordada como um suplemento à fundamentação da idéia moral de dever incondicional ou da lei moral como um fato da razão. Isto é feito ,como vimos, pela elaboração de um conceito puramente formal de totalidade dos fins que será consistente c o formalismo moral das diversas enunciações da obrigação incondicionada . Mas alguns indícios nos fazem extrapolar a análise "estritamente moral" da idéia do sumo bem possível no mundo .

Em primeiro lugar,como discutiremos mais acuradamente na próxima parte , na consideração da doutrina do primado como introdução à questão da religião, todos os problemas suscitados pela crítica da razão pura teorética e relativos à especulação metafísica não somente são,dentro da filosofia crítica, resolvidos pelo uso prático-moral da razão(pela possibilidade da razão pura ser por si mesma prática),mas parecem na verdade serem por ele exigidos e só nele ganham seu mais profundo e eterno significado. Na medida em que a especulação acerca de objetos tais como Deus,alma e mundo parece ser apenas uma primeira,necessária(pela própria natureza da razão) , mas incompleta forma de abordar tais objetos num sentido plenamente racional,podemos dizer que a própria crítica da razão em seu uso teorético,que impõe limites exíguos aos seus anseios especulativos,é projetada com o intento claro de funcionar como uma propedêutica à filosofia moral .

Em segundo lugar, procuremos entender melhor o significado desta "união da razão prática com a especulativa"[375], conseguido com a idéia de unidade sistemática dos fins e sua relação, à luz da doutrina do primado razão pura prática na sua conexão com a especulativa, com o fim mesmo da filosofia crítica. Segundo Kant, sem a subordinação, com vistas a um conhecimento,do interesse racional especulativo–ou seja, o interesse pelo conhecimento de um objeto(*Objekt*)até aos mais elevados princípios a priori–ao interesse prático-moral–o interesse pela determinação incondicionada da vontade, em relação ao fim último e completo [376]–haveria um conflito da razão consigo mesma . Mas "... a razão prática e a razão especulativa possuem como fundamento a mesma faculdade de

---

[373]**Velkley , Richard L.** _ *Freedom and the end of reason : on the moral foundation of Kant's Critical philosophy* , The University of Chicago Press , Chicago , 1997;
[374]**Velkley** , pp. 9 ;
[375]ver KrV, B843 ;
[376]ver KpV , A216 ;

conhecer,na medida em que ambas são *razão pura* ."[377]O problema da unidade das faculdades é vinculado ao objetivo final da razão ela mesma,pois o ultrapassamento do dualismo constituiria mesmo o interesse supremo da razão. É este o princípio inovador da filosofia crítica dentro da história da filosofia: o princípio da unidade de todo o sistema da razão pura .

Assim,como se trata "... sempre apenas [de] uma e mesma razão que,quer seja do ponto de vista teórico ou prático, julga segundo princípios a priori..."[378],a unidade das faculdades é o conhecimento(sintético)prático[379] da possibilidade da combinação ou conexão sintética da finalidade pela natureza(a felicidade)com a finalidade pela liberdade(a moralidade)–mediante a "construção", pela via do ajuizamento reflexivo da natureza e sob a orientação do fim término posto pela lei incondicionada da razão pura prática,de uma completo sistema dos fins–conhecimento cuja enunciação proposicional é a formulação "material" ou "histórica" do imperativo moral(aquele de promoção do sumo bem no mundo,ou,em sua forma cristianizada,de promoção do advento do reino de Deus na Terra)[380]. Podemos dizer que o quadro mais geral de todo empreendimento crítico(a crítica no âmbito teórico-especulativo,a crítica da razão prática e a tentativa de promover uma visão sistemática da crítica através da teoria da passagem entre os modos de pensar)corresponde ao intento ou interesse de um *telos* moral na atividade total da razão pura,de uma completa reforma moral do mundo e que se expressa na idéia de um sumo bem possível .

De acordo com isso,uma completa consideração do ideal do sumo bem deve ultrapassar a perspectiva . "textos morais",de um mero e necessário complemento"material"do imperativo formal, para tomar a direção de uma explicação desse ideal como sendo o próprio *fim da razão* [381]. O que queremos tentar compreender aqui são as amplas considerações arquitetônicas que surgem da noção de sumo bem como fundamento de determinação do fim último da razão.Nestes termos,implica notar que é o sumo bem que compele a filosofia–"... a ciência da referência(*Beziehung*)de todo conhecimento aos fins essenciais(*wesentlichen*)da razão humana(*teleologia rationis humanae*)..."[382],ou seja,a própria"...legislação(*Gesetzgebung*)da razão humana ..." [383]–a ter a sua estrutura peculiar: uma crítica propedêutica do conhecimento teórico,que se segue pela elaboração da teoria moral. E ainda mais: uma

---

[377]KpV, A159;

[378]KpV ,A218;

[379]Acerca da extensão pratica do conhecimento teórico, efetivada pela Crítica da razão prática na construção dos argumentos morais para a prova dos postulados da razão pura prática enquanto condições de possibilidade do que nos comanda a lei moral como objeto integral da razão pura prática (sumo bem) ,diz-nos Kant que "... Afim de estender *praticamente* um conhecimento puro deve dar-se um *propósito*(*Absicht*) a priori ,isto é, um fim , enquanto objeto(*Objekt*)(da vontade) ,que,independentemente,de todos os princípios teóricos , seja representado como praticamente necessário mediante um imperativo (categórico) determinando imediatamente a vontade , e isso é aqui o sumo bem." KpV , A241 ;

[380]Ver : Yovel , Y. – *Kant and the philosophy of History* , Princenton University Press , princenton , New Jersey , 1980 ; Não convém citar páginas , pois o problema dos dois estágios (um formal e outro material) da filosofia prática de Kant atravessa todo o livro de Yovel , chegando inclusive a determinar sua tese central , a saber : o importante papel da história *latu sensu* no todo da filosofia de Kant , tese cuja discussão acha-se vinculada ao possível fomento do sumo bem (que , embora secundário em relação à determinação imediata da vontade pela lei , que fundamenta o valor incondicionado , inclui este estágio formal na construção do objeto total da vontade pura) como idéia geral da historicidade das ações . Sobre a formulação por parte de Kant deste "imperativo material" , ela se dá algumas vezes no decorrer da dialética de KpV , dentre elas em A214 . Quanto ao conceito cristão de soberano bem , devemos dizer que , embora já mencionado na Dialética da KpV (A230) , é plenamente desenvolvido em seu significado para o pensamento religioso de Kant por ocasião da parte III da *Religion* , uma leitura que consideraremos mais à frente .

[381]Embora desejemos precisar mais à frente o ideal do sumo bem como fim da razão , capaz de orientar a própria estrutura do empreendimento Crítico , lembremos que na "Seção primeira do Cânon da razão" , diz-nos Kant que : "O propósito último (*die Endabsicht*) para o qual conflui , enfim , a especulação da razão em seu uso transcendental concerne a três objetos (*Gegenstände*) : a liberdade da vontade , a imortalidade da alma e a existência de Deus ."[KrV , B826] e que , apesar do interesse especulativo da razão em tais objetos ser diminuto , "... se nos são insistentemente recomendadas pela razão , a sua importância propriamente tem de dizer respeito ao prático." [KrV, B827/828] E isto significa , como vimos , que só num certo uso prático–a saber : no moral , aquele que se fundamenta na possibilidade da razão pura se fazer prática–e , com efeito , somente como condições da possibilidade do fim posto pela lei moral (o sumo bem) é que tais proposições , incertas do ponto de vista especulativo , tornam-se objetivamente válidas , ainda que só praticamente . Assim , o que é transcendente para a especulação se torna imanente para a razão prática . E , na medida em que só como condições de possibilidade do sumo bem os objetos do propósito último da especulação transcendental passam de objetos problemáticos para a razão (*Gegenstand*) a objetos determinados (*Objekt*) , o sumo bem se torna um fundamento determinante do fim último da razão pura (*ein Bestimmunggrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft*) ; e , com efeito , o ideal capaz de orientar toda a construção do sistema crítico e a passagem para o estágio da construção do sistema da ciência (ver o prefácio da KpV , A15) .

[382]KrV , B867;

vez que a filosofia é "o sistema de todo conhecimento filosófico(*Das System aller philosophischen Erkenntnis*)"[384], o ideal do sumo bem se revela,como veremos,arquitetonicamente fundamental para a construção do sistema propriamente metafísico,algo que,cremos, torna-se extremamente visível nos textos sobre a história,a política e a religião .[385]Na verdade,a doutrina do fim da razão é o cerne da resposta kantiana à indagação sobre como a razão humana,em sua totalidade,pode ser entendida enquanto conduzida e realizada nos limites de um único télos moral . Assim, podemos interpretar as tendências formalizadoras do pensamento kantiano como oriundas da reflexão acerca do fim da razão.

"Fins essenciais (*Wwesentliche Zwecke*) [da razão humana , acréscimo nosso] nem por isto são os mais altos(*höchsten*) : só pode haver um único fim supremo(quando se atinge a perfeita unidade sistemática da razão[*bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft*). Conseqüentemente os fins essenciais são ou o fim término(*Endzweck*) ou os fins subalternos que como meios pertencem necessariamente àquele . O fim último não é outro senão a inteira destinação do homem (*die ganze Bestimmung des Menschen*), e a filosofia a respeito desta última é a Moral ."[386]

Vemos que,após os textos finais da Doutrina transcendental do Método da primeira Crítica,chega-se a uma concepção sistemática da razão onde o ideal do sumo bem–o *Endzweck* ou télos moral–desempenha uma função de princípio(*arché*)organizador de todas as esferas de atividade racional. Para Kant,com o conceito cósmico(*Weltbegriff* ou *conceptus cosmicus*)de filosofia,isto é,o conceito da filosofia como teleologia da razão humana–e que,neste sentido,prescreve uma certo tipo de unidade sistemática –o filósofo se torna o legislador da razão humana,aquele "...que a todos impõe sua tarefa e os utiliza como instrumentos para promover os fins essenciais da razão."[387]A [illegible] do ideal do sumo bem, todas as esferas racionais se submetem à legislação do filósofo crítico,afim de que sejam assegurados os fundamentos para o progresso sem entraves da humanidade em direção a uma meta prática final,a consecução na história da absoluta totalização ético-moral;um ideal que,levando-se em conta os termos heterogêneos que se conectam apriorística e sinteticamente no conceito de sumo bem, deve combinar o máximo de autonomia ou emancipação humana das prescrições de sua natureza sensível(moralidade)com a satisfação das inexoráveis exigências do desejo(felicidade) .

A legislação do filósofo,isto é,a unidade sistemática da razão enquanto governada por um único télos, estabelece então a ordem arquitetônica da razão onde as diversas investigações filosóficas e científicas devem tomar seu lugar e na qual devem ser vistas como promovendo em conjunto o fim término que a crítica da razão prática define .

Para que seja possível a fundação originária do sistema de todos os conhcimentos a priori a partir dos recursos da razão pura,Kant pretende apresentá-lo de uma forma teleológica. Neste sentido, à razão é conferida a "forma viva do orgânico",uma razão impulsionada pela finalidade interna de seu movimento de auto-desenvolvimento. A "Arquitetônica"apresenta a razão em sua essência intrinsecamente final ou teleológica,ou seja, como um sistema de interesses ou necessidades naturais. É também a natureza da razão como sistema teleológico auto-suficiente que a torna passível de crítica interna. A razão se constitui assim como conjunto de faculdades, mas ao mesmo tempo como regra de seu uso. A atividade racional tornada fim em si mesma faz coincidir o uso mesmo da razão com sua razão de ser . Todo o movimento de busca de princípios intelectuais que satisfaçam seus interesses é

---

[383]KrV , B868;
[384]KrV , B866;
[385]Na "Arquitetônica da razão pura" , Kant diz que " a filosofia da razão pura ou é uma propedêutica (exercício preliminar) que investiga a faculdade da razão no tocante a todos os conhecimentos puros a priori e se denomina *crítica* , ou constitui em segundo lugar o sistema da razão pura (ciência) , todo conhecimento filosófico (tanto o verdadeiro como o aparente) a partir da razão pura apresentado em sua interconexão sistemática , e chama-se *Metafísica* ." , KrV,B869;
[386]KrV , B868 ;
[387]KrV , B867 ;

integrado na própria atividade racional, na medida em que são princípio e objetivo da própria razão. A razão como sistema de interesses encontra seu ancoradouro na atividade teleológica cujo equivalente está na exposição arquitetônica de sua completude .

Mas procuremos aprofundar a nossa compreensão da tese de que,apesar da unidade sistemática da razão prescrita pela filosofia unificar os usos prático e especulativo,somente a razão moral comum(*gemein*)pode fornecer um télos e um princípio condutor que dissuade a razão da subordinação à natureza,tornando possível a coerência auto-suficiente de um sistema racional .

Contraposto ao *Weltbegriff* da filosofia temos o seu *Schulbegriff* , seu "conceito escolástico",que,sem pretender um fim da razão, preocupa-se somente com a perfeição(*Vollkommenheit*)lógica do conhecimento . Segundo seu conceito escolar, a filosofia é o conceito de um sistema de conhecimento que só é procurado como ciência; e ,como tal , é um amontoado (*coacervatio*), que pode crescer externamente(*per appositionem*)–neste sentido poder-se-ia dizer que "se aprende filosofia" . Por outro lado, segundo seu conceito cósmico, por considerar a finalidade da razão, a filosofia prescreve a ela unidade sistemática : "O conceito científico da razão contém,pois,o fim e a forma daquele todo que é congruente com o tal fim ."[388] Relembrando a definição transcendental de fim na terceira Crítica[389], podemos estabelecer uma analogia do sistema de todos os conhecimentos filosóficos,prescrito pelo conceito cósmico de filosofia, com a finalidade real ou objetiva do orgânico e dizer que a filosofia é u. articulado(*articulatio*)que só pode crescer internamente(*per intus susceptionem*). Nesta acepção de filosofia , faz-se necessário um esquema de realização fundado na idéia de um fim capital da razão, um esquema que funda portanto não uma unidade técnica, mas arquitetônica. A filosofia neste sentido é então um "...arquétipo para julgar todas as tentativas de filosofar; este arquétipo deve servir para julgar toda filosofia subjetiva,cujo edifício é freqüentemente tão diversificado e tão mutável." [390] E ,com efeito, na acepção cósmica de uma ciência apenas possível, mas de forma nenhuma dada, não se pode aprender filosofia, mas apenas a filosofar,isto é, "a exercitar o talento da razão", fazendo-a progredir em conhecimento racional *ex principiis*, e não simplesmente acumular conhecimento histórico *ex datis* [391]. Em suma, enquanto vinculada ao seu *Schulbegriff*, a filosofia pode ser dada historicamente como fato empírico e corresponde ao âmbito do ser ; por outro lado, ligada ao seu *Weltbegriff*, como idéia de uma ciência possível que se funda no fim da razão, a filosofia é exercício da razão por meio de princípios universais e corresponde ao âmbito do dever-ser . Vê-se que a natureza teleológica da razão mantém a autonomia de seu desenvolvimento e a independência a toda e qualquer relação à história. O caráter teleológico da razão é o que funda o conceito de progresso, visível aqui no elemento filosófico. O sistema arquitetônico da razão pura revela a revolução crítica na filosofia como o ponto na história da filosofia em que a dialética da história pregressa, que se faz ver nos conflitos antinômicos, assiste ao advento de uma ciência integral . O viés limitador e restritivo da disciplina que sobrevém com a Crítica é invertido pela consideração do desenvolvimento da razão como representação de um sistema a priori,isto é, a representação

---

[388]KrV , B860 ;

[389] "Se quisermos explicar o que seja um fim segundo suas determinações transcendentais ... então fim é o objeto de um conceito na medida em que este for considerado causa daquele ; e a causalidade de um conceito com respeito a um objeto é a conformidade a fins (*Zweckmässigkeit* ou *forma finalis*)."KU , B32 ;

[390]KrV , B866;

[391]É digno de nota que , na introdução do seu manual de Lógica , Kant diz que : "... aquele que deseja aprender a filosofar tem que ... considerar todos os sistemas de filosofia como uma *História do uso da razão* , e como objetos para o exercício de seu próprio talento fiolosófico." , Logik , IX : 26/16 Como veremos mais à frente , tal consideração acerca da História da filosofia se revelará central para a compreensão da tentativa de Kant,ainda na primeira Crítica , para fornecer a forma do sistema filosófico da razão .

apriorística de uma totalização–na verdade moral ,ou seja, ética e jurídica–do racional. Vimos aqui como uma tal idéia de sistematicidade racional se abre, enquanto progresso puramente concebido como respeitando sua finalidade interna, ao futuro desenvolvimento desta "disposição natural" que é a razão , e o faz separando-se totalmente da idéia de um progresso do tipo enciclopédico . É a razão pura em sua essencial interioridade , e não um expediente exterior a ela , que fornece o princípio de unidade e classificação dos saberes racionais. O sistema vincula-se então ao interesse arquitetônico de uma razão cujo télos é a perspectiva mesma de sua realização, perpectiva reveladora de uma representação programática da organização e do desenvolvimento de suas próprias tarefas . Enquanto–e isto é de suma importância para o nosso trabalho–numa concepção teleológica da destinação da razão, o programa do progredir racional serve de guia para a coerência possível da idéia de história; numa concepção do conhecimento racional como um agregado enciclopédico, é a história ela mesma que fundamenta um conceito possível de progresso .Este é o sentido da distinção entre conhecimento racional que progride *ex principiis* e a acumulação de conhecimento histórico *ex datis*.

Mas o que quer Kant ao dizer que, embora não se encontre o filósofo em parte alguma , "... por toda parte nos deparamos com a idéia de sua legislação em cada razão humana..."[392]? Podemos dizer que, ao conceito escolar de filosofia, corresponde uma "razão comum" puramente científica ou ocupada somente da articulação dos fenômenos.Tal razão comum se caracteriza por se manter no domínio da natureza e da legislação do entendimento e ,como tal, pela faculdade judicativa(*Urteilskraft*)determinante,a capacidade de subsumir sob regras–o ajuizamento da natureza tornado possível pelo esquematismo dos conceitos puros, condição transcendental restritiva para aplicação da categoria ao múltiplo sensível. É por isso mesmo que,na primeira Crítica, na introdução à analítica dos princípios, Kant diz que a "...capacidade de julgar é também o específico(*Spezifische*)do assim chamado senso comum (*Mutterwizes*), cuja falta nenhuma escola pode remediar ."[393] Mas,se a capacidade judicativa determinante permanece no âmbito da "cisão originária"(*Ur-teil*)entre universal e particular,fica impossibilitada de fazer a leitura, na subsunção do particular sob o universal ,de um télos ou princípio condutor que ,unificando sistematicamente a razão humana, faça-a abandonar sua subserviência à natureza . Ora ,uma tal consciência comum está no paradigma da razão instrumental .

Ao concluir a analítica da segunda Crítica,numa elucidação crítica que repassa as suas mais importantes teses–a saber, a doutrina da factualidade pura da consciência da obrigação moral e a teoria da possibilidade da lei moral fazer-se um móbil(*Triebfeder*), a teoria do respeito pela lei–Kant nos diz :

"Mas que a razão pura , sem mistura de qualquer princípio empírico de determinação , seja também prática por si mesma apenas , eis o que era preciso poder-se demonstrar a partir do uso prático mais comum da razão, ao confirmar-se que o princípio prático supremo é um princípio que toda razão humana natural reconhece como inteiramente a priori , independente de todos os dados sensíveis,e como uma lei suprema da vontade ."[394]

Vemos então que a razão humana mais comum reconhece a autoridade suprema da lei moral e ,como tal, a obrigação de se realizar no mundo a totalidade do objeto da vontade pura,posto pela lei moral como fim término. Esta razão caracteriza-se pelo exercício da *Urteilskraft* reflexiva–a capacidade de "procurar"para o particular uma regra universal; trata-se da perspectiva da filosofia como um sistema , onde se vê o conhecimento teórico da natureza e o uso especulativo da razão funcionarem como meios para se atingir o télos moral que orienta o inteiro sistema

[392]Ver KrV , B868 ;
[393]Ver KrV , B102 ;
[394]Ver KpV , A163 ;

filosófico da razão,a união do prático e do especulativo num conhecimento moral-teológico. Também por isso é que, numa crítica da judicativa reflexiva, a natureza tem que ser mostrada como sendo passível de uma consideração teleológica para ser submetida como meio à realização do soberano fim da razão, onde se lê em seus fenômenos particulares a possibilidade de uma plena configuração moral do mundo .

A consciência da submissão à lei moral ou fato da razão nos deixa conhecer praticamente a liberdade , dando realidade objetiva ao conceito de vontade moral .Com efeito ,diz Kant, dá-se com isso realidade ao conceito de um objeto(*Objekt*)da vontade moralmente determinada(o sumo bem) e às condições transcendentais de sua possibilidade (as idéias de Deus,de imortalidade da alma,da liberdade humana). A liberdade moral tem de ter um caráter fundacional na ética e ,para isso, sua legitimidade e verdade tem de ser assegurada de antemão,como um fato puro, um ponto de partida "dogmático". A liberdade moral se torna a pedra-de-toque com a qual se verifica a legitimidade das tentativas teóricas , bem como das exigências especulativas de totalidade nas idéias transcendentais da razão . O problema da possibilidade do sumo bem,em conexão com o problema de seu ponto-de-partida na factualidade da consciência da "medida" moral , abre-nos a perspectiva do desvelo das condições transcendentais de uma possível coexistência entre as exigências especulativas de totalidade,enraizadas na própria natureza da razão(a "faculdade do incondicionado"), e a emancipação e autonomia do homem. Kant então abre esta nova perspectiva de uma "metafísica futura"onde se desenvolverá o assim chamado idealismo alemão, o profundo intento de reconciliar totalizadoras exigências metafísico-especulativas com a efetiva autonomia do ser-humano . Antevendo,em termos, o sentido e preocupação da tradição que emerge das questões incitadas pela sua filosofia, Kant é o primeiro a tentar assegurar o âmbito da práxis humana incondicionada, a expressão da autonomia humana contra as falsas formas de teoria .

Vemos então que,em Kant, somente a autonomia da razão como princípio transcendental da prática pode servir de princípio condutor para erigir o sistema da razão e satisfazer sua exigência natural pela realidade das idéias metafísicas. Para Kant, tais idéias metafísicas são somente os delineamentos do projeto infinito no qual a razão determina a constituição moral e natural do homem em conformidade a um ideal de totalidade. A razão não encontra seu acabamento final num conhecimento do supra-sensível , mas no avanço prático da humanidade em direção a uma "cultura"[395]consumada . Nossa hipótese neste trabalho é a de que o intento de fazer da filosofia o sistema de todos as esferas de atividade racional–intento visível ,em seu germe, nas discussões do Cânon e da Arquitetônica,mas realizada com a teoria do juízo reflexivo na terceira Crítica–é orientado pela tentativa de cultivar a razão segundo a destinação prático-moral nela inscrita, a começar por uma reforma da metafísica,que,para Kant,"...constitui a perfeição de toda a *cultura*(*Kultur*)da razão humana... [e] considera a razão segundo aqueles dos seus elementos e

[395]Aqui nos referimos ao termo *Kultur* tal como usado em Kant (por exemplo , no parágrafo 83 de KU) , embora ainda vinculado à sua filosofia da História . Na verdade , essa acepção estrita do termo em Kant será por nós discutida no próximo capítulo . O que nós queremos dizer aqui como cultura *latu sensu*(e que aparece explicitamente em Kant na próxima citação da Arquitetônica da primeira Crítica) seria a reforma contínua de todas as esferas da vida humana (religião , política , história , estética , ciência etc...) orientada pelo sistema da razão . Mas aqui já se deixa ver o sentido reflexionante da idéia de cultura do homem pela natureza . Pois , diz Kant , "... só a cultura pode ser o último fim , o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano ..." KU ,parágrafo 83, B391/392 . A cultura do homem–e , portanto ,de sua humana razão em direção à civilização , ao direito e à disciplina das inclinações–é o que o ideal do sumo bem e a teleologia dessa razão exigem da natureza humana para só então pensarmos como possível uma plena moralização do mundo . "As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e o refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão pode mandar. Entretanto os males, com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam,convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão,que em nós permanecem oculta,para fins mais elevados." KU , parágrafo 83 , B395 ;

máximas que têm que ser tomados como o fundamento tanto da possibilidade de algumas ciências como do *uso* de todas ."[396]

De acordo com os textos da Doutrina transcendental do Método, vemos que a primeira Crítica é feita com o intento de assegurar e promover o ordenamento hierárquico implícito em cada razão humana, que possui em germe a idéia da legislação prescrita pela filosofia. Mas a estrutura arquitetônica da razão, esboçada pela Crítica, está contida apenas de maneira implícita no desenvolvimento da razão na espécie humana–que ,no entanto, só é capaz de realizá-lo conscientemente com o advento da Crítica e de seu ideal arquitetônico do sistema de todos os poderes racionais unificados, um ideal cujo princípio organizador é a subordinação de toda investigação teorética e de toda cultura das habilidades e talentos humanos ao fim término moral da razão .

Mas tentemos ainda compreender a função grandiosa dos últimos textos da primeira Crítica para o traçado do sistema da razão. A Crítica elabora uma propedêutica metafísica que tem como objetivo não a fundamentação de uma nova metafísica "especulativa"(deixada para a teoria do juízo reflexivo),ou de uma nova filosofia moral(deixada para a doutrina do fato da razão);mas a fundamentação de uma auto-reconciliação da razão humana em todos os seus usos(prático e especulativo). Obviamente,a maior parte de Crítica é dedicada a uma tarefa "negativa" de remover os entraves(falsas teorias sobre a natureza da razão,nomeadamente: o dogmatismo metafísico e o empirismo)à compreensão da razão de sua própria essência : um poder auto-determinante,que é o único responsável pela projeção e consecução do fim término da humanidade. Mas ao contrário do que pensam diversos comentadores do texto kantiano, a parte negativa da Crítica não visa somente deixar terreno livre para a fundamentação da moral,mas tem, como vimos,um intento mais fundamental: expor as linhas da legislação racional . O estágio positivo dessa legislação fundacional–cujo conceito central é o sumo bem possível no mundo, a unificação dos diversos esforços da natureza racional humana–é deixada aos textos propriamente metafísicos(sobre a religião ,a política e a história), às determinações das metas que estão em pleno acordo com a essência moral da razão comum,ou seja, com as exigências de um mundo moral fundado em leis da liberdade. Neste sentido, podemos dizer que o sistema da razão não pertence estritamente à filosofia teórica ou prática; mas,interpretando os esforços especulativos racionais em direção ao absoluto em termos da totalidade prático-moral , o sistema da razão apresenta o fim último–comum tanto ao âmbito especulativo,quanto ao âmbito prático–num conceito auto-coerente de razão. O sistema da razão se torna então a base da cultura *strictu sensu*,da cultura como metafísica,isto é, da cultura entendida como uma auto-determinação suficiente do propósito para a humanidade e que não toma emprestados fins transcendentes,naturais ou divinos . Todos os apelos às entidades transcendentes têm de ser entendidos segundo o sistema da razão,segundo as exigências imanentes da razão humana .

Existe uma tendência geral entre os comentadores de Kant de considerar o Cânon da razão como uma versão preliminar da "Analítica dos princípios da razão prática"[397]. Mas o intento levado a termo no Cânon tem a ver com o projeto inteiro da Crítica : não se trata de fundamentar a filosofia moral, mas de fornecer o acabamento dos esforços especulativos racionais num sistema da razão . Nestes termos,podemos dizer que o Cânon pertence à crítica da razão

---

[396]KrV , B879/880;

[397]Uma compreensão talvez sutilmente sugerida pelo próprio Kant ao tentar fornecer um fundamento para a liberdade prática . "Conhecemos , pois , a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais , a saber , uma causalidade da razão na determinação da vontade ."[KrV , B831] Essa explicação é modificada parcialmente na fundamentação–na sua teoria do mundo inteligível–e , mais substancialmente , na segunda Crítica–na sua doutrina do fato da razão . O acompanhamento dessa mudança foi o objetivo de nosso da primeira parte .

especulativa; e mesmo sua discussão(às vezes insistente)dos postulados da razão pura prática não pode ser entendida à luz de uma pretensa tentativa em fundamentar a moral, mas como tentativa de trazer atenção ao fato de que as idéias práticas são as sucessoras,segundo a exigência racional na determinação de objetos supra-sensíveis, das problemáticas idéias transcendentais. O tema básico do Cânon é então a importância,para a especulação,da mudança de perspectiva ao nos colocarmos no ponto de vista de uma teleologia da razão humana,de um sistema da razão. E ,neste sentido, está sua continuidade em relação à Dialética : mostrar a razão de ser das investigações essencialmente racionais que,antes, foram obscurecidas quanto à fonte de suas motivações. As idéias práticas não são inteligíveis por si mesmas, ou mesmo apenas em relação à lei moral(apesar de serem postuladas a partir dela). Elas apontam além de si mesmas para um fim racional no qual se unificam.Mediante tais idéias,a razão é levada a completar suas investigações num todo auto-suficiente que compreende e transcende a natureza fenomênica,num sistema teleológico da razão que unifica todos os seus usos e interesses . É a exigência por totalidade que estabelece a continuidade entre o uso prático e especulativo as idéias,exigência que,*qua* racional,é comum aos dois âmbitos . Como vimos, esta totalidade ou sistema , que constitui o soberano interesse e fim término da razão,é o sumo bem, o ideal de um mundo moral, a convergência ideal do ser(natureza)com o dever-ser(liberdade); e a necessidade da razão moral em conceber como possível este ideal é o fundamento das investigações que constituem a "nova" metafísica.A lógica da vontade pura ou da razão moral se desdobra como lógica de todo o sistema racional de indagações e investigações .

Como vimos, o Cânon sugere como deveria ser constituída a unificação da liberdade e da natureza, uma totalidade auto-suficiente que deve ser realizada de maneira imanente pela liberdade na forma de um sistema da moralidade que se recompensa a si mesma . Decerto,a liberdade não pode produzir a recompensa de maneira imediata(produzindo a felicidade).Mas pode ser assegurada de antemão, como derivada diretamente da lei moral e da harmonia necessária entre a uma vontade moral e as outras, a obrigação de respeitar a maneira como cada ser racional no mundo procura sua própria liberdade. Na medida em que a busca pela felicidade é uma expressão da vontade racionalmente livre e ,por isso, tem uma significação intrinsecamente moral ,é "necessariamente racional"– uma obrigação moral– a manutenção da liberdade externa(princípio fundante do direito[*Recht*] e da legalidade). Podemos dizer então que–e este será um resultado a ser explorado abaixo–que o ideal sisemático da razão chamado sumo bem possível no mundo fundamenta a transição da pura moral para o uso "político-jurídico"da razão,ou seja,para a legalidade . Assim ,como veremos, a consecução de uma justa ordem legal é uma componente central do mundo moral,uma condição indispensável para se atingir a realização do sumo bem no mundo .

Neste ponto,retomamos–e retomaremos adiante–a inserção da terceira Crítica na problemática da unificação sistemática da razão . Na perspectiva da mera legalidade, da obrigação moral de assegurar a cada ser racional do mundo o direito de perseguir sua própria convicção subjetiva do bem-estar, teríamos apenas uma concepção em muito atenuada da unidade sistemática da razão,onde a felicidade seria uma mera possibilidade,inteiramente ulterior a uma antecipação teórica, ainda que racionalmente compatível com uma ordem legal. Mas ,como vimos[398], o "olhar" teórico sobre a natureza, segundo o qual ela se torna possível mediante a legislação do entendimento, não elimina todas as possíveis considerações legítimas sobre ela, especialmente a perspectiva(teleológica)da relação de suas leis universais à moral. Com o ajuizamento reflexivo da natureza,é introduzida,como seu fundamento,uma teologia moral

[399], afim de assegurar o sistema da moralidade que se recompensa a si mesma . Trata-se de uma providência divina das causas "instrumentais",para que a humanidade alcance seu ideal prescrito pela razão . Ultrapassando a perspectiva especulativa da "Dialética transcendental" e do "Ideal da razão pura"[400], é introduzida uma teologia com vistas a tornar a investigação da natureza conforme aos esforços humanos terminantemente morais no mundo sensível, o conceito da divindade num uso moral,que fornece o télos ao uso meramente teórico-regulativo do ideal da razão pura. A convergência da liberdade e da natureza num sistema da moralidade que se recompensa a si mesma pela realidade prática de uma teologia moral, no desígnio de uma causa suprema, é tornado possível graças ao esforço moral humano . E ,no contexto dessa validade definida por nossa missão nesse mundo, é lícito afirmar que há algum papel a ser desempenhado pela investigação teórica na descoberta e descrição das forças envolvidas naquela convergência. Isto quer dizer que alguns traços da incitação pela natureza para a realização do soberano fim da humanidade no mundo podem ser evidenciados por uma investigação teórica; e é com vistas à descoberta destes elementos,isto é, em subordinação a esse intento prescrito pelo sistema da razão,que a natureza pode prestar-se a uma forma sistemática finalística,ao ajuizamento reflexivo fundado no conceito de *Zweckmässigkeit* . A perspectiva da moralidade que se recompensa a si mesma não é uma concepção que faz abstração da condição efetivamente sensível da humanidade e ,como tal, relegada a um outro mundo ; pois,se todos os usos da razão tem de ser verdadeiramente unificados em um sistema,a investigação teórica da natureza empírica tem de desempenhar algum papel na prom do fim término moral. Com a perspectiva do juízo reflexivo na terceira Crítica, vemos que o conhecimento da natureza(teórico)não tem só um papel propedêutico de eliminação da ilusória dialética especulativa, mas uma função positiva na promoção do sumo bem.

A crítica da teologia racional e seu resultado legítimo–a teologia moral–no âmbito da terceira Crítica são a corroboração do sistema da razão pretendido no Cânon,isto é, a confirmação da liberdade prática como *arché* soberano,e da determinação da direção e do conteúdo dos esforços teórico-especulativos da razão pelo interesse prático:a extensão prática do conhecimento racional não é a causa , mas o efeito da finalidade prática imposta pela razão pura . Assim,a legislação moral da suprema unidade teleológica da razão e sua continuidade com a ordem mecânica da natureza anunciada no Cânon permanece,na terceira Crítica, como investigação racional que visa delinear a possibilidade real de consecução de um tal sistema . A reflexão acerca dos fenômenos estéticos e orgânicos é fundada e orientada pela problemática da possível realização do fim da razão . Com efeito ,neste texto, voltar-nos-emos aos textos kantianos sobre a história e a política(o domínio da cultura da razão humana) como subordinados ao contexto da reflexão sobre o fim da razão . Nos debruçaremos então sobre os desenvolvimentos propriamente metafísicos ou "pós-propedêuticos",que desenvolvem , de maneira positiva , o projeto de um sistema crítico da razão . O Cânon apenas indica o intento fundamental de todo o sistema : uma reinterpretação da metafísica tradicional e de suas metas aparentemente especulativas como um auxílio à vocação humana de recuperar no mundo a razão em sua

---

[398]Ver o importantíssimo texto reproduzido acima como citação (nota 9) ;

[399]Kant diz que a teologia moral é "... só de uso imanente , para cumprir nossa missão aqui no mundo . Isto deve ocorrer adaptando-nos ao sistema de todos os fins , e não abandonando , de modo fanático e quem sabe até sacrílego , o fio condutor que uma razão moralmente legislante indica para uma vida boa a fim de então ligá-lo à idéia do ente supremo . Neste caso , teríamos um uso transcendente da teologia moral que , exatamente da mesma forma como o uso transcendente da pura especulação , perverteria e frustaria os fins últimos (*letzten*) da razão ." KrV , B847 ;

[400]Onde Deus era concebido como *substratum* , não passível de conhecimento , da unidade sistemática , do ordenamento e da configuração do mundo , idéia a que a razão se vê constrangida a formar como princípio regulativo de sua investigação a natureza .

auto-imposta alienação . A razão humana possui um fim apenas imanente e prático ,qual seja, o de fazer desse mundo um mundo inteiramente racional .

Mas existem também , com respeito à problemática do sistema filosófico da razão,diferenças nos intentos e contribuições envolvidas nas discussões empreendidas por Kant nos três capítulos finais da "Metodologia" da primeira Crítica . Como já dissemos, o Cânon fornece a orientação fundamental do sistema . Já a Arquitetônica fornece uma justificativa ulterior à tese estabelecida no Cânon, mostrando que a exigência de unidade entre os usos da razão, na medida em que fundada na realidade prática da liberdade moral, é intrínseca à idéia mesma de filosofia . No desenvolvimento acerca da História da razão pura , iniciado já na parte da Arquitetônica e perseguido de maneira forçosamente incipiente[401] no último capítulo, Kant pretende que a idéia de filosofia tenha alcançado sua articulação metodológica consumada com o método crítico[402] ,método que caracteriza a forma--pois a matéria ou conteúdo do sistema será acrescido pela tentativa de elaborar uma "metafísica do prático"--da filosofia que supera os entraves para a construção de uma filosofia sistemática ou científica . Dessa maneira, vemos que a idéia de um fim da razão exposta no Cânon acha-se também justificada pela reflexão histórica nas tentativas primevas no domínio da razão pura . Vimos que é na Arquitetônica que é lançada a fundamentação para a reflexão histórica sobre a filosofia: na medida em a idéia da filosofia só pode alcançar uma plena distinção no final de um desenvolvimento histórico, a Arquitetônica revela a conexão imanente entre filosofia sistemática e história e ,com efeito, que,nos aspectos materiais mais relevantes de seu sistema filosófico,a razão tem de ser essencialmente histórica. Como vimos,a história da filosofia é então uma totalidade orgânica latente,governada pela tensão entre a arquitetônica inerente à razão e seu estágio particular de manifestação . A seqüência dos diferentes sistemas filosóficos expõe o auto-desenvolvimento da razão,auto-desenvolvimento unificado numa totalidade orgânica que não pode realizar-se de uma vez,graças à finitude da razão humana . A história dos sistemas filosóficos é a forma historicizada da arquitetônica da razão pura. E assim,a história da filosofia e o sistema da filosofia tem a mesma forma inerente: aquela expressa esta forma numa mistura de elementos necessários e contingentes; e esta a exprime em sua pura necessidade .

Como vimos ,a filosofia moral de Kant, compreendida corretamente,não é certamente apenas a legítima fundamentação da idéia de dever incondicional , mas idêntica à filosofia ela mesma . Com efeito ,a idéia de filosofia, governando todos os usos da razão e fornecendo a eles a forma de um uso sistemático , possui autoridade sobre todos os aspectos da cultura. A filosofia é a legislação inteligível de toda cultura humana;e a perfeição dessa legislação é a metafísica kantiana do prático,que tem a tarefa de ordenar toda a cultura humana . Como vimos, com o criticismo kantiano, a realização desta tarefa apenas começou . Mas ,nem por isso trata-se,com a realização de tal tarefa, de uma exigência arbitrária para a humanidade ; já que a idéia de uma legislação pura e universal da razão, a chave para o sistema crítico da razão,faz seu primeiro aparecimento na moralidade ordinária,isto é, na consciência ,comum a todo homem, da obrigação moral. A consciência da obrigação moral como um fato,acessível ao homem comum pelo sentimento moral de respeito pela lei, é o resultado de um processo que se estende desde os princípios da história humana e pelo qual a humanidade vem distinguindo o puro dever das exigências da inclinação,caminhando

[401]No início do último capítulo da "Doutrina transcendental do método" , intitulado "A história da razão pura" , Kant diz que "este título só está aqui para designar um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente ." [B880] ;

[402]Após uma "rápida olhada" sobre a totalidade dos trabalhos filosóficos precedentes a partir do ponto de vista puramente transcendental (a partir da natureza da razão pura) , Kant diz que "somente o caminho *crítico* está ainda aberto."[B884] ;

assintoticamente até uma distinção sistemática entre natureza e liberdade–e ,nesse resultado, em conformidade com a exigência incessante de que os princípios a priori sejam separados dos empíricos, aparece pela primeira vez a idéia de uma razão legislativa pura e racional . E ,uma vez atingida, com a doutrina kantiana do fato da razão e do sentimento moral, o fim do progresso na certeza da pureza do princípio moral ,novas modificações em conceitos fundamentais se tornam possíveis,e continua o progresso na "cultura da razão".

"...podemos notar na história da razão humana que ,antes de se ter suficientemente purificado e determinado os conceitos morais e de se ter compreendido, segundo tais conceitos e a partir de princípios necessários, a unidade sistemática dos fins , o conhecimento da natureza , e num grau notável até mesmo a cultura da razão(*Kultur der Vernunft*) em várias outras ciências , em parte só pôde produzir conceitos toscos vagos acerca da divindade , em parte reservou , em geral , uma espantosa indiferença para esta questão . Uma maior elaboração das idéias morais, tornada necessária pela lei moral extremamente pura de nossa razão, aguçou a atenção da razão sobre este objeto devido ao interesse que foi forçada a ter no mesmo,sem que nem conhecimentos ampliados da natureza nem cognições transcendentais corretas e fidedignas(as quais faltaram em todas as épocas) contribuíssem para tanto,estas idéias morais constituíram o conceito de um ente divino que hoje consideramos o correto,não porque a razão especulativa nos convence acerca de sua correção,mas sim porque harmoniza perfeitamente com os princípios morais da razão ." [403]

Vemos que ,para Kant, a humanidade vem progredindo incessantemente na distinção dos princípios objetivos do querer(motivo) e os princípios subjetivos do desejar(móbeis), até que chegou ,na modernidade, a contemplar a pureza da obrigação moral, ainda que de maneira inconsciente,isto é,não pela elaboração de uma doutrina,mas imediatamente na razão ordinária com o sentimento moral de respeito. Do mesmo modo, por este primeiro progresso, progrediu também na sua concepção do supremo princípio organizador da natureza . Com efeito, pode-se dizer que a razão pura tem história justamente por ser ,acima de tudo, a asserção gradual da dominação da natureza por legislação pela liberdade . Os avanços na certeza de efetivação da liberdade são as fontes mais profundas nos avanços do entendimento metafísico .

É esta ascendência da liberdade sobre a natureza que torna a própria razão capaz de superar a dialética de uma razão impura,dialética que funciona como condição para o surgimento do método crítico. Uma tal dialética pertence ao próprio caráter histórico da razão ,isto é, à explicação do motivo pelo qual a idéia de filosofia parece ter tomado diversas épocas do desenvolvimento humano para alcançar sua clareza na consciência comum da obrigação moral: a razão fornece sua própria lei para as tendências sensíveis da natureza humana que ,desse modo, não formariam de si um sistema ,permanecendo "ilegais" . Assim, antecipando a seu modo o idealismo alemão mais tardio, Kant concebe a idéia da filosofia como o progresso da espécie humana em direção à auto-consciência, um processo cujo momento decisivo é a descoberta , pela própria humanidade , de sua essência:a liberdade . A partir de então, a liberdade deve exercer sua supremacia em todo aspecto da cultura,na cultura da razão pela humanidade. A partir de então,o avanço da razão(de uma razão humana)no tocante a uma regra de autonomia ou de auto-legislação tem de ser guiada pelo verdadeiro fim da razão enquanto tal,fundado na soberania absoluta da liberdade .

Qual é então ,em suma,o *insight* crítico kantiano acerca da metafísica ? Em que medida Kant representa o fim da metafísica,ou de um certo tipo de metafísica? Para Kant, a metafísica não é e não pode mais ser ciência da extensão do conhecimento . A metafísica é a auto-legislação da razão fundada em seu auto-conhecimento,isto é,a consecução pela razão da unidade consigo mesma.E que noção tem Kant do momento que sua filosofia ou sua "metafísica do prático"ocupa na história da razão pura? Kant vê seu sistema crítico e seu método semântico ou

[403]KrV , B845/846 ;

transcendental como a consecução definitiva do método apropriado,aquele que unicamente vai de encontro com a necessidade de sistematizar todos os aspectos da cultura da razão a partir do ponto de vista do fim término , que só pode ser dado pela liberdade .

3.2. A "moralidade atuante no mundo" e a perspectiva da sistemática filosófica : a idéia kantiana de estabelecimento da "nova" metafísica e a distinção entre os registros de interpretação da realização do fim da razão

Depois dessa consideração acerca do sumo bem como fim da razão, elemento sistematizador da legislação da razão humana, pretendemos então considerar agora como,em geral, a idéia da filosofia adquire forma concreta no progresso da cultura da razão pela humanidade. Numa impressão preliminar, podemos dizer que Kant examina o problema da realização do sumo bem no mundo–ou ,se se quiser o processo de cultivo(*Kultur*)ou formação(*Bildung*) da razão até seu completo auto-conhecimento na plenitude e perfeição em que a idéia de filosofia **deve** se tornar– sob duas ópticas diferentes: uma a que poderíamos chamar de "religiosa";e a outra "cultural" em sentido estrito,isto é, não na acepção própria da **Doutrina transcendental do método** da primeira Crítica como "cultura da razão",ou do sistema metafísico, mas no sentido em que o termo cultura aparecerá em **Idéia de uma história universal** e na terceira Crítica .

Na perspectiva religiosa, que não analisaremos pormenorizadamente neste trabalho, Kant pretende aplicar sua teoria moral à tradição judaico-cristã para mostrar como o Cristianismo representa,em relação ao judaísmo e à lei mosaica, um progresso no sentido de conter importantes antecipações,em sua doutrinas,da religião moral da razão pura–incipientemente estabelecida na segunda Crítica com o conceito de fé racional ; e evidenciada em sua função unificadora dos usos prático e especulativo da razão enquanto teologia moral.Assim, o objetivo mais geral de Kant é então evidenciar,na sucessão de "crenças positivas" ou históricas, os indícios de uma preparação da humanidade para a inatingível adesão à fé universal da razão pura,oriunda de um "considerar-verdadeiro"(*Fürwahrhalten*)subjetivo fornecido pela própria razão pura que,ao fazer-se prática por si mesma com a certeza fatual da consciência moral, tem que ter como possível–ou real e praticamente objetivo ,isto é,como dever–a totalidade de seus objetos enquanto vontade pura : o sumo bem. De qualquer modo, Kant tenta ver na cristandade antecipações dos princípios da religião pura ,isto é, dos postulados da razão pura prática , das condições necessárias para a realização do sumo bem como obrigação moral, realização que tem de ser concebida como praticamente possível,sem o que há o malogro da pró- lei moral, que não exige nada mais como dever do que a total configuração do mundo por seu próprio ordenamento . São os princípios dessa fé racional: o postulado da efetiva liberdade humana no mundo das ações,da imortalidade da alma e da existência de um Autor moral do mundo . Este procedimento de Kant significa então ,mais propriamente, lançar olhos sobre as doutrinas cristãs e procurar interpretá-las como esquematizações de idéias práticas da razão pura . Como veremos mais à frente,é possível aplicar esta chave de leitura na compreensão da **Religião** . Temos a convicção de que os principais problemas abordados nessa obra podem ser compreendidos como tentativas de interpretar as doutrinas cristãs como manifestações históricas ou esquematizações das idéias da razão pura prática, que tiveram sua realidade prática postulada como condição para a possibilidade do sumo bem: o problema do mal radical é uma tentativa de interpretação do pecado original sob a luz da realidade da liberdade prática do homem,

exposta na lei moral cuja autoridade reconhecemos como fato puro [404]; por detrás das doutrinas cristãs tais como a remissão dos pecados(a conversão do homem originalmente pecador num novo homem,numa vontade boa)segundo o ideal do filho de Deus e sua santidade(o arquétipo da humanidade agradável à Deus)pretende Kant que esteja o postulado da imortalidade da alma,"...da existência e de uma personalidade indefinidamente persistente do mesmo ser racional ..."[405], único pressuposto que torna possível o progresso prático infinito enquanto objeto real(*reale Objek*) da vontade humana–sem o que ,por sua vez,não é possível admitir a plena conformidade das intenções dessa vontade à lei moral,condição suprema do sumo bem;finalmente,a doutrina cristã do reino ou do povo de Deus,da comunhão dos santos,após ser despojada de seus aspectos heteronômicos e figurativos do reino dos céus,é considerada por Kant como uma esquematização do sumo bem derivado,da comunidade ética ou reino de Deus na terra .

Paralelamente a esta forma "religiosa" de refletir acerca da realização do fim da razão humana,há aquele registro "histórico-político-cultural", que pretendemos analisar nos capítulos posteriores,se bem que sobre duas ópticas diferentes:primeiro, sob a ótica da gênese do direito positivo na filosofia da história,ligando a idéia de cultura ou civilização à idéia reflexiva da insociável sociabilidade, pertencente à esfera da "técnica da natureza"; em segundo lugar, sob a ótica do idealismo prático kantiano,isto é, do ponto de vista da gênese racional do direito e de sua estrita fundamentação na razão prática.Mais à frente,ficará mais claro como esta distinção entre registros de consideração de realização do fim da razão se fundam não na diferenciação entre moral e direito,mas na separação peremptória entre os âmbitos jurídico-moral e o âmbito ético-moral. Veremos que,como cerne fundacional da normatividade racional e fundamento da práxis incondicional em geral,a moral se refere não somente ao âmbito ético das leis de virtude e à relação de conformidade da máxima à lei(moralidade),mas também ao espaço normativo da esfera jurídica,constituindo a teoria do direito como transcendental,isto é,como teoria das condições de possibilidade e de legitimação do direito positivo. Vimos que a doutrina que surge da filosofia crítica constrói-se no terreno de coexistência entre ser e dever ser ,entre natureza e liberdade. Deste ponto de vista,o caráter elementar e fundacional do direito para o sistema da filosofia prática torna o *medium* jurídico o *locus* privilegiado para a consideração da esfera essencialmente humana de coabitação entre a natureza e a liberdade, entre ser e dever ser. E isto,veremos,se revela na tensão,imanente ao *medium* jurídico,entre seus elementos positivo e normativo.Ao longo dos dois últimos capítulos,trabalharemos esta questão.Por agora, fazem-se necessários alguns esclarecimentos acerca das relações dessa perspectiva cultural com o "sistema da metafísica kantiana do prático"e com o problema que acima abordamos do fim da razão humana .

Em primeiro lugar, devemos dizer que a reflexão cultural acerca do fim da razão ou do sumo bem não é incompatível nem secundária em relação ao tratamento religioso do problema,justamente porque deixa ver o problema eminentemente humano de unificar,por princípios internos do direito,a natureza e a liberdade,o âmbito do ser e do dever-ser. Na verdade,como veremos,as tentativas kantianas de reformar a religião histórica em direção a

---

[404]Mais à frente , chamamos atenção para o fato de que são três os postulados da razão pura prática ,isto é, três as idéias que–embora problematicamente concebível no âmbito especulativo,eram indeterminável e indemonstráveis com respeito à realidade objetiva,recebem realidade objetiva prática da auto-consciência moral no fato da razão . Ex : A239,240 ; A249 ; Aliás ,em A249, oferece-se-nos uma boa pista para entender a liberdade como postulado e idéia prática que tem de ser possíveis,porquanto sejam justamente as condições necessárias para aquilo que a lei prática apodítica ordena como necessário, o sumo bem : "...deu-se realidade ao conceito do objeto da vontade moral e ,com isso, às suas condições de possibilidade. A liberdade como idéia a que agora corresponde o conceito de um objeto é então a efetiva liberdade humana , que surge no mundo como luta ou virtude que digna de um puro sentimento de respeito , possui autoridade sobre os princípios subjetivos do desejar..." .

[405]KpV , A220 ;

formas mais puras de fé religiosa têm como complemento as considerações políticas ou culturais acerca do progresso humano para o mundo moral. Já insistimos acima como o mundo moral ou inteligível é a idéia do mundo sensível olhado como um objeto da razão pura prática. Desse modo, vemos como Kant entende a vida futura e aquele ideal que é o objeto mais alto das esperanças morais humanas de uma maneira bastante secularizada ,isto é, como o arquétipo do mundo sensível,uma existência "corpórea". Caso a vida futura fosse entendida como uma existência a realizar-se nos céus,não teria funcionado como condição de possibilidade do sumo bem, que inclui a perfeição da existência humana sensível e corpórea,já que um dos componentes heterogêneos unidos nessa síntese a priori é justamente o da felicidade.

Podemos dizer que o conceito de sumo bem como totalidade dos fins,ou como combinação da finalidade pela natureza e a finalidade pela liberdade não é necessário a Deus ou aos santos , mas para um ser do mundo,um agente racional e sensível, um agente para quem é um problema a concomitância de sua autonomia moral e das exigências de sua natureza sensível . Como veremos mais à frente, o problema de se estabelecer uma harmonia entre as exigências sensíveis e o valor supremo da moralidade–harmonia que deve ,na verdade,ser a subordinação satisfação dos fins particulares aos ditames da razão, é o problema principal a ser resolvido pelo conceito kantiano de cultura ou civilização. O que estamos tentando dizer é que ,em verdade,a perspectiva cultural da realização do sumo bem consegue mostrar de maneira mais evidente como o sistema de uma moralidade auto-compensatória pode ser atingido por um incessante esforço humano no âmbito de instituições humanas. Segundo a perspectiva histórico-cultural, é possível observar que a felicidade se torna um problema em primeira instância para o homem,além de revelar o caráter moral da responsabilidade dos homens pela sua falta de bem-estar .

Em trabalho acima indicado,Velkley diz ter "...tentado mostrar que,para Kant todo o problema da razão é um problema de cultura; isto é,o problema da razão é como a racionalidade livre pode se relacionar com a natureza de uma maneira que não seja dialética ."[406] Seguindo esta linha de raciocínio e o que dissemos acima acerca do fim da razão humana, podemos dizer que a razão atinge uma unidade não-dialética consigo mesma somente quando não tira o seu próprio fim da natureza,mas de si mesma . Mas se o fim da razão é o sumo bem exigido como objeto necessário da vontade moral pela lei prática apodítica,não significa que a razão tenha de ignorar o reino dos fins naturais homem . Enquanto suprema cultura da razão e expediente auto-certificador dessa mesma razão,a "metafísica do prático",oriunda do sistema da legislação da razão humana, é o que pode fazer com que a razão humana entre em acordo consigo mesma,tornando-se a investigação fundamental capaz de estabelecer a verdadeira cultura da razão . Assim, se é a razão que se subverte a si mesma , procurando o seu fim na natureza , a metafísica faz com que a razão se corrija a si mesma e consiga atingir um nível mais elevado de cultura . Neste âmbito, a fórmula da moralidade auto-compensatória não exprime um objetivo fora do alcance dos esforços da espécie humana. Por um lado, no que diz respeito à idéia de felicidade , pode ser que ela então passe ,como a auto-correção da razão, por um refinamento e encerre menos subverção da finalidade pela liberdade e pela racionalidade livre . Mas ,por outro lado, poderia então ser que a espécie humana estivesse procurando sua felicidade por seus próprios e livres esforços . Kant se lançará ao exame da história da cultura humana,à procura de indícios que sejam estímulos tanto para uma menor subversão da

[406]**Velkley , Richard L.** _ *Freedom and the end of reason : on the moral foundation of Kant's Critical philosophy* , The University of Chicago Press , Chicago , 1997; pp.153 ;

liberdade pela natureza,quanto de uma maior harmonia entre elas ,isto é, sinais de um progresso da espécie humana em direção ao ideal moral da razão. Obviamente, esperanças neste progresso serão bastante ampliadas caso se consiga mostrar,com evidência histórica, que os conflitos entre razão e natureza são frutos da própria razão e não devidos a uma inalterável ordem natural .

Com efeito ,a filosofia kantiana da história–donde surge a motivação para a elaboração da "Metafísica dos Costumes" e ,em especial, para todo o desenvolvimento político-jurídico kantiano–inclusive em seu ancoramento crítico na idéia reflexiva de insociável sociabilidade,será uma tentativa de desenvolver e introduzir alguns princípios que ,para Kant, decorrem do seu conceito de fim da razão . Em primeiro lugar,que a livre racionalidade,a razão em sua essência, é o nascedouro da cultura humana, no que diz respeito aos defeitos e refinamentos. Em segundo lugar, o intento da cultura do homem é elevá-lo da sua animalidade natural mediante a razão; em terceiro lugar,que essa elevação é o sinal de possibilidades futuras para a espécie–possibilidades que ,segundo Kant, caminham para um sistema final de consumação e perfeição das "faculdades humanas": o sumo bem possível no mundo ,ou seja, o sistema de moralidade auto-recompensatória,a combinação harmônica da finalidade pela natureza e da finalidade pela liberdade . A reflexão sobre a trajetória da espécie humana é uma tentativa sistemática de estimar e perceber o alcance das "faculdade humanas",isto é,da razão humana . E o âmbito da racionalidade,liberdade e auto-progressão estritamente humanas é a esfera da cultura,que pode indicar,caso nos ponhamos na via de uma história racional e universal, o objetivo derradeiro que tem a razão para a espécie humana .

Torna-se claro que,se se prende a uma descrição "historiográfica",isto é,na perspectiva de um estudo empírico da história humana,pode-se ter a impressão de que o desenvolvimento da racionalidade no homem acha-se amiúde estorvada pela sua situação natural,um desenvolvimento inexoravelmente preso e limitado pela finitude humana. Mas ,como veremos, a perspectiva da história racional da espécie humana não nega em absoluto que o desenvolvimento da liberdade está atrelado a circunstâncias ligadas à finitude e naturalidade humanas: e se,desde acima, viemos acompanhando a gênese da filosofia da história a partir do problema da sistematização filosófica ,ou seja, do fim da razão, vemos aqui a gênese do direito nessa mesma filosofia da história. Pois o homem tem que elevar a si mesmo acima de sua mera animalidade na esfera da cultura através de formas auto-impostas de coerção e disciplina . É necessário que as inclinações humanas sejam submetidas à coerção por leis externas,porquanto sejam–e isto pode ser atestado por qualquer historiografia empírica da humanidade–ilimitadas e caracterizadas por um desejo de liberdade desenfreada ,que leva, levou e levará a humanidade a casos de extremamente desordenada competição e violência. Decerto, não fossem as inclinações naturais e suas exigências,que fazem com que as vontades humanas entrem em conflito consigo mesmas,a vontade humana seria correlata da perfeita espontaneidade de Deus e dos santos .

No entanto, donde vem esta necessidade de o homem superar sua animalidade na esfera da cultura? Isto leva-nos à perspectiva da história universal , à compreensão da história humana segundo o fim da razão: de acordo com a doutrina do fato da razão,ponto de partida para a sistematização da razão, podemos dizer que o arbítrio humano não é simplesmente *arbitrium brutum*, não é um querer que se determina exclusivamente por inclinações naturais : mesmo para isso é preciso que ele permita que seja assim. Com efeito, as forças de coerção e leis de convivência social mais ou menos racional, que brotam na esfera da cultura, são sinais da racionalidade essencialmente presente no querer

humano, não podendo ser meramente confundidos com o mecanismo que regula a natureza . Na verdade,o direito tem uma gênese essencialmente racional, como veremos ainda no último capítulo deste texto, que procura atentar para o idealismo político-jurídico kantiano, onde os conceitos da vida política mostram-se ultimamente fundados na possibilidade da razão pura ser por si mesma prática. Este contexto permitirá a concretização do intento máximo deste trabalho, qual seja: mostrar ,a partir da normatividade inscrita no conceito de direito ,isto é, no caráter duplo do conceito de legalidade–enquanto simples direito positivo, mera jurisprudência e conformidade a fins; mas também como pura normatividade racional do progresso da própria legalização,isto é, como exigência nela mesma inscrita de auto-ultrapassamento em direção a uma ordem ou unidade sistemática moralmente fundada no assentimento racional não coagido dos indivíduos–o desdobramento necessário da filosofia crítica como uma certa auto-compreensão da modernidade política.Com isso,fica também revelado o papel fundacional do *medium* jurídico para o sistema da filosofia prática ou da liberdade,o qual,construído no âmbito de convivência entre natureza e liberdade,de união entre o prático e o especulativo proposto pelo fim término,deixa ver o direito,na separação de seus elementos positivo e normativo,como esfera essencialmente humana de tensão,coexistência e esforço de compatibilização do ser e do dever ser,da natureza e da liberdade.

No âmbito da gênese do direito na filosofia da história , as regras de coerção e disciplina para a convivência social aparecem como condições necessárias para o pleno desenvolvimento da consciência moral, de maneira mesmo o soberano ideal comunitário tem sua dívida com as leis externas surgidas na esfera da cultura.Por outro lado, como veremos ainda neste texto, a violência e o caráter desregrado da vida humana em sociedade não é só um elemento na gênese histórica do direito: os talentos e habilidades humanas em geral somente são desenvolvidas graças ao incitamento pela dureza de sua própria natureza, tomada por um intenso e intrínseco amor-de-si. E porque os talentos e habilidades do indivíduo não são por si suficientes para garantir sua existência segura, ele tem necessidade do arbítrio dos outros, afim de atingir seus fins. Mas como toda a espécie humana participa de uma liberdade, a princípio ilimitada, a convivência social só pode se erigir a partir do reconhecimento mútuo. Do ponto de vista da gênese do direito na perspectiva filosófica da *Geschichte* , o esforço por alcançar este reconhecimento mútuo é a ocasião primordial para a descoberta humana da livre espontaneidade como fonte da dignidade,ou o valor em si e absoluto do ser humano . Assim ,paradoxalmente, do ponto de vista filosófico da história da espécie,a vocação racional humana é engendrada por uma conjunção de fatores como a imperfeição e incompletude da natureza humana ,o conflito originário e primordial entre as vontades humanas e o intento de alcançar alguma solução para a situação através da ampliação dos talentos humanos .

Mas antes de passarmos ao exame mais minucioso dos temas, alguns aspectos podem ser ainda tratados de maneira geral, com vistas a uma adequada introdução aos próximos capítulos.Em primeiro lugar,confirmando a discussão que fizemos acima acerca do fim da razão e sua realização gradual na cultura, queremos sublinhar os aspectos fundamentais do vínculo entre a razão e a cultura . Para Kant , há na verdade uma ligação intrínseca entre a racionalidade e as paixões humanas, mas isso somente sob a condição de uma ilimitada e gradual ampliação dos poderes e dominação humanos sobre as paixões . Esta ligação intrínseca e esta dominação são a cultura. Assim, como assenhoramento do homem sobre suas inclinações,a cultura, ao mesmo tempo que apresenta graves dificuldades para a sobrevivência da espécie , traz também as mais fecundas possibilidades para o futuro : se por um

lado ,as paixões, o arbítrio ilimitado dos homens e o conseqüente conflito entre eles , são a fonte de guerra , miséria e desordem social; são ,por outro, o que compele a humanidade também a forjar uma ideal de desenvolvimento positivo para os seus poderes . A espécie humana é então levada a descobrir formas mais elevadas de satisfação em suas atividades racionais do que a natureza pode lhe fornecer .

Esta é uma formulação possível daquela tese de Kant segundo a qual "o bem deve nascer do mal" ou de que "...a história da liberdade começa pelo mal, porque é a *obra do homem* ."[407] A ordem mecânica imutável da natureza é uma condição negativa que ela mesmo impõe ao homem para incitar o livre exercício de sua razão, capaz de fornecer uma legislação para a convivência social e tornar possível o fim da razão . É a desordem da natureza–não com respeito ao seu mecanismo regulador, mas no que concerne à vida prática de homens em sociedade–que leva a razão a superá-la com a construção de um ordenamento ideal fundado na liberdade. No entanto,paradoxalmente, o desenvolvimento da razão humana na esfera da cultura acirra,para Kant, a oposição entre liberdade e felicidade. Aquilo que no homem o faz semelhante a Deus–sua vontade livre–só pode florescer pondo em risco o aspecto "sensível" de sua existência .

Estes conflitos entre a liberdade humana e as inclinações–gerados pelo progresso e desenvolvimento da cultura–podem ser compreendidos à luz da distinção entre a espécie e o indivíduo,isto é, como incompatibilidade entre os fins reservados pela natureza para cada um deles . É primordialmente enquanto espécie que a humanid vem a se beneficiar do "desenvolvimento cultural"da razão; ao passo que os fins naturais da humanidade concernentes ao indivíduo devem ser sacrificados(e , para Kant ,de fato o são,na perspectiva racional da história da espécie)ao desenvolvimento racional da espécie como um todo . É neste sentido que ,no célebre parágrafo 83 da terceira Crítica, Kant coloca a cultura como"...último fim (*letzte Zweck*),o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano..."[408] ; pois a razão, colocada na perspectiva cultural do desenvolvimento da espécie humana marca,enquanto finalidade última–que ,aliás,não "existe" em nenhum outro ser da natureza, cuja finalidade é sempre externa–a separação radical entre o fim da razão–já preparado pela natureza–e a estrutura teleológica e disposição orgânica deste *Naturzweck* que é o indivíduo homem . No que se seguirá nos próximos capítulos, veremos que Kant precisa melhor ainda as áreas culturais onde surgem tais conflitos, onde a própria razão engendra uma desproporção entre sua maneira de satisfazer uma inclinação–que ,para Kant, conforme veremos,não é má em si mesma–e as maneiras condizentes com o ser orgânico do homem .

O indivíduo como tal não é direcionado teleologicamente pela natureza a um desenvolvimento da razão . Por outro lado, a espécie somente pode buscar seu desenvolvimento cultural através da razão e da conseqüente realização da liberdade, ainda que a espécie aplique a razão a objetivos concebidos primeiramente de maneira imperfeita. Nestes termos,o desenvolvimento histórico da razão é fundado na inexistência de uma relação apropriada entre o indivíduo orgânico e a universalidade da razão, indiferente à satisfação dos fins do indivíduo. Mas como dissemos, a natureza não é diretamente responsável por este problema,já que é a razão –e não os instintos–que aprimora os poderes humanos . Na verdade, a natureza providencia condições ao desenvolvimento da razão como cultura , não dotando os indivíduos humanos,ao contrário dos outros animais,de instintos capazes de preservar e ,eventualmente, de expandir

[407]Anfang , VIII , 115 ;
[408]KU , parágrafo 83 , B391/392 ;

a espécie. Com efeito,mesmo os fins privados de sobrevivência e recompensa material, só podem ser atingidos com a ajuda da espécie e ,por isso,por construtos racionais .

O avanço da cultura, especialmente no âmbito da técnica, acirra a dependência do indivíduo em relação à espécie, forçando-o a acatar ,como seus, fins que,a princípio, como ser da natureza, são-lhe estranhos. No desenvolvimento da cultura, a liberdade humana é fundada ou ocasionada por esta dependência heteronômica e problemática do indivíduo à ordem da razão técnica. No entanto, a espontaneidade da razão tem de tornar efetiva uma nova ordem que aniquile esta dependência problemática , de maneira que o indivíduo tenha autonomia sob a condição de abandonar parte de sua orientação exclusiva pela inclinação natural .

Neste ponto, chegamos então àquele aspecto que procuramos analisar acima: o problema teleológico da dependência é solucionado , pois a razão fornece o fim necessário ao desenvolvimento da cultura providenciado pela natureza, onde o uso instrumental da razão não se relaciona à inexorável individualidade orgânica da existência humana. O fim da razão é então o fim da história humana, na medida em que o que a torna primeiramente possível é a desproporção entre os fins do indivíduo e da espécie–um fim essencialmente racional que não é unicamente par indivíduos, mas para ser historicamente realizado pela espécie . É por isso que este fim aparece ,na consideração "religiosa" do problema, como uma "totalidade ética", um mundo moral possível pela liberdade: a comunidade ética . Como já explicitamos acima, este fim da razão se expressa na fórmula de um sistema de moralidade que se auto-recompensa ,isto é, uma unificação dos fins divergentes do indivíduo e da espécie,a consecução de um acordo possível entre a liberdade e a felicidade do indivíduo. Neste sentido, podemos afirmar que o problema mais essencial da razão é um problema "histórico".

Mas há o problema de se ,em Kant, este acordo possível entre a razão e a natureza pode ser alcançado no âmbito da "história empírica" ,isto é, a história deste mundo sensível que é o palco das ações humanas . No entanto ,no âmbito da cultura ,a razão,em seu uso técnico ou instrumental ,não é capaz de "moralizar" ou refinar o conceito de satisfação,de maneira que,culturalmente,a idéia de felicidade permanece sempre ligada à orientação por inclinações e ,portanto, "moralmente imatura" . O indivíduo parece então justificado em sua sensação de permanente oposição entre sua satisfação privada e o interesse universal da razão . Para Kant , a possível unificação como sistem da moralidade que se recompensa a si mesma permanece como restrição crítica a falsos conceitos de felicidade, conceitos ainda inapropriados ao fim da razão . Como veremos , isto se tornará especialmente claro e esclarecedor no pensamento político de Kant e ,em especial, na sua crítica dos "Estados paternalistas". E a rigor, esta falsidade do conceito de felicidade,esta insubordinação da felicidade à moralidade,só pode ser superada ,no âmbito organizacional do Estado, sob a condição da consecução do sumo bem político ou cultural : a paz perpétua .

A exigência formal de felicidade perseguida em harmonia com o bem universal–ou ao menos por ações conformes ao princípio de universalização–torna-se idêntica à exigência de livre persecução da felicidade pelo indivíduo, pois a idéia de felicidade não pode ser subordinada à autoridade exclusiva da natureza: esta última é que deve ser compreendida, mesmo no âmbito das inclinações, como subordinada à legislação da razão humana .

Com efeito, o sistema da razão humana, orientado pela legislação da natureza,pode ser agora entendido como "sistema da cultura", sistema fundado num plano racional para a persecução da felicidade, que, por sua vez, acha-se

fundada então na atividade racional, já que a humanidade deve engendrar toda sua perfeição a partir de si mesma. A natureza humana deve ser transformada segundo o arquétipo moral,isto é, segundo o modelo de humanidade presente na razão, de uma humanidade que seria agradável mesmo a Deus .

* * *

Antes de se passar ao próximo capítulo,gostaríamos ainda de abordar uma questão que,se deixada em aberto, pode nos fazer incorrer em contradição. No início desta divisão, mencionamos a distinção de registros para consideração da realização do fim da razão . Esta distinção só pode ,no entanto, ser pensada abstratamente; pois ,de acordo com o que vimos acima a respeito da inserção do âmbito da cultura humana na ordem dos fins(o célebre parágrafo 83 da terceira Crítica), fizemos notar várias vezes a relação interna entre os dois registros, uma relação marcada pela normatividade e subordinação, mas jamais pela eliminação de um dos dois registros. De acordo com o que dissemos, isto se revela o nexo mesmo de nossa dissertação e sua tentativa de mostrar a relação conceitual entre filosofia crítica e seu desdobramento como auto-compreensão da modernidade política . Pois ,a distinção chave da filosofia crítica entre fenômeno e número revela-se culturalmente como distinção entre o processo de legalização positiva e de "moralização política"ou de "normatização jurídica".Se isto é verdadeiro, o que procuramos mostrar na consideração do parágrafo 83, esta distinção não pode simplesmente ser tomada como uma incorrência kantiana no dualismo, mas a moralização(não simplesmente a moralidade), enquanto destinação prático-moral da humanidade, tem de ser entendida também como norma e critério para o processo de legalização . Mas isto revela,na verdade,o conceito de legalização como um duplo, que traz já em si sua necessidade de auto-ultrapassamento numa "moral na política"ou numa normatização da vida político-social pelo ideal de justiça política. Legalidade é ,ao mesmo tempo, mas sob perspectivas diferentes, o progresso histórico do direito positivo ou da convivência externa através da coerção e ,com efeito, de um acordo social patalogicamente extorquido ; mas é também ,enquanto direito racional. normatividade deste progresso inscrita já no processo . Esta abordagem do conceito de legalidade é o que permitirá a consideração do liame conceitual entre a crítica da razão e o ônus legitimador da ordem política próprio à sociedade moderna, o que se revela na normatividade, fundada na razão pura prática , do direito racional em relação ao direito positivo .

Todo este plano argumentativo traz sérias implicações para nossa consideração de alguns conceitos fundamentais da filosofia histórico-política e religiosa de Kant . A capacidade de criar um reino plenamente justo do direito se remete historicamente à coerção, mas funda-se na disposição moral do homem. Nesta medida, pode-se dizer que a idéia de uma conversão moral da disposição do homem, desenvolvida no contexto da filosofia da religião, é necessária à significação prática da idéia de progresso. Este expediente representa,como vimos, a necessidade da dimensão prático-moral da cultura, a qual revela o caráter de necessário inacabamento do processo cultural de legalização progressiva ou de civilização. A partir dessa possibilidade de qualificação moral do fenômeno histórico de progresso da legalização, a civilização e seu quadro coercitivo fundado numa finalidade técnico-prática,devem ser interpretados, enquanto progresso cultural , como propedêutica à conversão dos mecanismos de coerção em um todo moral,que,para Kant, não significa um todo ético,mas um mundo jurídico conforme ao ideal racional de uma

constituição republicana,justamente porque,para Kant,moral se refere ao cerne fundacional da filosofia prática, e não simplesmente ao âmbito ético-moral das leis de virtude.

Neste sentido, pode-se dizer que o problema de uma progressão em direção ao melhor, desenvolvido no contexto ético da filosofia da religião e da filosofia da história, pode receber dois modos distintos de justificação : por um lado, enquanto fundada sobre a disposição ao bem–e ,portanto ,extraída do caráter específico da humanidade– o aperfeiçoamento se apresenta em conformidade à destinação racional do homem ;por outro lado , em referência aos meios mecânicos da história empírica, trata-se de um melhoramento extorquido e meramente exterior. A disposição moral funda o critério do progresso,capaz de lhe fornecer uma objetividade prática como algo moralmente exigível. No entanto, pelo choque desta disposição com circunstâncias sensíveis de sua realização efetiva, o progresso deve ser justificado empiricamente por meio dos mecanismos sociais de coerção . Estas duas vertentes, o que o progresso pode ser e o que ele deve ser, são as condições de possibilidade do progresso cultural, o qual se estabelece unicamente como conflito entre dois imperativos críticos, dois pontos de vista que se limitam reciprocamente : o imperativo da moralização da humanidade e seu correlato e expressão no âmbito da exterioridade coletiva dos arbítrios,o imperativo histórico-político da reforma gradual dos meios empíricos de coerção, considerado na filosofia da história e na teoria do direito. Trata-se ,portanto, da necessidade de crítica da noção de cultura : considera-se ou o imperativo da moralização e seu limite de aplicabilidade a seres racionais finitos que jamais estarão plenamente moralizados ; ou bem o imperativo da reforma,cuja norma suprema é justamente a conversão da união civil numa totalidade moral ,compreendida,como veremos,como *respublica noumenon*,a idéia realmente prática de uma constituição civil perfeita,que adminstra normativa e universalmente o direito e que emana da idéia do contrato originário.

Nossa tese básica de leitura é ,como já dissemos, a dupla fundamentação "histórico-moral" do progresso cultural, que revela uma concretização cultural da cisão entre sensível e inteligível , entre ser e dver-ser , como cisão entre a fundação prático-moral do progresso e a temporalidade histórica . Por tudo isso , vê-se que o imperativo de moralização progressiva–que tem ,como vimos acima, uma fundação estritamente apriorístico-volitiva–permanece, enquanto significação puramente moral do progresso,exterior à temporalidade dos costumes. No entanto ,um tal imperativo, na medida em que não se subordina a uma caracterização estritamente teórica da ação humana–muito embora a exija como sua subsidiária–mantém a dimensão estritamente final do sumo bem ou do dever-ser, evidenciando o valor explicativo do dever-ser em relação ao sentido da ação volitiva humana . Este expediente faz da moral a norma do progresso histórico-cultural e ,ao mesmo tempo, da história o progresso da legalidade, isto é,progresso da jurisprudência ou do direito positivo, cuja norma racional é justamente a normatividade da razão pura prática inscrita no conceito racional de direito. Compreendida assim, a história da humanidade define um ponto de vista da relação entre direito positivo e moral, o qual chamamos de "intenção histórico-explicativa do dever-ser", ponto de vista originário de uma filosofia da história,na qual a idéia pura do progresso(sumo bem)serve de norma a toda tentativa de inteligibilidade da história ,ou seja, de expediente prático-avaliador das ações realizadas na temporalidade histórica . Com efeito,tentaremos abordar o ponto de vista de uma investigação racional da história

humana, enfatizando a gênese histórica do direito e da sociedade civil , formação da civilização capaz de tornar a humanidade apta a poder administrar o direito universalmente .

Considerado este nível de relação entre a moral e o direito, o qual define a consideração racional do progresso humano, passaremos à consideração num segundo nível mais conceitual, o qual define a imbricação conceitual entre filosofia crítica e sua expressão como compreensão da modernidade política . Na medida em que ,no primeiro nível de relação, chega-se a um conceito de legalidade que exprime tanto o progresso técnico-instrumental da civilização e de seus meios de coerção civil(o direito positivo e a jurisprudência em geral),quanto a necessidade eminentemente normativa ou prático-moral de auto-ultrapassagem da legalização extorquida mediante coação exterior ;este mesmo conceito de legalidade revela,no conceito de direito racional nela contido,sua normatividade intrínseca, e que corresponde à "intenção legitimadora do dever-ser",isto é, à necessidade de legitimação racional da ordem e da autoridade política própria às formas modernas de organização sócio-política .

Capítulo 4.Intenção heurística do Dever-ser e o ponto de vista racional de investigação histórica:insociável sociabilidade e a origem histórica do Direito

4.1. A "dedução" da realidade objetiva prática do sumo bem e a certeza subjetivamente válida postulados : o conceito de pura fé da razão na segunda Crítica e o projeto de Religião

Até aqui nós nos referimos à idéia do sumo bem como sendo o conceito de um fim término que unifica todos os outros fins, o conceito que torna possível atender à exigência racional de um sistema único de todos os fins. Foi neste contexto que determinamos o sumo bem como idéia pura de progresso e fim da razão ,isto é, como *Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft* [409]. No entanto, até agora não nos ocupamos especificamente da investigação acerca da natureza dessa unificação que se dá no ideal do sumo bem. Mas só podemos passar a uma consideração acerca da possibilidade de realização deste conceito ,ou seja, do significado prático ou da referência prático-racional da unificação que ele possibilita,se compreendermos a natureza da conexão estabelecida entre seus componentes.Nesta parte do texto,gostaríamos de tornar evidente o tratamento dado por Kant ao problema de realização possível do sumo bem segundo o método-crítico transcendental .Veremos então como investigação crítico-transcendental da possibilidade do sumo bem evidencia diversos traços do desenvolvimento desta concepção em direção às determinações de uma filosofia prática completa. O progresso puro se revela como uma das condições de sua realização pelo homem no mundo, progresso que se integra no sumo bem enquanto perspectiva da finitude . Por outro lado, veremos que ele pressupõe como condição de realização a representação humana do mundo conforme à ética, a "comunidade ética" ou coletividade humana segundo o desígnio de um autor moral do mundo. Este tipo de abordagem leva-nos diretamente à dimensão da expectativa finita , fundamentada pela fé racional .

"Duas determinações unidas necessariamente num conceito devem estar conexas como princípio e conseqüência , e sem dúvida, de tal modo que ou esta unidade é considerada como analítica(conexão lógica) ou como sintética(conexão real), aquela segundo a lei da identidade,esta de acordo com a lei da causalidade . A conexão da virtude com a felicidade pode ,pois, conceber-se de tal modo que ou o esforço por se virtuoso e a busca racional da felicidade não são duas ações diferentes,mas totalmente idênticas, visto que não é preciso a primeira numa outra máxima diversa da segunda,ou essa conexão é estabelecida de modo que a virtude produz a felicidade como algo distinto da consciência da virtude,tal como a causa produz o efeito ."[410]

[409] Ver o título da seção segunda do "Cânon da Razão Pura" em KrV B832 ;
[410] KpV , A 199/200 ;

Nós já mencionamos aqui que os dois componentes do sumo bem são heterogêneos. Se por acaso fossem homogêneos ou idênticos, estabelecer-se-ia uma identidade entre as motivações para a virtude e para a felicidade, ou seja, entre a motivação para a busca da perfeição moral e o incentivo para a consecução do bem estar ou da plena satisfação das inclinações. Ora,isto representaria uma contradição em relação ao que fora exposto na Analítica da segunda Crítica. Lá descobrimos que a motivação para a moralidade é dada totalmente *a priori* no mero reconhecimento de que a lei moral nos obriga ,isto é, na dadidade da consciência moral como um fato da razão pura ;ao passo que os princípios práticos para a consecução da felicidade são materiais, erigidos sobre princípios subjetivos e,portanto, baseados em móbeis.

"Ora , é claro , segundo a Analítica , que as máximas da virtude e da felicidade, relativamente ao seu princípio prático supremo, são totalmente heterogêneas e que ,muito longe de se harmonizarem , embora pertençam a um mesmo sumo bem , para tornar possível este último , muito se limitam e prejudicam mutuamente no mesmo sujeito ."[411]

Na filosofia crítica, a unificação necessária de dois conceitos heterogêneos é sempre uma síntese *a priori*. É por isso que Kant diz que o erro fundamental tanto de estóicos quanto de epicuristas foi o de considerarem a conexão da virtude à felicidade como analítica. Ao procederem dessa forma, fizeram do sumo bem um conceito simples, suprimindo toda a ligação real e causal entre seus dois componentes.

Com efeito, o sumo bem é um conceito sintético e não um conceito cujo predicado possa ser encontrado por análise. Seus componentes tem de estar então numa relação de causa e efeito . Assim, a questão acerca da possibilidade do sumo bem pode ser reformulada de uma segunda maneira: como é possível uma conexão(sintética *priori* entre a virtude e a felicidade, onde se estabeleça ,portanto, uma relação causa e efeito entre elas? Ora, como sempre na filosofia crítica, a resposta à pergunta sobre a possibilidade de uma síntese *a priori* requer uma dedução transcendental das condições de sua possibilidade, as quais se fundam em princípios *a priori* do conhecimento.

Aqui vemos a inevitabilidade da dialética da razão prática,levada por sua própria natureza a aplicar aos fenômenos tomados como coisas em si mesmas o princípio de que há ,para todo condicionado, um incondicionado . A exigência de se estabelecer uma relação causa e efeito entre a virtude e a felicidade engendra uma antinomia . Esta mesma exigência só deixa duas possibilidades : primeiramente,o que Kant pretende ser a tese da antinomia, temos que o desejo de felicidade tem de ser um motivo (fundamento) necessário e suficiente para a moralidade; em segundo lugar, como antítese, temos que a máxima da virtude tem de ser a condição necessária e suficiente da consecução da felicidade. Tais como se apresentam num primeiro momento(tomados os fenômenos como coisas em si), ambas as proposições são falsas: a primeira é absolutamente impossível simplesmente porque contraria visivelmente a Analítica; a segunda é falsa no que se refere ao mundo empírico; pois o mundo dos fenômenos, o mundo das ações da vontade, é regulado pelas leis gerais da natureza, prescritas pelo entendimento com vistas a tornar possível algo que se pode chamar conhecimento empírico. Vemos então que, tomando simplesmente o mundo dos fenômenos, não há conexão necessária entre virtude e felicidade e, portanto, também não há possibilidade de realizar o sumo bem. Isto representaria, como já mencionamos, o próprio malogro da teoria moral.

Mas somente a tese é absolutamente falsa. Já a antítese só permanece impossível enquanto consideramos que a virtude deva produzir a felicidade segundo leis empíricas. Porém, se considerarmos que a virtude supõe na lei prática incondicionada um princípio de determinação inteligível de fenômenos, é possível que a moralidade da

[411] KpV , A 202 ;

intenção produza como efeito sensível a felicidade que lhe é proporcional. Com efeito, relegando a conexão entre os dois componentes para o mundo inteligível, é ao menos resguardada a possibilidade do bem soberano. Em suma, a possível solubilidade da antinomia é garantida a partir da antítese não absolutamente falsa, ou seja, sob a condição de se desconsiderar uma conexão de fenômenos tomados como coisas em si em favor de uma ligação entre coisas em si e fenômenos. É impossível ,segundo Kant, encontrar uma justa proporção entre virtude e felicidade no mundo dos fenômenos. A conexão real entre virtude e felicidade só pode ser uma referência prática determinada entre nossa existência numênica e nossa existência fenomênica. É assim que Kant pretende dar solução a esta antinomia[412].

Vimos até aqui que o conceito de sumo bem é uma exigência da nossa própria consciência moral, sem a qual fracassa a própria teoria do dever incondicional. Já mencionamos uma tese que subjaz à filosofia prática de Kant: querer algo, isto é, fazer de algo um fim, sob o qual se erige um princípio de determinação da vontade, não tem significado , se não se pressupõe o poder(*Können*)de realizá-lo. Querer algo implica que concebamos de antemão um curso de ações que possam nos levar a alcançar o objeto de interesse. Trata-se de uma exigência da vontade concebida como razão prática, sem o que não seria racional querer algo como fim. Com efeito, se o sumo bem é uma exigência do nosso mero reconhecimento da lei, uma exigência da razão pura prática em conceber a totalidade de seu objeto, a mesma razão prática pura tem de ser capaz de concebê-lo como possível de ser realizar, mesmo que isto jamais venha a acontecer. Vimos também que, enquanto uma síntese *a priori* de virtude e felicidade, a possibilidade do sumo bem exige uma dedução transcendental das condições de possibilidade de realização deste fim que se põe a própria razão pura prática. Desejamos nos debruçar agora sobre esta questão.

Devemos começar por esta constatação básica de que, uma vez que somos moralmente obrigados a fazer tudo que estiver a nosso alcance para realizar o sumo bem, ele deve ser supostamente possível de ser realizado. A partir da reflexão empreendida pela Analítica, podemos estar certos de que podemos e devemos conformar nossas intenções à lei moral, já que somos necessariamente conscientes de que tal lei nos obriga a cumpri-la. No entanto, como vimos na Dialética, a lei moral exige de nós uma completa conformidade de intenções, afim de realizar o sumo bem. Mas tal perfeição das intenções, a santidade da vontade, é um ideal; e,como tal, jamais pode ser atingida por um

---

[412] L. W. Beck nos apresenta uma visão radical da antinomia da razão pura prática,uma posição que questiona os próprios fundamentos da formulação que Kant dá ao problema. Na verdade, a posição de Beck se baseia em uma tese sua a que já aludimos acima. Beck não acredita que nós sejamos moralmente obrigados a fomentar o sumo bem. Com efeito, para ele, a possibilidade do bem soberano não é diretamente necessária à moralidade; e, portanto, revela-se inconsistente a posição do próprio Kant de que a lei moral fracassa com a impossibilidade do sumo bem bem. Para Beck,Kant não é convincente ao conferir à antinomia em questão o mesmo papel que mostrou ser desempenhado pela terceira antinomia no uso especulativo da razão, a saber: uma auto-contradição da razão,que nos dirige a uma crítica imanente pela adoção de dois pontos de vista distintos.Para Beck,não há uma antinomia em sentido estrito. E ele dá-nos duas razões: em primeiro lugar,ao invés de uma auto-contradição,temos proposições não contraditórias; em segundo lugar, as proposições não são em si mesmas livres de contradição, nem encontram na própria razão condições de sua necessidade–pois a tese é falsa em si mesma e desprovida de uma garantia de sua validade; e, finalmente, ao contrário do que ocorria com a terceira antinomia na primeira Crítica–onde a tese era considerada verdadeira para o mundo inteligível e a antítese para o mundo dos fenômenos–aqui a tese é absolutamente falsa e a antítese só é possivelmente verdadeira se assumirmos na mesma proposição a existência nos dois mundos.Diante das inconsistências da própria formulação de Kant, Beck entrega-se a um exercício que vale a pena comentar. Seu intento é obter uma formulação da antinomia prática com vistas a conformá-la com as intenções expressas de Kant. A primeira reformulação operada por Beck é a seguinte: "Tese: A máxima virtude tem de ser a causa da felicidade; a felicidade só pode resultar do uso apropriado do conhecimento das leis da natureza."[ver **Beck , L.W.** *_A commentary on Kant's Critique of practical reason* , London , The University of Chicago Press , 1980 ;Beck , L. W. ; p.247 ;]A partir dessa reformulação,Beck consegue transformar a antinomia da razão prática numa antinomia no sentido em que Kant elabora a terceira antinomia da razão pura. Nesta nova formulação, as proposições são contraditórias, e cada uma constitui a verdadeira formulação de um interesse da razão: a tese expressa o interesse prático-moral,e a antítese o interesse teórico. Analogamente à terceira antinomia da razão pura especulativa, submetida à distinção crítica entre número e fenômeno, a antítese é considerada verdadeira para o mundo sensível; ao passo que a tese, embora falsa quanto ao mecanismo causal da natureza, pode ser considerada verdadeira, se se supuser a existência de um mundo inteligível regulado pelas leis das intenções morais dos agentes,leis capazes de erigir regras inteligíveis para a distribuição da felicidade, ou seja, capazes de realizar o conceito do sumo bem sob as condições naturais no mundo das ações da vontade.Mas Beck ainda propõe uma segunda reformulação da antinomia prática que torna evidente o próprio conceito de bem soberano: "Tese: o *Summum Bonum* é possível. Prova: a lei moral o exige. Antítese: o *Summum Bonum* não é possível. Prova: A conexão entre virtude e felicidade não é nem analítica, nem sintética *a priori* e nem empiricamente dada"[ver **Beck , L.W.** *_A commentary on Kant's Critique of practical reason* ; p.248 ;]A solução desta antinomia seria então a seguinte: a tese pode ser verdadeira para o mundo inteligível, já que a síntese de virtude e felicidade não é absolutamente impossível; a antítese é verdadeira para o mundo sensível sob a condição de uma exclusiva soberania das leis da natureza.

agente racional finito. Pois,em seres como o homem, a pureza da intenção, mesmo sendo sua vocação racional, tem sempre que lutar contra as máximas erigidas sob suas inclinações. Assim, diz-nos Kant ,

"... a plena conformidade da vontade à lei moral é a santidade , uma perfeição de que nenhum ser é capaz em momento algum de sua existência . No entanto , uma vez que ela é exigida como praticamente necessária , só pode encontrar-se num progresso que vai até o infinito e é necessário , segundo os princípios da razão pura prática , admitir uma tal progressão prática enquanto objeto real (*realen Objekt*) da nossa vontade ."[413]

Kant afirma então que este progresso deve ser considerado um objeto real da vontade. Com efeito, se isto não for feito, somos forçados a admitir que a lei moral impõe uma exigência absoluta que as próprias condições de nossa sujeição a ela mostram de antemão ser impossível.

"Este progresso infinito ,porém, só é possível sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade indefinidamente persistentes do mesmo ser racional(a que se dá o nome de imortalidade da alma). Portanto, o sumo bem, praticamente, só é possível sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte ,esta, enquanto indissoluvelmente ligada à lei moral, é um postulado da razão pura prática(pelo qual entendo eu uma proposição teórica ,como tal, porém não demonstrável,por estar inseparavelmente anexa a uma lei prática que tem a priori um valor incondicionado) ."[414]

Vemos que a postulação da imortalidade da alma é a condição necessária para aquele infinito progresso[415].O postulado da imortalidade da alma assegura ao agente moral finito a condição necessária da obrigação ininterrupta de seu esforço, fornecendo uma maneira de resistir à tentação, imposta pelas limitações de nossa natureza sensível, de destituir a lei moral de sua santidade , afim de adaptá-la à nossa falibilidade. Kant afirma que a única coisa possível aos seres racionais finitos é o constante progresso dos graus inferiores para os graus superiores de perfeição moral. Neste progresso contínuo, os agentes racionais finitos adquirem a consciência de uma in... provada e de uma resolução imutável. Eis como o ideal do sumo bem,o fundamento de determinação para o fim último da razão, integra em si a idéia pura de progresso .

"O infinito, para o qual a condição do tempo nada é ,vê nesta série, para nós sem fim, a totalidade da conformidade com a lei moral , e a santidade,que exige inflexivelmente o seu mandamento para se harmonizar com a sua justiça na parte que ele assinala a cada um no sumo bem,deve encontrar-se inteiramente numa única intuição intelectual da existência dos seres racionais.O que unicamente pode caber à criatura, em relação à esperança desta participação,é a consciência de sua intenção(*Gesinnung*) provada de ,a partir do seu progresso anterior desde o pior para o moralmente

---

[413] KpV , A 220 ;

[414] KpV , A 220 ;

[415] Um problema que salta aos olhos do leitor quanto a este raciocínio de Kant é sem dúvida a inteligibilidade da idéia de uma vida futura fora do tempo , na qual é concebido o progresso infinito. Não nos deteremos neste ponto, pois sua consideração envolveria uma investigação profunda da concepção kantiana de tempo. O que parece deixar ao argumento uma certa impressão de artificialidade é sem dúvida a mudança operada por Kant quanto ao primeiro componente do ... bem: Kant passa, sem explicações, da virtude à santidade, que é exigida para o postulado da imortalidade da alma. Em primeiro lugar, a necess... persecução da santidade poderia ser explicada por uma definição de virtude como uma busca resoluta pela santidade. No entanto, uma tal definição ... estabelecida nos limites da segunda Crítica. Mesmo assim, como observa H. Allison, isto não resolveria a questão, "porque o que é supostamente requerido para a realização do Sumo Bem não é simplesmente a persecução da felicidade, ou mesmo um genuíno progresso dessa busca, e sim sua consecução efetiva"[**Allison , H.**,op.cit; p.172 ;]. Segundo Allison, nem mesmo o postulado da imortalidade poderia ser de ajuda neste ponto, pois Kant, além de parecer mudar da virtude para a santidade, parece também passar da santidade ao progresso ilimitado em sua busca. Afim de compreender melhor esta inconsistência apontada por Allison, procuremos reconstruir a argumentação à maneira de sua prova. Kant parte da afirmação de que o soberano bem é um objeto necessário da vontade. Daí ele passa a afirmar que a total conformidade das intenções à lei moral (isto é, a santidade)é uma condição necessária do soberano bem. No entanto, a santidade da vontade não é possível à vontade de um ser racional sensível. É necessário conceber um progresso infinito para que uma vontade finita atinja a santidade, um processo que passa a ser um objeto real da vontade. Enquanto objeto real da vontade, um tal progresso só pode se dar se a personalidade do agente durar eternamente.Finalmente,como conclusão, temos que o bem soberano só é possivelmente realizado, isto é, só é praticamente possível para qualquer agente , se ele supuser sua alma imortal. Com esta conclusão queremos dizer que a imortalidade da alma é condição da possibilidade de realização do sumo bem; e um agente que reconhece a obrigação à lei tem necessariamente de supor a imortalidade de sua alma.Como vemos,neste raciocínio, Kant parece ignorar o segundo componente do sumo bem e tratar apenas do primeiro: a virtude e sua perfeição. No entanto, mesmo assim, ele iniciou sua prova a partir do conceito "inteiro" do sumo bem . L.W.Beck parece compartilhar da dúvida colocada por Allison: "Kant confundiu, eu creio, a "condição suprema" (*bonum supremum)* do *summum bonum*, que é a virtude, com a suprema perfeição da virtude; como se a sua definição de *summum bonum* fosse a conjunção da perfeita felicidade com a virtude perfeita (i.e, a santidade)"[Beck , L.W. , op.cit.,p.268 ;]. Beck distingue entre uma concepção "máxima" do soberano bem _ perfeita bem-aventurança sob a condição de santidade da vontade _ e uma concepção "jurídica" do soberano bem _ diversos graus de felicidade proporcionais ao grau de virtude. Para Beck, a afirmação de que a necessidade do *summum bonum* impõe a necessidade da santidade _ e, portanto, a necessidade de se pressupor a imortalidade _ só é coerente se se partir do conceito "máximo" do sumo bem. Mas, segundo ele, Kant partiu da concepção alternativa, o que se faz claro na sua argumentação garantindo a existência de Deus (que nós examinaremos a seguir), onde se afirma que a relação necessária entre moralidade e felicidade é possível no mundo sensível.Beck propõe uma reformulação que, como veremos mais à frente, parece se adequar bem às colocações que Kant faz ainda na seção dedicada à discussão da imortalidade da alma. Segundo Beck, deve-se partir da premissa de que o imperativo categórico exige que o homem tenha uma vontade santa. Mas, como é claro desde a Analítica, o homem não pode nunca ser perfeito. Porém, o que para o homem é um processo em direção à perfeição, é, para Deus, equivalente à perfeição. Para o homem, este progresso só é possível na suposição da eternidade de sua personalidade, ou seja, na suposição da imortalidade de sua alma. Portanto, afirma Beck, somente se a alma é imortal o imperativo categórico pode ser cumprido. E um ser que se reconhece obrigado por tal mandamento racional tem de supor sua alma imortal.A partir da análise de Beck, podemos dizer que, somente partindo da concepção "jurídica" do bem soberano, pode-se afirmar que o estado da santidade da vontade tem de ser alcançado, ainda que num progresso infinito.

melhor e da resolução imutável a ela assim notificada, esperar uma continuação ulterior ininterrupta desse progresso,tão longo quanto a sua existência pode se estender, mesmo para lá desta vida ."[416]

Vemos que a Deus, ao qual o inteiro progresso é acessível mediante uma intuição intelectual, o percurso do agente finito é a própria disposição resoluta em alcançar a santidade, uma intenção(*Gesinnung*)imutável. Aos olhos de Deus,a disposição finita resoluta se torna a própria santidade e o progresso passa a significar a consecução daquilo para que ele tende.

" ... a lei moral levou ao problema prático que é prescrito,sem qualquer intervenção de motivos sensíveis, simplesmente pela razão pura, a saber, o problema da integridade necessária da primeira e parte principal do sumo bem,da moralidade e, visto que tal problema só pode ser cabalmente resolvido numa eternidade,ao postulado da imortalidade.Essa mesma lei deve igualmente conduzir à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, a saber , à felicidade adequada a essa moralidade, e de um modo tão desinteressado como anteriormente, a partir da simples razão imparcial,isto é, ao pressuposto da existência de uma causa adequada a este efeito ,quer dizer, a postular a existência de Deus enquanto necessariamente inerente à possibilidade do sumo bem(objeto esse da nossa vontade que está necessariamente ligado à legislação moral da razão pura) ." [417]

A possível realização do soberano bem só pode ser deduzida transcendentalmente quando a virtude e a felicidade são combinadas: a virtude não pode ser perseguida em nome da felicidade, pois isto representaria a anulação de sua incondicionalidade por interesses particulares; nem o bem-estar pode ser atingido desconsiderando-se a virtude, o que seria uma verdadeira afronta ao puro reconhecimento da obrigação moral, acessível a todo agente racional como um sentimento moral de reverência pela lei prática incondicionada.

"A felicidade é o estado no mundo de um ser racional para o qual , na totalidade da sua existência , tudo ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade e funda-se , pois , na harmonia da natureza como fim integral desse ser e igualmente com o princípio determinante essencial da sua vontade ."[418]

Com efeito, se a busca pela perfeição de virtude confere ao homem seu merecimento a ser feliz (*die Würdigkeit glücklich zu sein*), a felicidade e a virtude devem estar unidas.

No entanto, acreditar que o mero desenvolvimento da vida presente é suficiente para proporcionar a felicidade à medida da virtude no mundo em que vivemos é uma conciliação temerária e indevida das legislações totalmente heterogêneas que a filosofia crítica estabeleceu como governo do mundo.

"Ora,a lei moral, enquanto lei da liberdade,ordena por princípios determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e da sua harmonia com a nossa faculdade de desejar(como móbeis);mas o ser racional agente no mundo não é,contudo,simultaneamente causa do mundo e da própria natureza ." [419]

A obrigação moral refere-se à determinação da vontade por princípios independentes da referência de nossa faculdade de desejar às nossas inclinações sensíveis ,ou seja, o seu poder como motivo de ações não é capaz de regular a ordem causal do mecanismo da natureza, embora possa aqui e ali engendrar máximas e intenções que eventualmente dão ao mundo um curso diverso do prescrito pela causalidade natural. Em suma, a obrigação moral,que reconhecemos num interesse imediato,faz de nós homens agentes racionais do mundo, mas não governantes supremos do mundo, a ponto de poder conectar à moralidade de intenções a proporção adequada de bem-aventurança. Nestes termos, a nossa mera(mas necessária)consciência moral não pode servir de condição para uma possível realização do sumo bem. Deve-se então supor a existência de uma causa da natureza como um todo–da nossa própria natureza sensível e também do mundo exterior, onde se manifestam nossas ações–a qual , ainda que distinta da natureza, seja capaz de conectar a felicidade e a obediência à lei moral numa completa harmonia entre elas. Isto significa que uma tal causa deve compreender não só o princípio de conformidade da natureza com a lei prática incondicionada –isto é, com os costumes quanto à sua forma–mas com a própria representação da lei como princípio supremo de determinação da vontade; e ,portanto, com a intenção moral nas ações, ou seja, com a moralidade como princípio de determinação das máximas.

---

[416] KpV , A 221/222 ;
[417] KpV , A 223/224 ;
[418] KpV , A 224 ;

"... o sumo bem só é possível no mundo enquanto se admite uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme à disposição (*Gesinnung*) moral . Ora , um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (ser racional) e a causalidade de um tal ser , segundo esta representação das leis , é a sua vontade . Assim , a causa suprema da natureza , enquanto ela se deve pressupor para o sumo bem , é um ser que , pelo entendimento e vontade , é a causa(por conseguinte , o autor) da natureza , isto é , Deus . Pelo que , o postulado da possibilidade do sumo bem derivado(do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um sumo bem primordial ,isto é, da existência de Deus. Ora , era para nós um dever fomentar o sumo bem , por conseguinte , não só um direito , mas também uma necessidade conexa como exigência ao dever , de pressupor a possibilidade deste sumo bem, o qual , uma vez que só tem lugar sob a condição da existência de Deus , liga indissoluvelmente a pressuposição do mesmo com o dever , quer dizer , é moralmente necessário assumir a existência de Deus ." [420]

Vemos que, para Kant, o postulado do sumo bem derivado–isto é, do melhor mundo–é também o postulado da existência de Deus, o postulado do sumo bem original. Encontramos finalmente o imperativo material a que se referia Yovel: é uma obrigação moral promover o sumo bem, algo necessariamente ligado à obrigação primeiramente exposta no imperativo categórico como requisito para pressupor a possibilidade deste mesmo sumo bem . Esta pressuposição é feita somente sob a condição da existência de Deus, e esta condição conecta inseparavelmente tal suposição com a obrigação moral. Daí a necessidade moral de assumir a existência de Deus. Para considerar como possível o sumo bem "... devemos supor um ser superior,moral,santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse sumo bem."[421] E ,com esta conexão, garantida em sua possível realização,o agente racional no mundo submete finalmente o seu bem-estar físico à condição incondicionada da moralidade,conferindo a toda sua felicidade possivelmente obtenível um valor moral .

"A segunda dificuldade que aqui sobressai quando se considera o homem na sua aspiração ao bem , tendo em conta o próprio bem moral em relação à bondade divina,concerne à felicidade moral(*moralische Glückseligkeit*) ; por tal não se entende aqui a garantia de uma posse perpétua do contentamento com o seu estado físico(liberação dos males e fruição de um prazer sempre crescente) como felicidade física(*physischen Glückfeligkeit*); mas trata-se da realidade efetiva e da persistência de uma disposição de ânimo que impele incessantemente ao bem(nunca dele se apartando) ; pois o constante "aspirar ao reino de Deus"(*Trachten nach dem Reiche Gottes*), contanto que se estivesse firmemente seguro da inalterabilidade de semelhante disposição de ânimo , equivaleria saber-se já na posse deste reino , pois o homem assim radicado em tal intenção confiaria já por si mesmo em que "tudo o mais (no tocante à felicidade física) lhe seria dado ."[422]

A partir da precedente discussão, podemos dizer que, dentro da teoria moral de Kant, o sumo bem só pode se tornar um princípio de determinação da vontade, se, ao se afirmar isto, tivermos em mente que a própria lei moral se acha inclusa neste conceito como seu primeiro e irredutível componente. Por outro lado, a própria moralidade só pode ser entendida como uma doutrina da felicidade na medida em que, impondo-nos deveres incondicionados, fornece condições racionais à ilimitada necessidade humana de ser feliz. E ela deve poder ser entendida assim ,pois, caso contrário, a moral não constitui um sistema. O valor absoluto da lei da moralidade faz nascer no homem o desejo(moral)de perseguir, em conformidade a tal princípio, o fomento do sumo bem no mundo. Com efeito, a moralidade não traz em si a certeza teoricamente demonstrável da plena consecução deste fim, mas tão somente justifica a esperança legítima de que podemos atingi-lo.

Vimos também que os homens se vêem racionalmente obrigados a fomentar a realização do soberano bem, algo que decorre–como tudo mais que diga respeito à moral–da necessidade prática da nossa consciência da obrigação moral. Mas, se a isto somos obrigados, é porque subjetivamente somos assegurados de que o podemos fazer. E isto levou aos assim chamados postulados da razão pura prática, ou melhor, da necessidade moral de supor certas asserções que, de um ponto de vista teórico, permanecem sempre problemáticas.Gostaríamos então de tentar compreender melhor a natureza dessa "segurança subjetiva"que decorre da necessidade factual da consciência de que a lei moral nos obriga. Mais precisamente, o intento aqui é fornecer uma compreensão satisfatória dessa considerável reviravolta no pensamento de Kant, a desconsideração completa(desde a primeira Crítica)da possibilidade de

---

[419] KpV , A 224 ;
[420] KpV , A 225/226 ;
[421] Religion , Vorrede zur ersten Auflage , 76 –76 ;
[422] Religion , Zweites Stück , Erster Abschnitt , c , 31-55 ;

fundamentar a metafísica como especulação dando lugar a uma verdadeira fundamentação prática da Metafísica. A indagação que nos acomete é então uma só: que metafísica é essa que surge da dialética da segunda Crítica?

Primeiramente, o que se impõe é investigar se é de direito(*quid iuris?*)lançar mão de conceitos da razão e conferir-lhes objetos, mesmo que tais conceitos estejam fora do âmbito do conhecimento propriamente dito, aquele delineado pela razão teórica . No primeiro capítulo, salientamos a incapacidade de especulação metafísica em decidir sobre a verdade da tese ou da antítese da terceira antinomia da razão pura. A partir da distinção crítica entre fenômeno e númeno, a razão teórica pôde considerar a verdade de ambas. A analítica da segunda Crítica com sua teoria do fato da razão enriqueceu e fundamentou praticamente a verdade da tese admitida problematicamente pela razão teórica. No entanto, alerta-nos Kant ,

"... se a razão pura pode por si mesma ser prática e realmente o é, como o demonstra a consciência da lei moral , é no entanto sempre uma e mesma razão que, quer seja do ponto de vista teorético ou prático, julga segundo princípios a priori ..."[423]

Vemos então que não há duas razões opondo seus interesses, mas uma só e mesma razão com dois interesses distintos .

"O interesse do seu uso especulativo consiste no conhecimento do objeto(*Objekt*) até aos mais elevados princípios a priori , o do uso prático na determinação da vontade , em relação ao fim último e completo . O que é necessário para a possibilidade de um uso da razão em geral ,a saber, que os seus princípios e as suas afirmações não devem contradizer-se entre si , em nada participa do interesse dessa faculdade , mas é a condição em geral de ter razão ; unicamente a extensão , não o simples acordo consigo mesma , se considera como o seu interesse ." [424]

A razão prática não exige que se vá contra alguma coisa que a razão teórica estabelece ou pode estabelecer. A razão teórica leva a investigação dos fenômenos com vistas a alcançar o incondicionado, embora não po- deste um conhecimento. Em verdade, seu interesse não é propriamente um tal conhecimento, mas apenas l- limite aos devaneios especulativos e obter um máximo de unidade sistemática na investigação empírica . Com efeito, se o interesse prático recai sobre qualquer coisa que pode mostrar a possibilidade de realização do fim término e perfeito–não representando um conhecimento mas apenas a determinação das ações, os interesses prático e teórico não se opõem; pois a razão teórica não se interessa por um fim para ela inatingível (conhecimento do incondicionado), mas pela máxima ordem e sistematicidade do conhecimento empírico. E com isso, asserções sobre o que excede o interesse teórico não serão juízos empíricos ou conhecimentos teóricos; nestes termos, tais proposições podem se compatibilizar com o interesse teórico.

Mas a compatibilidade apenas não basta. É preciso que a razão prática tenha direito de ir além da teórica, estabelecendo objetos para as idéias problemáticas desta. Na primeira Crítica, vimos que o interesse da razão especulativa nas idéias exigidas pela razão pratica recai sobre o seu uso regulativo, e jamais constitutivo. E assim já se prepara um primado ou superioridade de interesses da segunda pela primeira .Pois a razão

"... deve, logo que estas proposições estão indissoluvelmente ligadas ao interesse prático da razão pura,admiti-las, sem dúvida como uma oferta a ela estranha, que não proveio do seu solo,mas, no entanto , bastante certificada,e procurar compará-las e conectá-las com tudo o que tem em seu poder , enquanto razão especulativa ; não obstante resigna-se aqui a admitir que não se trata do seu discernimento , mas de extensões do seu uso para um outro objetivo , isto é , prático , o que de modo algum se opõe ao seu interesse que consiste na limitação da temeridade especulativa ."[425]

A doutrina do primado de interesse estabelece não a mera compatibilidade, mas a subordinação dos interesses .Com efeito, assegurada a razão teórica da exigência pelo interesse prático de suas posições problemáticas, sem que para isso exceda(sem conflito)seu interesse, o primado é garantido. Para Kant, esta exigência é mostrada na resolução da antinomia da razão prática e na necessidade de se conceber como possível o sumo bem. A pretensão teórica de estabelecer o conhecimento do incondicionado é ilícita; ao mesmo tempo que a razão pura prática se

[423] KpV , A 218 ;
[424] KpV , A216 ;
[425] KpV , A218 ;

descobre capaz de determinar imediatamente(do ponto de vista prático)o incondicionado. Com efeito, a doutrina do primado na união dos dois interesses se justifica porque a razão teórica é forçada a ceder seu interesse em nome do interesse prático preconizado pela vontade pura e sua lei formal de determinação.

"Efetivamente , sem esta subordinação , surgiria um conflito da razão consigo mesma porque , se elas estivessem simplesmente justapostas (coordenadas) , a primeira encerrar-se-ia estreitamente nos seus limites e não admitiria nada da segunda no seu domínio , mas esta , no entanto , estenderia os seus limites sobre tudo e procuraria , onde o exigisse a sua necessidade , incluir aqueles dentro dos seus . Mas não pode pedir-se à razão pura prática que se subordine à razão especulativa e , portanto , que inverta a ordem , porque todo interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático."[426]

Outrossim , primado é a hierarquia dos interesses e não um primado de causalidade, que autorizasse uma afirmação dogmática de redução da razão especulativa à razão prática , como se a necessidade prática de supor a validade objetiva dos objetos postulados representasse a extensão do conhecimento teórico no terreno incerto da especulação.

"Esta extensão da razão teórica , porém , não é nenhuma extensão da especulação , isto é , para dela se fazer um uso positivo com um intento teórico .[A242] Mas a razão , uma vez na posse desse crescimento , utilizará estas idéias , enquanto razão especulativa (essencialmente apenas para garantir o seu uso prático) , negativamente , isto é , não para estender , mas para purificar , a fim de , por um lado , prevenir o *antropomorfismo* enquanto fonte de *superstição* , ou a extensão aparente daqueles conceitos mediante uma pretensa experiência ; e , por outro lado , o *fanatismo* , que a promete mediante uma intuição supra-sensível ou sentimentos desse gênero ; tudo isso são obstáculos ao uso prático da razão pura , cujo afastamento se integra também certamente na extensão do nosso conhecimento num propósito prático , sem que isso a contradiga admitir ao mesmo tempo que a razão , do ponto de vista especulativo , não ganhou absolutamente nada ."[427]

A teoria kantiana do primado da razão prática representa uma verdadeira reviravolta nas orientações sistemáticas da filosofia moderna. Ela representa o empreendimento kantiano de fundamentação prática da metafísica . Kant pretende que,ao procurar conhecer "objetos" das idéias da razão, a metafísica ocidental encobriu o mais essencial e superior objetivo da razão. Quando Kant diz que "todo interesse é finalmente prático", ele quer com isso dizer que todo interesse da razão,mesmo o envolvido na investigação e dominação da natureza, subordina-se à tarefa essencial de realizar os fins da moral,isto é, diz ultimamente respeito à capacidade da razão como um todo em pôr um objetivo supremo para todas as coisas. A investigação teórica aparece então como um fim condicionado. A razão prática é "mais poderosa"que a teórica, pois ela é mesmo a teórica ou especulativa , mas sem abstração do sentido do universo como um todo. Enquanto a razão teórica é a razão a conduzir-se na investigação da natureza, a razão prática concebe seu objeto incondicionado e tem o poder de torná-lo atual . Este é o sentido da afirmação de Kant de que "a razão é constitutiva no âmbito prático."Isto não quer dizer que a razão prática tenha acesso a um conhecimento dos objetos da razão especulativa. Veremos que isto abre ,na verdade, a dimensão da fé racional .A razão prática é constitutiva ,pois é normativa,isto é, seu interesse não está no conhecimento,mas na realização de suas idéias . Poder-se-ia até ponderar se ,pouco se interessando pelo conhecimento do incondicionado, não seria o uso regulativo das idéias transcendentais, a forma como a razão , em vista de seu uso prático , subordina e doma seu ímpeto especulativo ,que, em matéria moral, poderia ser prejudicial. O homem poderia preocupar-se em "conhecer os imperscrutáveis desígnios de Deus", ignorando que já possui em si seu supremo mandamento e subtraindo-se da tarefa de agir moralmente,para se tornar digno da felicidade. A razão ,como faculdade unitária, dirige-nos ao incondicionado, fornecendo-nos princípios para a unidade sistemática e completa inteligibilidade; mas, enquanto na especulação atingir este objetivo significaria o conhecimento completo do mundo como um todo e sua criação, a razão prática pode atingir esta meta determinando a boa vontade: sem necessidade de apelar a uma natureza supra-

[426] KpV , A219 ;
[427] KpV , A 244/245 ;

natural em sentido especulativo,a ação livre é suficiente,na moralidade, para atingir o incondicionado . Finalmente , o poder da razão prática não está em conhecer,mas em realizar a liberdade[428] .

A partir da minha necessária consciência da obrigação moral, eu sou obrigado a buscar o sumo bem. Mas isso só é possível se, objetivamente, o sumo bem é possível; e, subjetivamente, se eu acredito ser ele possivelmente atingível.A asserção contida no postulado tem somente realidade prática, ou seja, só é válida para a *práxis*. Na verdade, é somente por causa do caráter sensível do homem que ele tem necessidade de um suplemento–como crença–para que possa realizar a prescrição da lei incondicionada. Não obstante a necessidade de crer na existência possível do sumo bem–e, portanto, nas condições de sua possibilidade–surja do princípio objetivo de determinação da vontade, não é propriamente uma necessidade da razão pura, mas unicamente da razão pura sob limitações tipicamente humanas. A afirmação de uma existência é sempre algo pertinente à razão teórica. A certeza dos postulados é garantida pela lei moral; mas não é na verdade concedida ao sujeito como um conhecimento,apesar da afirmação ser para o homem uma necessidade, um direito ou uma fé. Mas justamente porque a asserção contida no postulado deriva de uma necessidade da razão, ela é ligada ao interesse imediato pela moralidade, impondo-se ao sujeito como influência sobre sua intenção moral.

Em suma, as proposições problemáticas para a razão em seu uso especulativo ou téorico-transcendentes , correspondem–a partir do fato de que a razão é por si mesma prática–a objetos. Ao querer realizar o que prescreve a obrigação moral, o homem é moralmente assegurado da existência de Deus e da imortalidade de sua alma. Isto [illegible] certo objetivamente, mas subjetivamente, de tal maneira que o homem deve agir como se existisse um Deus e como se a sua alma fosse imortal. Este aspecto indica a natureza desde sempre regulativa destas proposições .

Uma vez que isto não traz intuições sensíveis acerca dos objetos cuja existência é postulada, não há aqui um avanço em relação ao conhecimento teórico, isto é, no que concerne à objetividade. Tudo permanece certo no nível subjetivo, como crença. Mas o que significa esta crença? Qual o sentido de uma metafísica que, tendo postulado a existência dos seus objetos apenas no âmbito prático, é capaz de engendrar apenas fé e jamais certeza objetivamente suficiente?

"Deve aqui observar-se que esta necessidade moral é subjetiva , isto é , um requisito(*Bedürfnis*) , e não objetiva , quer dizer , não é o próprio dever ; com efeito, não pode existir dever algum de admitir a existência de uma coisa–porque isto diz unicamente respeito ao uso teórico da

---

[428] Diante do que discutimos acerca do direito da razão prática em ir além da teórica–o primado de interesse–chegando a conferir objetos às idéias problemáticas, pretendemos agora refletir sobre o significado do termo "postulado da razão pura prática", aquilo que representa de fato a extensão do conhecimento teórico num âmbito prático. "Mas estende-se realmente deste modo o conhecimento por intermédio da razão prática e o que era transcendente para a razão especulativa é imanente na prática ? Sem dúvida , mas exclusivamente sob o aspecto prático . "[KpV , A240 :]Na verdade, o próprio termo "postulado",como nos adverte Kant no início da segunda Crítica, tem uma acepção distinta do uso em relação aos postulados matemáticos ou aos postulados teóricos.[Ver KrV –"Postulados do pensamento empírico em geral" B 265/266]Um postulado matemático é uma proposição prática que contém uma síntese pela qual nós construímos um objeto na intuição. Trata-se de uma suposição feita,afim de poder alcançar um certo propósito matemático. Nesta acepção, o postulado difere do axioma por não ser intuitivamente certo e por ser uma proposição prática e não teórica, embora a possibilidade do objeto continue a ser garantida teoricamente; pois a ação necessária à realização do objeto é subordinada às regras teóricas. Neste sentido, a relação do objeto à ação do sujeito não é imediata: a necessidade do objeto se funda sobre uma lei do próprio objeto e não sobre uma ação do sujeito. Na medida em que o sujeito obedece a princípios puramente teóricos, a ação do sujeito não é ela mesma o seu princípio próprio; e, portanto, não é estritamente prática (praticamente pura ou moral).Já na filosofia, Kant entende por postulado a afirmação da possibilidade ou da realidade efetiva de um objeto como corolário para o reconhecimento de uma lei necessária. Nesta acepção, o postulado distingue-se da mera hipótese, que não é conhecida *a priori* como única condição para o reconhecimento da mera possibilidade da lei e sim na mera suposição para a sua explicação. O postulado envolve a asserção necessária de algo com vistas à explicação de alguma coisa necessária; enquanto que a hipótese pode envolver até mesmo a asserção necessária de algo, mas somente com vistas à explicação de alguma coisa em si mesma arbitrária.A partir disso, podemos dizer que um postulado da razão prática é uma proposição teórica–já que traz a afirmação da existência de um objeto–como corolário da lei moral em si mesma necessária. Apesar de tal objeto tornar possível a realização do sumo bem por nossa vontade finita, ele não precisa esperar de nossa vontade sua realização; pois se trata de um objeto que poderia e deveria ser conhecido, se o homem possuísse as faculdades apropriadas para tanto. Na verdade, a lei exige e obriga a ação e não a aceitação de um corolário teórico. Mas nós aceitamos o corolário não por ser obrigado; e sim porque, enquanto necessariamente obrigados à lei moral, o corolário representa uma necessidade subjetiva que fundamenta uma máxima para fomentar o que a lei representa como objetiva e praticamente necessário: o sumo bem. O postulado é subjetivo na medida em que não comporta uma suficiente prova teórica, mas também (e sobretudo) porque ela deriva de uma necessidade da razão. No entanto, não é por isso que ela é menos válida objetivamente, pois a necessidade que lhe confere seu valor objetivo não pode ser conhecida teoricamente, e jaz sobre o domínio da lei prática incondicionada.

razão ... considerada em relação a esta pode [a necessidade de se admitir a existência de Deus],como princípio de explicação.designar-se hipótese,mas no tocante à inteligibilidade de um objeto(*Objekt*) (o soberano bem) que ,no entanto, nos é proposto pela lei moral, por conseguinte, de uma necessidade(*Bedürfnis*) para um objetivo prático, pode denominar-se crença(*Glaube*) e até mesmo pura crença racional , por que só a razão pura(tanto segundo o seu uso teórico como prático)é a fonte de onde ela brota ." [429]

Vemos que Kant sustenta os postulados da razão prática num modo epistêmico particular que é a fé pura da razão prática–que se pode chamar também de crença moral ou crença racional. Considerando a posição que a metafísica adquire na primeira Crítica(como metafísica da natureza), abrangendo os princípios puros da possibilidade da experiência, vê-se bem que Kant a resgatou, no cerne de sua teoria moral, como fundamentação prática da Metafísica, um modo de assentimento (*Fürwahrhalten*)que pertencera tradicionalmente à teologia revelada. Na verdade, Kant já realçara em outros textos a distinção entre diferentes modos de se considerar algo verdadeiro. O saber(*das Wissen*)se funda na suficiência objetiva e subjetiva;o opinar(*das Meinen*)é erigido sobre fundamentos insuficientes tanto objetiva como subjetivamente. Como meio termo, aparece o crer (*das Glauben*)que se funda na insuficiência objetiva, mas é um modo de assentir erigido sobre fundamentos subjetivamente suficientes. Em particular, os fundamentos subjetivamente suficientes para satisfazer as necessidades racionais do cumprimento da obrigação moral engendram crenças racionais práticas. O que deve ser realçado quanto à crença racional é que se trata de uma fé nos objetos da razão prática, os quais não são dotados de objetividade teórica. Mas tais objetos não são determinados por necessidades subjetivas que diferem de um agente para outro. Neste sentido, a subjetividade suficiente que fundamenta um tal modo epistêmico não significa arbitrariedade ou contingência. O caráter suficientemente subjetivo de uma crença racional(e prática)refere-se à natureza subjetiva do agente racional; e como tal refere-se subjetivamente à intenção moral, isto é, à disposição moral do agente. Ora, na medida em que todo agente racional é necessariamente consciente de que a lei moral o obriga, o fundamento subjetivo da crença racional é a própria lei moral. Pois, sejam quais forem as necessidades contingentes(e, portanto arbitrárias)pelas quais é acometido um agente racional, os princípios subjetivos para ação estão sempre condicionados pela lei moral; pois é somente ela que possibilita(enquanto condição incondicionada da *práxis*) todo e qualquer agir racional.Vemos que a fé racional não pode ser uma obrigação e que não é essencial tê-la para ser moral. No entanto, mesmo que a moralidade da intenção possa subsistir sem uma fé racional, não é ela compatível com uma descrença radical e dogmática–a qual representaria a inteira impossibilidade de realização do sumo bem. E, neste sentido, a crença moral é já uma certa dignidade, um valor moral. Disto decorre também que a mera fé moral jamais pode ser *prius* em relação à própria intenção moral.

Somente mediante a reflexão acerca das plenas implicações do imperativo moral–e, portanto, somente a partir da consciência moral–é que se pode conhecer a verdade objetiva(se bem que prática)de conceitos cujos objetos foram considerados como problemáticos pela especulação. Mas tentemos revelar um significado mais oculto das afirmações da necessidade moral de agir sob a crença num Deus existente ou na imortalidade da alma. Já salientamos que os objetos de crença moral postulados pela razão não podem ser considerados explicações causais do agir moral e da persecução do fim término da moralidade. Tal consideração não exigiria uma prova moral da necessidade desses objetos, mas uma prova de propósito especulativo; o que tornaria a consciência moral um conceito vazio, na medida em que recorreríamos a uma causa transcendente para explicar a experiência do homem como agente moral. Mas a afirmação de que Deus existe não envolve a posição de um ser supra-sensível dotado de atributos divinos conferidos

[429] KpV , A144/145

tradicionalmente pela religião teística. A asserção postulada indica uma disposição da vontade, isto é, uma atitude ou intenção moral. A moralidade, isto é, a nossa necessária consciência moral, é tal que nos obriga a promover o sumo bem, assegurando que a realização deste é um fim atingível e que a felicidade na sua justa proporção se unirá à moralidade de intenções. Nestes termos, podemos dizer que a afirmação sobre a existência de Deus não implica numa realidade ontológica, mas expressa apenas uma determinação moral. Em outras palavras, falando num Deus necessariamente existente, o agente finito exprime sua mais pura intenção em fomentar o sumo bem no mundo, bem como a sua convicção de que pode atingi-lo. A resolução moral em perseguir a realização do sumo bem é a única via inteligível para afirmar a existência divina. Afora esta atitude, nada mais se pode afirmar sobre Deus. A crença em Deus implica apenas a esperança e a segurança de que, se eu cumprir minha obrigação unicamente por respeito à própria obrigação, com a mais completa integridade moral possível para mim, é possível que seja feliz.

Segundo este mesmo raciocínio, podemos dizer que a crença moral na imortalidade da alma do agente racional significa que temos uma obrigação em perseguir uma vida de virtude em obediência à lei moral; mas, por sermos seres finitos e sensíveis, a persecução deste fim requer um grande esforço moral . A completa vitória moral nessa disputa–que só teria lugar no ser sensível–é o estado de santidade. De tal forma que a persecução desse estado deve ser também uma obrigação, contida desde já na santidade da própria lei moral, ainda que seja efetivamente inatingível para um ser finito. A disposição moral engendra inevitavelmente a crença de que é possível alcançá embora não seja a própria crença uma obrigação. Afora a fé racional, que salvaguarda a moralidade do dogmatismo metafísico, existe apenas a ignorância com respeito ao conhecimento dos objetos postulados. A fé apenas prescreve que se aja como se a alma fosse imortal ou como se existisse a vida eterna de que precisaríamos(enquanto seres finitos)para alcançarmos o estado de santidade requerido pela própria lei moral e pelo objeto posto por ela. Por outro lado, a crença em Deus significa agir como se houvesse um Deus, de modo que seres humanos possam se assegurar de que a felicidade os recompensará na justa medida da máxima perfeição moral das intenções de que forem efetivamente capazes.

Embora o uso do termo "postulado" por Kant no contexto da segunda Crítica seja um pouco flexível, [430]Kant deixa claro, já no final da dialética, que os postulados:

"... derivam todos eles do princípio da moralidade,que não é nenhum postulado,mas uma lei, pela qual a razão determina imediatamente a vontade,vontade esta que, precisamente por ser assim determinada, enquanto vontade pura, exige estas condições necessárias para a observância do seu preceito. Estes postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos(*Voraussetzungen*) sob um aspecto necessariamente prático; portanto, ampliam certamente o conhecimento especulativo, mas dão às idéias da razão especulativa em geral(por intermédio da sua relação ao prático) realidade objetiva e habilitam-na para conceitos cuja possibilidade,de outro modo,ela nem sequer apenas poderia pretender afirmar....Estes postulados são os da imortalidade,da liberdade, considerada positivamente(como causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível) e da existência de Deus ."[431]

Podemos dizer que um postulado da razão prática é o resultado de um "argumento moral", um termo que, no entanto, só aparece na terceira Crítica[432]. O significado de um argumento moral é diferente na dialética, e resulta na concepção de postulado. Como vimos, o postulado é uma proposição teórica problemática(indemonstrável e irrefutável)que condiciona necessariamente a validez prática de uma proposição. A falta de evidência teórica para decidir a problematicidade substitui a necessidade de inferir praticamente a proposição prática. Mas a proposição

[430] Em KpV A246 , Kant diz que postulado é "...a possibilidade desses objetos da razão pura especulativa ." No entanto , mais à frente , diz que "... a razão prática precisa inevitavelmente da existência dos mesmos ." Já em A226 , Kant chama de postulado tanto a possibilidade do bem soberano derivado , como o postulado da existência de Deus , ou da realidade do bem soberano primordial . Num outro ponto , é a própria lei moral um postulado , o que será negado no final da obra .

[431] KpV A 238 ;

teórica é fundada em bases morais epistemologicamente subjetivas, em fundamentos encontrados numa necessidade da razão e não na evidência objetiva. E isto a torna inválida para propósitos teóricos. Nestes termos, a argumentação não permite compreender como as idéias especulativas são teoricamente determinadas. Um postulado nesse contexto não tem que ser conhecido como verdadeiro, nem tem mesmo que ser verdadeiro. Sua função é prática, apesar de não derivarem o conhecimento de sua verdade neste âmbito do argumento moral. A passagem da necessidade de se afirmar os postulados para a necessidade de seus objetos é promovida pela doutrina do primado[433].

Resta ainda uma questão acerca do significado dos postulados: se eles são proposições teóricas *a priori* problemáticas, isto é, idéias transcendentais da razão especulativa, em que sentido se pode dizer que a liberdade é um postulado?"... promana da suposição necessária da independência relativamente ao mundo sensível e da faculdade da determinação de sua vontade segundo a lei de um mundo inteligível ,isto é,da liberdade." Mas esta maneira de considerar a liberdade como um postulado–que só aparece na Dialética–parece estabelecer uma nítida contradição com a teoria desenvolvida na analítica, onde, como *ratio essendi* da lei moral(que seria a *ratio cognoscendi* da liberdade), fomos levados a concebê-la como idêntica à própria lei. Neste contexto,por ser certa como a lei moral(fundando-se na evidência factual da consciência moral),a liberdade deveria ser concebida como fundamento dos postulados. Mas porque Kant primeiramente concedeu à liberdade um lugar privilegiado e agora a concebe ao nível dos postulados?

Em primeiro lugar,podemos dizer que estamos diante de uma outra concepção de liberdade. Enquanto postulada pela lei incondicionada, a liberdade não é o poder da vontade pura em ser autônoma e fundante da legislação universal. Trata-se da faculdade subjetiva de cumprir a obrigação moral em conformidade com a legislação universal e a despeito dos empecilhos fundados sobre as necessidades naturais das inclinações. Trata-se de uma faculdade que assegura ao sujeito agente de que pode cumprir a lei moral e que possa ser primeiramente digno de esperar ser possível realizar o sumo bem. Não se trata aqui do poder prático incondicionado, mas de uma liberdade concebida sob a forma que exige a obrigação moral; e,portanto, trata-se aqui do poder prático propriamente humano, confiante de que é capaz de fazer tudo o que deve fazer e de esperar receber, na realização de seu fim total, sob a interferência do autor moral do mundo, aquilo que lhe cabe. Juntamente ao respeito, a liberdade assim concebida é também um primeiro princípio subjetivo dos seres racionais finitos para agir, um princípio que acompanha a fé na persecução da virtude e na consecução dos efeitos morais desta no mundo. Neste sentido, a liberdade não se conecta à lei moral, e sim ao sistema de condições que tornam possível, para um ser racional finito, a realização do objeto posto como fim término por aquela lei.

Gostaríamos de abordar também,em vista da discussão acima,a transição da teoria moral de Kant, na sua feição de "Metafísica da Fé" elaborada na dialética da segunda Crítica, para os princípios básicos de sua concepção de religião. Nós nos ateremos primeiramente às indicações de Kant na segunda Crítica, afim de promover uma passagem para a consideração de Religião nos Limites da Simples Razão , onde veremos que a idéia dos três postulados acima mencionada exerce uma função argumentativa vital, chegando mesmo a oferecer um paralelo

---

[432] KU B439 ;

[433] O argumento moral mostra que temos uma necessidade racional pela crença, uma necessidade que não pode ser satisfeita meramente pela esperança ou pelo agir como se os objetos existissem. Mas os argumentos morais não são capazes de produzir por si mesmo a fé racional cujo caráter indispensável eles demonstram. Tal crença requer ainda uma evidência teórica; e, portanto, os argumentos morais não mostram necessariamente que temos de crer na existência dos objetos, mas são minimamente compatíveis com ela em sua possibilidade.

abstrato em relação aos principais tópicos do texto em questão . Kant procura enfatizar que a moralidade não se funda na religião, mas é a própria fé religiosa que se funda na teoria moral. O intento dos argumentos morais é justamente mostrar como a teoria moral, que tem sua fundamentação independente da fé religiosa, leva inevitavelmente à religião. Neste sentido, Kant pretende que os argumentos morais devam servir como uma espécie de substitutivo para as provas teóricas rejeitadas na primeira Crítica, procurando justificar racionalmente uma fé moral-religiosa que se distingue da fé religiosa baseada em tentativas teóricas.

"Deste modo a lei moral conduz , através do conceito de sumo bem como objeto(*Objekt*) e fim derradeiro da razão pura prática , à religião ,isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos,não como sanções,isto é, ordens arbitrárias e por si contingentes de uma vontade estranha , mas como leis essenciais de toda vontade livre por si mesma , as quais, no entanto, devem ser consideradas como mandamentos do ser supremo, porque de uma vontade moralmente perfeita(santa e boa),ao mesmo tempo todo-poderosa, apenas podemos esperar o sumo bem que a lei moral nos faz um dever propor como objeto do nosso esforço e ,por conseguinte, aí chegar pela consonância com esta vontade ." [434]

Vemos que as leis essenciais de qualquer vontade livre podem ser consideradas como mandamentos divinos somente na suposição de um legislador do mundo que, sem ter necessariamente de ser o autor das leis, pode ser pensado religiosamente como a fonte de nossa obrigação a elas. Assim, não há obrigações para com o Deus ou obrigação em crer nele como existente. No entanto, ao considerar todas as obrigações como mandamentos divinos de um legislador onipotente e moralmente perfeito,tanto da moral como da natureza, a disposição moral é ligada à esperança na realização do sumo bem. E isto pode fornecer à reverência pela lei moral concepções de adoração a Deus. Com efeito, Kant pretende que sua teoria moral de fato contenha os elementos essenciais da crença religi- pois é apenas na disposição em cumprir a obrigação moral que se encontra a origem imanente da necessidade(racional) a que vem satisfazer a religião.

"Não obstante , o princípio cristão da moral em si mesmo não é teológico (portanto heteronomia) , mas autonomia da razão pura prática por si mesma , porque esta moral não faz do conhecimento de Deus e da sua vontade o fundamento destas leis , mas apenas da consecução do sumo bem , com a de que se lhe obedeça , e coloca mesmo o móbil genuíno da obediência da lei , não nas conseqüências delas esperadas , mas na representação do dever apenas , enquanto na sua fiel observação reside unicamente o merecermos a aquisição das últimas ."

Kant lança então o princípio da distinção entre a teologia moral, que baseia o conceito de Deus na razão moral; e a moral teológica que funda supersticiosamente as concepções morais em crenças religiosas. Para ele não pode haver uma moral teológica, uma tentativa fanática de criar um sistema de regras morais inferidas do conhecimento teórico sobre Deus. Pois, primeiramente, a razão humana não tem a posse de tais conhecimentos; e, se os tivesse e os utilizasse como premissa da moral,seria o fim da própria autonomia. Na verdade, leis morais independem de legislador, e a determinação da obrigação genuinamente moral não pode ser subserviente às considerações acerca da natureza objetiva de tal legislador. A teoria moral exige um Deus apenas como condição de realização do seu objeto a ser produzido no mundo. É somente neste contexto que se pode garantir a existência de Deus e concebê-lo como dotado de suma perfeição. Neste sentido, a teoria moral pode se opor aos atributos divinos concebidos pela razão especulativa: para ela, Deus é onipotente, pois é capaz de recompensar a nossa conduta com os efeitos sensíveis a ela cabíveis e por ela merecidos; e é também onisciente, pois pode penetrar até nas mais recônditas e verdadeiras intenções em qualquer tempo e lugar.

Consideramos acima a definição dada por Kant, ainda na segunda Crítica, do que vem a ser a religião. "...a lei moral conduz , através do conceito de sumo bem enquanto objeto(*Objekt*) e fim derradeiro da razão pura prática,à *religião* ,isto é, *ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos,não como sanções* ,isto é, *ordens arbitrárias e por si contingentes de uma vontade estranha*, mas como *leis* essenciais de toda vontade livre por si

[434] KpV A 233 :

mesma ..."[435] No entanto, se quisermos compreender o papel desempenhado pela religião na filosofia kantiana,é preciso que tomemos esta lacônica definição como ponto de partida e procuremos entender o sentido fundamental de uma "Religião nos limites da simples razão", para que seja possível compreender, porque Kant, na sua maturidade filosófica, lança-se ainda numa investigação pormenorizada da dimensão racional-religiosa. Esperamos que uma tal tentativa nos leve a uma compreensão da religião racional de Kant , do lugar sistemático ocupado por ela e ,finalmente, a uma elucidação da estrutura argumentativa da obra intitulada Religião .

Devemos partir deste dado ,incessantemente reiterado por Kant nas primeiras páginas da sua Religião: não é a moral que deve se fundar na religião,mas a religião que ,em suas várias formas de crença e de prática, deve ser erigida a partir de moral. Como lembra muito bem Palmquist [436], a definição lacônica de Kant da religião e o título de sua obra já nos fornecem os *Prolegomena* ao sistema kantiano da religião .

Se desejamos ultrapassar aquela primeira definição, devemos responder à pergunta: será que ,em Kant, ao se falar de religião, temos que nos deter apenas numa maneira especial e abstrata de examinar as obrigações morais homens? Embora contenha alguma verdade, esta primeira impressão é logo afastada pelo fato de Kant tecer considerações ,na Religião, acerca das crenças e práticas religiosas positivas ou históricas,freqüentemente em sua relação fundamental à pura fé racional, já devidamente explicitadas na segunda e na terceira Crítica,na perspectiva da convicção subjetiva e moral da possibilidade do sumo bem. Na verdade, Kant se refere na Religião à pura religião racional como não constituindo em si mesma tudo aquilo necessário para a verdadeira religião,mas como idéia capaz de fornecer-nos um "núcleo" ou "cânon" para a religião essencial,enquanto os outros aspectos da prática religiosa não são tomados como idênticos a uma religião inteiramente falsa . Nesta medida , podemos dizer que Kant concebe aqui uma prioridade, adequada à moralidade, entre dois elementos necessários ao comportamento humano,dois elementos complementares e presentes no desenvolvimento da cultura .

Com efeito, em analogia aos empreendimentos propriamente críticos de Kant, o título de sua obra sobre a religião deve nos sugerir algo ligado a *prolegomena* críticos ou transcendentais para uma compreensão da diversidade de crenças históricas ou positivas, e não simplesmente como uma tentativa de substituir toda e qualquer crença por uma alternativa essencial ou pura.No entanto, neste nível de abordagem, isso são apenas conjecturas a serem confirmadas.

"A moral conduz,pois, inevitavelmente à religião,pela qual se estende,fora do homem,à idéia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim término(da criação do mundo) [*in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist*], o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim término (*Endzweck*) do homem ."[437]

Como vemos, quanto a uma consideração da religião nos limites da racionalidade humana, não basta a sua visão abstrata concernente unicamente às obrigações humanas; e ,com efeito, podemos abandonar o mero reducionismo da religião `a moral. Retomando nossa discussão nos capítulos precedentes, podemos dizer que ,embora esteja a moralidade lógica e transcendentalmente fundada em bases auto-suficientes, permanece teleologicamente incompleta, já que seu propósito derradeiro aponta para algo além dos limites de sua fundamentação na certeza da auto-consciência moral. Apesar da natureza da ação moral e de seu propósito último poderem ser compreendidos sem referência à religião,o mesmo não acontece com a compreensão da tarefa que nos

---

[435]KpV , A233 ;
[436]**Palmquist , Stephen** _ "*Does Kant reduce religion to morality*" in Kant-Studien 83(2) , pp.129-148 , 1992 ;
[437]Religion . Vorrede zur ersten Auflage

coloca a moral, sendo necessária a adoção de um ponto de vista "religioso", ainda que baseado na moral . Para nós, o fato da moral levar inevitavelmente à religião não significa que esta possa ser explicada à parte da teoria moral, mas que a religião preenche uma função necessária. Embora a moral, esteja devidamente fundamentada na possibilidade da razão pura ser por si mesma prática, no que diz respeito `a sua conseqüência–o fim término–faz-se necessário olhar a religião para além da mera moralidade,como um terceiro termo capaz de ligar o teórico ao prático. Neste sentido, o propósito último da moral, ainda que centrado no homem , pode ser melhor vislumbrado em algo concernente ao homem, mas ao mesmo tempo fora dele: a existência de Deus,praticamente necessária. Para Kant , só poderemos compreender o propósito último da moral, se considerarmos a possibilidade da existência de Deus em sua "atualidade" ,isto é, pela interpretação da experiência moral como conduzida por um ente que compartilha conosco de um objetivo comum a que a moral nos obriga, um ser sem o qual desvanece a esperança que possamos ter da realização prática desse fim. A extensão da moral sobre o mundo empírico significa que a religião tem de(e a religião histórica deve)fornecer "conteúdo humano"ao ideal prático-moral da razão–devidamente fundamentado na certeza da humana auto-consciência moral pelo fato da razão, complementado pelo sentimento moral de respeito à lei prática apodítica .

Em conformidade ao que dissemos acima,podemos dizer que a Religião acha-se ainda profundamente ligada à problemática desenvolvida na terceira Crítica,qual seja: à tentativa de compreender a síntese(*Übergang*) possível entre os usos prático e teórico-especulativo da razão. Neste sentido, podemos dizer que também a Religião acha-se às voltas com a resposta racional à pergunta destinada ao filósofo, ao legislador da razão humana, questão sistemática explicitada no Cânon da razão pura: sabendo o que posso e fazendo o que devo, que me é permitido esperar ? Mas qual seria a diferença(ou o acréscimo), neste respeito , proposta pela Religião em relação à terceira Crítica? Nossa hipótese de leitura é que ,com a Religião, Kant pretende dar uma resposta–àquela questão sistemática–que não pode ou não devia ser dada integralmente na terceira Crítica. Se este for o caso,então a Religião, publicada três anos após a terceira Crítica, poderia ser considerada como uma tentativa ulterior, paralelamente guiada pelo problema do desenvolvimento cultural da razão humana,de complementar a parte propedêutica e crítica da filosofia kantiana,uma empreitada que visa a completar criticamente o fim da razão,uma tentativa que ,enfim, constitui o ponto de partida para o desenvolvimento do "sistema da cultura" orientado segundo uma "metafísica do prático". Podemos adiantar que uma tal leitura da religião é a única plenamente conforme à leitura que estivemos fazendo do sumo bem,do ideal de um mundo inteligível ou moral, como ideal da razão .

Uma posição um tanto mais radical é aquela Bruch[438], que considera que a Religião constitui a única resposta dada por Kant à questão terceira do Cânon da razão pura, e a terceira Crítica nada teria a ver com o intento racional envolvido na questão da esperança. Mas ,para Bruch, isso se torna claro ao atentarmos para o fato de que não existe correspondência entre as questões e as três Críticas,e que a distinção destas repousa na distinção entre as faculdades, no sentido mais amplo que não é aquele das introduções da terceira Crítica: a faculdade de conhecer, de prazer e dor e de desejar, às quais correspondem as legislações a priori do entendimento, do Juízo e da razão. E ,nesse sentido, como ao Juízo, termo intermediário entre a razão e o entendimento, não pertence domínio próprio de conhecimento, sua Crítica tem apenas a função de unir o prático com o teórico-especulativo. No entanto, poderíamos dizer também

que a terceira Crítica, principalmente na sua doutrina transcendental do método, desemboca também numa introdução à problemática da Religião, na medida em que aborda o problema da fé pura . É claro que a terceira Crítica não faz comentários sobre a relação desta com as religiões reveladas e ,portanto, sobre a religião universal da humanidade,surgida,para Kant , de uma síntese destes dois conceitos . Mas isso já é de se esperar, já que a expressão "*reine Vernunft*" não aparece no título da Religião .

De acordo com o que dissemos acerca da sistemática filosófica no pensamento de Kant , delineada no Cânon e nos capítulos posteriores da doutrina do método da primeira Crítica, juntamente à Metafísica dos Costumes, a Religião pertence à segunda parte do programa da filosofia kantiana, que visa erigir a doutrina por sobre a Crítica– empreitada que ,sem dúvida, tem de refletir a passagem e o espaço de coexistência entre liberdade e natureza(com desenvolvimentos acerca da Metafísica da Natureza), mas que é,em última instância,guiada pelo fim da razão, ganhando a forma de uma "metafísica do prático".

Mas ,procuremos nos guiar,neste ponto, numa elucidação de nosso argumento, a ver se pode ser ele refutado a partir da Religião . Se "a moral leva inapelavelmente à religião "; e se ,na terceira Crítica, diz Kant que" ...uma teologia conduz de imediato à religião,isto é, ao conhecimento dos nossos deveres como mandamentos divinos..."[439], chegamos ao resultado de que a teologia e a moral são em si mesmas incompletas,levando necessariamente à perspectiva religiosa . Assim ,tal perspectiva, que complementa a ambas, tem de ser formada pela estrutura geral : religião pura(a fé que se funda na auto-consciência moral,crença pura nos postulados da razão pura prática) e por um certo aparato de exigência teológica, teorético-especulativo, formas "históricas" ou "reveladas" de fé . Se a religião fosse apenas redutível à moral, estes dois elementos se contradiriam; mas moral e teologia são opostos complementares , unidos sinteticamente originando a religião .

"A religião (subjetivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos.Aquela em que devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião revelada(*die geoffenbarte Religion*)(ou necessitada de uma revelação); pelo contrário , aquela em que de antemão devo saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino é a religião natural(*natürliche Religion*) ."[440]

Por este texto vemos que,na religião revelada, dá-se a conformidade da moral à teologia ; e o contrário acontece na religião natural . A religião revelada pode ser considerada como uma esfera mais larga da fé, que encerra a religião da razão como uma esfera mais estreita, no interior da qual vigora o filósofo na verificação de em que medida a religião revelada se refere ao puro sistema racional da religião moral [441]. Kant não supõe,portanto,que tais esferas possam ser exteriores uma a outra: ele parte do fato da relação essencial entre racionalidade e fé. Kant procurará mostrar que não existe contradição entre o revelado e o racional,e que a revelação foi a precursora da razão,assim como a pura fé racional está no coração de toda revelação. A Religião não é uma espécie particular de religião,mas o cerne de toda religião autêntica,que, para Kant, é o mesmo que dizer da legitimidade da crença religiosa como religião universal da humanidade .

Mas vimos também que se trata aqui de uma definição quanto ao aspecto subjetivo da religião,isto é, da concepção de sua possibilidade interna .Um pouco mais à frente,na parte IV da Religião,Kant introduz uma outra distinção, agora objetiva :

---

[438]Bruch , J. L. - *La philosophie religieuse de Kant* , Aubier-Montaigne , Paris , 1969, pp.25 ;
[439]KU , B777 ;
[440]Religion IV , 1 ;
[441]Religion , Vorrede zweiten Auflage

"Se a religião se dividir não segundo a sua origem e a sua possibilidade interna (já que se divide em natural e revelada) , mas segundo a qualidade que a torna *suscetível de comunicação externa* , então ela pode ser de dois tipos : ou a *religião natural* , de que (por já existir) cada qual se pode convencer por sua razão , ou uma *religião erudita* , de que só a outros se pode convencer por meio da erudição." [442]

Objetivamente falando,a característica da religião natural é a sua comunicabilidade universal,fundada, como é claro ,na razão(não a pura); assim como é na razão pura que se funda a convicção subjetiva(o modo de *Fürwahrhalten*)da religião natural ,isto é, a possibilidade interna ou a origem primeira da fé racional pura.Pois,"...a religião natural enquanto Moral(relativamente à liberdade do sujeito)...é um conceito racional prático puro,que ... pressupõe apenas uma tão escassa faculdade teórica da razão que dela todo homem pode se convencer praticamente de modo suficiente, e,pelo menos, exigir como dever o efeito dela a quem quer que seja ."[443]

Mas esta segunda distinção tem conseqüências importantes para o sistema kantiano da religião, bem como para a sua interpretação da cristandade: "Esta distinção é muito importante, pois a partir apenas da origem de uma religião nada se pode inferir acerca da sua adequação ou inadequação para ser uma religião universal dos homens, mas sim a partir da qualidade de ser ou não universalmente comunicável; a primeira propriedade ,porém, é que constitui o caráter essencial daquela religião que deve obrigar todo homem."[444]

Superpondo estas distinções ,surge,para Kant, a possibilidade de se conceber uma "...religião objetivamente natural, ainda que subjetivamente revelada "[445],isto é, uma crença que, embora internamente possível graças a considerações "teológicas"–e não originária de uma convicção racional pura subjetivamente suficiente–possa ser partilhada,acatada e comunicada por qualquer homem, independentemente de seu grau de instrução e escolari... Num afã crítico, Kant procurará rejeitar ambas as concepções–da religião natural e revelada–como respectivamente dogmática e cética, combinando-as,todavia,na idéia de uma religião empírica que aceita, objetiva e subjetivamente, a possibilidade da religião natural e revelada. E mais : somente sob a condição de prioridade objetiva do primeiro aspecto sobre o segundo,pode uma religião empírica ser considerada adequada para ser a religião verdadeiramente universal .

Desta maneira,a distinção perspectiva entre teologia,religião e moral deixa ver que a insistência de Kant em notar que a moral deve ser a origem primeira da religião–enquanto a teologia ou revelação deve ser secundária–é uma aplicação do seu primado da razão prática sobre a especulativa, tão presente na dialética da segunda Crítica e na rejeição dos argumentos teóricos para a existência de Deus."A religião natural enquanto Moral(relativamente à liberdade do sujeito)...pressupõe apenas uma tão escassa faculdade teórica da razão que dela todo o homem se pode convencer praticamente de modo suficiente ...".De maneira que seria temerário tentar incluir o argumento m. kantiano para a existência de Deus em sua teoria da religião:Kant não retoma tal argumento na Religião e ,na verdade,vai ele bem além da mera possibilidade de Deus.O que temos é que a fé,própria ao âmbito da revelação teológica, une-se ao conhecimento oriundo de nossa natureza moral–que provem da auto-consciência moral do fato da razão–engendrando a perspectiva religiosa,onde,pela primeira vez, a realidade de Deus desempenha algum papel na filosofia de Kant.

Embora ,como dissemos,a Religião deva ser considerada como parte já integrante não do núcleo crítico, mas da parte doutrinal da filosofia de Kant, na medida em que esta parte é guiada pelo fim da razão obtido pelo método

---

[442]Religion IV , 1 ;
[443]Religion , IV , 1 ;
[444]Religion , IV , 1 ;
[445]Religion , IV , 1 ;

crítico-transcendental, poderíamos ver a Religião como um tipo de crítica transcendental da religião,uma tentativa de delinear o limite entre a verdadeira e a falsa religião pelo estabelecimento das condições de possibilidade da humana experiência religiosa. No elucidativo prefácio à segunda edição,quando Kant pretende esclarecer as dúvidas acerca do título da obra e ao qual já fizemos rápida menção acima, diz ele :

"...visto que a revelação pode pelo menos compreender também em si a religião racional pura , ao passo que esta , ao invés , não pode conter o histórico da primeira , ser-me-á possível considerar aquela como uma esfera mais ampla da fé , que encerra em si a última como uma esfera mais estreita (não como dois círculos exteriores um ao outro como concêntricos) ; o filósofo deve manter-se dentro do último destes círculos como puro mestra da razão (a partir de meros princípios a priori) , portanto deve abstrair de toda a experiência . Posso , deste ponto de vista , fazer também a segunda prova , a saber , a partir de qualquer revelação tida como tal e , abstraindo da religião racional pura (enquanto constitui por si um sistema subsistente) , considerar a revelação , como sistema histórico , em conceitos morais só de modo fragmentário e ver se este não remeterá para o mesmo sistema racional puro da religião , que seria por si subsistente ... com um fito moral-prático e suficiente para a genuína religião , a qual , enquanto conceito racional a priori (que permanece após a eliminação de todo elemento empírico) , só tem lugar nesta conexão . Se é assim , pode dizer-se que , entre razão e escritura , existe não só compatibilidade , mas também harmonia , de modo que quem segue uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra ."[446]

Com efeito, são dois os métodos envolvidos na investigação kantiana sobre a religião:um "método sintético"que consistiria em construir a religião a partir da razão, algo que Kant rejeita como método capaz de chegar ao critério de adequação à religião universal da humanidade; e um "método analítico", que procuraria ir continuamente abstraindo daquilo que ,na religião histórica, a razão pura não reconhece como oriundo dela mesma.Com efeito, são duas as maneiras para entender a aproximação da religião historicamente dada aos ditames da razão: por um lado formal, a religião é uma esquematização sensível expressa em dogmas,ritos e instituições; esquematização que obedece a uma exigência do sistema racional da religião. Neste caso, a particularidade da religião histórica, o detalhe concreto de cada esquematização, não poderia ser deduzido. Por outro lado, seguir o "método analítico", numa trilha que Kant escolhe para determinar o critério de conformidade de uma religião revelada à religião universal da humanidade,colocamo-nos na perspectiva da relação do finito ao infinito, do homem a Deus: a razão só pode então delimitar uma esfera das crenças moralmente possíveis,distinguindo tal esfera das crenças fanáticas e supersticiosas .

Por este viés, a Religião não define tanto um objeto–a religião universal, mas um método capaz de apreendê-lo. Na Religião, trata-se de uma aplicação do racionalismo kantiano. Toda investigação lá contida visa a um objeto que não se define inteiramente,pois, caso se fosse defini-lo como sendo a religião da razão pura, tratar-se-ia de uma dedução a priori. Mas essa definição essencial tem a função de guia para situar o objeto com relação às exigências da razão ,ou seja, desempenha o papel de critério pelo qual se julga o "fenômeno histórico" das diversas religiões da humanidade. A religião nos limites da simples razão não é ,portanto, uma espécie particular de religião, mas o cerne de toda religião autêntica,isto é, de toda crença adequada a ser chamada de religião universal da humanidade .

Foi em vista de tudo isso que dissemos acima que a Religião pode ser vista como uma espécie de crítica transcendental da religião, que determina os limites entre a verdadeira e a falsa religião pela exposição das condições necessárias da possibilidade da experiência religiosa . Trata-se então de ,primeiramente,como disse Kant,descobrir as condições de possibilidade da religião–o sistema da religião da razão pura prática; e ,em seguida, tomar uma certa fé histórica(o cristianismo), para submetê-la a uma contínua abstração do que nela não condiz com a religião racional, afim de determinar o quanto ela se aproxima da "idéia racional de esperança" e se ela pode ser apropriadamente chamada de religião universal da humanidade .

"Eis aqui , pois , uma religião integral que pode ser proposta a todos os homens pela sua própria razão de modo apreensível e convincente e que , além disso , se tornou intuível num exemplo quanto à possibilidade e , inclusive , necessidade de ser para nós o arquétipo a seguir (tanto quanto os

[446]Religion , Vorrede zweiten Auflage

homens disso são **capazes) , sem que nem a verdade daquelas doutrinas , nem a reputação e a dignidade do mestre** necessitem **de qualquer outra autenticação."** [447]

Diante dessa introdução, podemos então finalizar este passo com uma consideração da estrutura da Religião, afim de passar mais abaixo à abordagem direta do problema do progresso para o melhor. A teoria kantiana da religião empreende uma análise crítica dos dogmas,práticas e instituições eclesiásticas que tem ,como pano de fundo, o problema da luta contra o bem e o mal no coração de cada homem e da humanidade em geral. Um primeiro indício no sentido de precisar aquela estrutura é notar que a teoria religiosa de Kant acha-se fundada num fato básico: o mal radical na natureza humana. Este não é dedutível dos escritos anteriores de Kant ,permanecendo tão inovador e coerente com a teoria moral de Kant,quanto polêmico. É a doutrina do mal radical que, impondo uma modificação na solução para a terceira questão do Cânon, leva a uma concepção da religião profundamente diferente da teologia moral kantiana. Trata-se então de mais um exemplo do corte que se instaura entre o sistema crítico–onde a teologia moral desempenha um papel importante na unificação dos usos da razão pela teoria da passagem– e a doutrina metafísica guiada pelo fim da razão, a "metafísica do prático"–à qual pertence a Religião. A Religião para Kant pode ser simplesmente deduzida das Críticas: tem de ser encarada como parte do sistema metafísico a ser construído a partir do conceito de fim da razão. Na Religião, a teologia moral é ,na verdade, aplicada à situação real do homem. Neste sentido, dá-se a reformulação da resposta à terceira questão do Cânon pela adesão de "dados humanos concretos"aos expedientes formais das três Críticas .

A Religião começa então colocando como fato inicial o mal radical na natureza humana,o fato universal da inevitável corrupção da espécie humana, um fato numa acepção totalmente diferente do que Kant até então entendera como fatos empíricos ou como fato da razão. Trata-se aqui de pôr o homem como ponto de partida do sistema a erigir ,bem ao contrário da perspectiva da teoria moral que ,embora se aplique a seres racionais finitos, toma como ponto de partida fundacional a perspectiva da razão pura prática. A doutrina do mal radical não é uma dedução a priori e sim baseada numa convicção de essência religiosa(o dogma cristão do pecado original), que leva necessariamente a uma teoria da conversão do homem mau em homem bom ,teoria que apresenta seus germes na segunda Crítica e sua idéia de um progresso infinito,envolvido ,como vimos, na prova do postulado da imortalidade da alma .

O livro primeiro da Religião começa então por um exame da natureza humana, afim de determinar da coexistência primordial no homem entre sua disposição originária para o bem(*die ursprüngliche Anlage zum Guten in der meschlischen Natur*)e sua propulsão para o mal(*der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur*). Trata-se de uma dicotomia da natureza humana tão importante para a teoria da religião como é a liberdade para a teoria moral ou o espaço e o tempo para a teoria do conhecimento. Para Kant, a religião não seria possível se a natureza humana não contivesse como intrínsecas uma disposição para o bem e uma inclinação irresistível para o mal. O problema básico da Religião será então solucionar esta tensão; pois,sem estas condições, a religião não seria um "fenômeno histórico da humanidade". É somente porque o homem é necessariamente mau por natureza que a moralidade em si mesma não é suficiente neste caso; pois, se este fosse o caso, bastaria a nós homens ,para realizar o ideal da santidade ou da humanidade agradável a Deus(*die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit,das Ideal der Gott wolhgefälligen Menschheit*), permanecer no âmbito da teoria moral; que ,por sua vez, já previa a necessidade do esforço humano com a noção de obrigação moral(*Pflicht*). Pelo fato mesmo de que somos por natureza imperfeitos é

[447] Religion , IV , I, 1 ;

que necessitamos,para cumprir o fim da razão, de algo a mais que a simples moralidade: a religião como conhecimento da possibilidade de conversão do coração humano,corrompido pelo mal,e de uma gradual conformação das intenções da humanidade à moralidade .

Neste ponto, passamos para a problemática envolvida no segundo livro: a solução para o problema da conversão, ou de como o homem, um ser racional que tem uma propensão radical em fazer o mal,pode se tornar(e permanecer)no caminho do bem. Mas Kant não responde simplesmente dizendo que basta agir moralmente,segundo os ditames da razão. Pois ,para ele, por mais que pratiquemos somente ações morais , nós homens jamais chegaremos a agradar a Deus em todas as nossa ações. Neste contexto, entra em cena o conceito de graça divina : ainda que não sejamos plenamente bons, segundo a intuição intelectual de Deus acerca de nosso progresso necessariamente infinito em direção à plena conformidade das intenções à lei moral, somos considerados bons. No entanto, a razão por si mesma não pode fornecer uma explicação para este advento da graça : somente a fé da razão pura,como asserção objetivamente insuficiente e subjetivamente suficiente como convicção(calcada que está na certeza factual da auto-consciência moral)–e ,neste sentido, como complemento à incapacidade da razão teórica–pode nos mostrar a via dessa "explicação". Já que não somos capazes de nos lançar numa determinação suficientemente profunda do coração humano(só Deus é capaz disso), não pode haver certeza teórica e objetivamente válida da operação da graça divina em nós, temos que adotar a convicção subjetivamente válida a priori da fé racional . Neste sentido, nos dois primeiros livros , Kant pretende que, embora nunca possamos nos tomar a nós mesmos como agradáveis a Deus , merecedores de sermos por ele aceitos ,podemos, contudo, fazendo nosso melhor e esperando que a providência divina faça o resto complementando nossas forças, nos tornar merecedores do amor de Deus, dignos de participar da humanidade em sua perfeição moral. Assim ,realizando ações boas, teremos a base racional para nos considerarmos presenteados com a graça de Deus; pois nossas ações morais são fundadas na mesma disposição pela qual nos damos a possibilidade de que nossos atos imorais sejam relevados por Deus .

Do segundo para o terceiro livros, dá-se uma importante modificação para a doutrina da religião e que terá ,como veremos, importantes decorrências para o pensamento político-jurídico kantiano, bem como para a relação deste com aquela. Na verdade, esta diferenciação não se dá tanto com respeito à luta entre a disposição para o bem e a inclinação para o mal–intrínsecas à natureza humana–à vitória do princípio bom, mas no que concerne à modificação do ponto de vista de uma conversão individual para um outro da possível formação de uma comunidade religiosa, da realização da humanidade como uma organização coletiva do ideal da humanidade em sua perfeição moral. No entanto, também no terceiro livro permanece,como pano de fundo, a luta incessante entre os princípios bom e mau . O problema aqui é que a conversão, mesmo tornada possível pela graça divina, não pode ser realizada a não ser que se estenda à humanidade inteira, tal como o mal radical corrompeu toda a espécie humana. Kant parte então para a análise ,por abstração, de uma humanidade plenamente regenerada , efetivamente realizada numa instituição religiosa ,uma igreja cuja estrutura e culto deverá ser submetido à análise crítica. A igreja que realizará o reino de Deus sobre a terra é ,todavia, uma igreja invisível, a idéia de uma igreja ,e não a realidade visível e institucionalizada nas igrejas visíveis; as quais constituem daquela uma esquematização .

Assim ,enquanto Kant, até o livro dois ,dedicou-se à salvação do crente individual , a vitória do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra(*Der Sieg des guten Princips über das böse und die*

Gründung eines Reichs Gottes auf Erden)só pode ser consumada no âmbito de uma comunidade. Com efeito, o livro três da Religião concerne ao estabelecimento da natureza e à justificação de uma tal comunidade,considerada como instituição necessariamente religiosa. Torna-se clara que a idéia de uma tal comunidade é necessária ,pois, a convivência de uma pessoa convertida pela graça de Deus numa coletividade–ainda que composta por indivíduos que tentam viver vidas morais–suscita a influência corruptora de um indivíduo sobre o outro, graças ao mal radical que acomete a espécie. Deste modo, afim de viver uma vida moral, a humanidade precisa consumar uma "totalidade ética", precisa aproximar-se do conceito de uma comunidade ética(*der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens*), uma coletividade segundo leis éticas.Mas ,segundo Kant, mesmo a comunidade ética é insuficiente para fundar a verdadeira religião universal, pois a coletividade assim reunida tem de agir de acordo com a suposição adicional de um ser supremo como fundamento das obrigações morais prescritas internamente. Com efeito, a comunidade ética somente se consumará quando considerada como um povo de Deus invisível unido sob a idéia de uma igreja, em que cada membro recebe individualmente a condução divina. Mas o fato de que a cooperação entre os membros de tal comunidade só possa ser determinado pela extensão da condução individual por Deus não exime a responsabilidade do homem na realização final de sumo bem humano possível neste mundo .

O quarto livro da Religião representa a conclusão do sistema religioso kantiano com a determinação,por nós acima considerada, da necessidade de adequação de uma fé histórica ao conceito da verdadeira religião, para qu possa ser chamada de religião universal da humanidade. Isto não significa em absoluto um reducionismo da religião à moral, mas a afirmação de que há um lugar apropriado para os aspectos "não-morais" da fé positiva, na medida em que há uma conexão essencial entre a fé da razão pura e as crença eclesiásticas. Assim, as atividades religiosas"não-morais"podem ser consideradas como uma parte legítima da verdadeira religião universal, na medida em que servem à solidificação da disposição moral individual .A verdadeira religião universal é então uma combinação dos dois elementos, respeitada a prioridade dos aspectos morais sobre os amorais. A fé moral é o fundamento da religião,enquanto a fé e as práticas religiosas positivas constituem o edifício mesmo da religião. Com efeito,a religião falsa é apenas aquela que não leva em conta esta prioridade fundamental para o sistema da Religião .

4.2.Sumo Bem: da história dos costumes à idéia de uma história segundo a razão

Nos seguimentos anteriores, procuramos fazer uma consideração do ideal do sumo bem sob diferentes aspectos. Primeiramente, procuramos relacionar este conceito com a teoria da passagem entre ser e dever-ser. Ne ele se mostrou parte fundamental de toda a argumentação envolvida nas relações entre a teleologia e a teologia.Vimos também como,no contexto da passagem entre as maneiras de pensar,a exigência prático-moral contida no sumo bem como objeto totalizado da vontade pura,tornou necessária a passagem de uma teleologia física para uma teleologia moral,a qual requer, para complemento de sua exigência,a definição de uma teologia inexpugnável, a saber: a teologia moral,fundada no argumento moral para a existência de Deus(terceira Crítica), ou na dedução transcendental da realidade prática do postulado da existência de Deus como condição de possibilidade do sumo bem(segunda Crítica).Em segundo lugar,paralelamente a este movimento,procuramos mostrar como o sumo bem,na medida em que contém a possibilidade da unidade entre a razão prática e a razão especulativa,possui um papel sistemático de extrema importância para o todo da filosofia crítica como conceito do fim da razão. Foi neste sentido que procuramos ressaltar a importância deste conceito para a passagem do âmbito crítico para o doutrinário

da filosofia kantiana e,com efeito,para a construção de um "sistema de filosofia prática", cindido em Ética e Direito.Compreendido a partir do ideal do sumo bem,é este sistema da filosofia prática em sua cisão fundamental que representa,na perspectiva da finitude, os aspectos essenciais de uma passagem entre ser e dever-ser. Com efeito,vemos já aqui que o direito terá um papel fundamental nesta concepção da passagem,já que,em sua prioridade dentro da exposição do sistema da filosofia prática, representa ele, no mundo propriamente humano das relações sócio-políticas , a tensão e o espaço de coexistência entre ser e dever ser,entre a positividade e a normatividade .Este papel do direito será finalmente desvendado no próximo capítulo.

Mencionamos o sumo bem também como representação racional equivalente a uma idéia pura de progresso,ou seja,como núcleo racional da possibilidade de um progressivo aprimoramento da humanidade como um todo, tanto ao nível das intenções,quanto ao nível das instituições sociais pelas quais se manifestam as ações humanas.Primeiramente,a progressiva realização da liberdade interior é fundamental para a possibilidade do sumo bem,pois é disto primordialmente que se trata: um progresso para o melhor somente pode ser avaliado pelo critério supremo da razão pura prática(que se baseia na determinação interior da vontade pela lei) e,além disso,o sumo bem preconiza a possível síntese entre virtude e felicidade.Por esse motivo,após ponderar os entraves postos pela natureza humana a uma determinação interna do arbítrio livre pela lei moral(que ele encontra na propensão para o mal ou Mal Radical,isto é, na tendência universal para subverter a ordem dos motivos de determinação do arbítrio para ação),Kant chega,na Religião, à determinação completa desta idéia pura de progresso como sendo uma comunidade ética.

Vimos então como Kant, no livro III da Religião,determina completamente o sumo bem como advento possível do reino de Deus na terra,ou seja, como comunidade ética,uma sociedade de todos os homens sob leis de virtude.Este ideal é representado também pela idéia de um povo do Deus moral sob leis éticas, a qual Kant chama também de Igreja Invisível, isto é, a mera idéia da união de todos os homens corretos sob o governo divino imediato,mas moral, idéia que deve servir de arquétipo a toda união ética efetiva terrestre,fundada pelos homens e que recebe ,por isso, o nome de Igreja visível.Vê-se,em primeiro lugar,como esta distinção entre a igreja visível e invisível é um correlato necessário da distinção feita por Kant entre o estado de natureza ético e o estado civil ético,pelo qual os homens se unem sob leis não coercivas de virtude.Toda igreja visível representa o ultrapassamento de um estado ético de natureza pela instituição de leis públicas éticas,um ultrapassamento que tem,como norma ética a ser atingida,a idéia de uma comunidade ética ou de uma Igreja invisível.No entanto,percebemos também como uma sociedade civil ética coexiste com uma sociedade civil jurídica; e,de fato,segundo uma determinação jurídica do estado civil,dos homens sob leis públicas coercitivas ,não se exige que saiam de um estado de natureza ético,pois o aparelho público coercitivo do Estado de direito não pode ter instrumentos para aferir a conformidade não simplesmente das ações, mas das próprias máximas à lei moral(âmbito ético-moral da virtude). No entanto,não é vetada a coexistência espontânea de uma sociedade civil jurídica e de um estado civil ético(igreja visível),mas ambos têm padrões normativos diferentes: o primeiro,a idéia de representatividade republicana(a idéia de uma constituição pública que emana do contrato originário); o segundo, a idéia de uma igreja invisível(união perfeita segundo leis da virtude,que deve ser conspirada pelos homens como dever,mas cuja instituição tem de ser esperada de Deus).Todas estas questões acerca da continuidade e coexistência dos âmbitos ético e jurídico não devem deixar dúvida sobre o

fato de que somente o sumo bem comunitário(fundado no elemento ético da virtude)se conforma à idéia de um objeto totalizado da vontade pura. No entanto,esta delimitação dos problemas jurídico-político e ético-moral da humanidade e sua remissão à discussão acerca do sumo bem,pode nos provar a validade objetiva prática desta idéia não só como idéia pura de progresso moral,mas também como idéia fundamental de historicidade das ações e intenções humanas, de sua transformação do mundo, tanto sob a perspectiva externa da sociedade civil jurídica,quanto sob a perspectiva do âmbito ético-moral interior da moralidade privada. A idéia do sumo bem indica,na verdade, que todas as esferas práticas da vida humana não só são tornadas possíveis pela força normativa da razão pura prática,mas estes mesmos âmbitos são também submetidos à exigência racional de uma progressiva e totalizante transformação segundo os preceitos estritamente racionais ou morais,seja no que diz respeito à legislação racional ética,seja no que diz respeito ao conceito normativo de direito,transformado,pelo contrato originário,num procedimento legitimador e normatizador da legislação pública coercitiva de um Estado de direito existente. A partir desta discussão.encontramos a significação mais profunda da exigência por totalidade oriunda da dialética da razão prática: o ideal do sumo bem como idéia pura da historicidade das ações e intenções humanas sob o ponto de vista de sua adequação à racionalidade do autor moral do mundo.

Descrevemos acima rapidamente como esta idéia pura da historicidade das ações e intenções e de seu progresso moral como obrigação é aplicada ao âmbito ético-moral da legislação interna da virtude.No entanto, resta a seguinte pergunta: como uma tal idéia pode ser aplicada a uma consideração da historicidade das ações humanas no âmbito político em que surgem os estados civis efetivamente existentes?Gostaríamos agora de nos debruçar sobre esta questão,afim de mostrar como uma consideração racional da história político-jurídica não diz respeito certamente ao problema de tornar os homens em geral mais virtuosos ou próximos da conformidade interior(moralidade)das máximas à legislação ética,mas,mesmo assim,não se desliga de uma normatividade racional com respeito ao espaço político-público do Estado,normatividade que,fundada no conceito "moral"de direito(moral não é redutível à ética,como mostraremos no próximo capítulo,mas representa apenas o cerne normativo da razão pura prática,referindo-se assim tanto à esfera ético-moral da virtude,quanto ao âmbito jurídico-moral do direito),representa a força racional de uma norma que exige a moralização das instituições político-públicas.Finalmente,no contexto de uma precisão da coexistência propriamente humana entre liberdade e natureza,gostaríamos de mostrar como o direito,a partir de sua gênese histórica(pela força)de um ponto de vista estritamente racional e de sua normatividade inscrita pela razão no processo histórico de sua gênese(a idéia de uma sociedade civil que administra universalmente o direito),desempenha um papel ímpar para a consideração do significado humano de uma passagem entre ser e dever-ser,isto é,da instituição de um espaço de coexistência e tensão entre a positividade e a normatividade,entre o ser coercitivo e o dever-ser livre e racional.

Talvez o indício mais textual de que Kant pretende entender a história humana como aplicação da idéia pura de progresso(sumo bem e o conceito de providência de um Deus autor moral do mundo)à exterioridade das ações humanas esteja na inesperada declaração feita a respeito da paz perpétua na conclusão de sua *Rechtslehre* . Em seus textos sobre filosofia política e jurídica–em *Zum ewigen Frieden*[448] ,por exemplo–Kant menciona que o direito público possui três registros ou relações(*drei Verhältnisse des öffentlichen Rechts*): o direito de Estado ou

Staatsrecht, o direito de gentes ou *Völkerrecht*(análogo internacional do direito privado ou das relações jurídicas em estado de natureza)e o direito cosmopolita ou *weltbürgerliches Recht*.Acerca deste último,o qual não consideraremos durante este texto,Kant menciona,ao fim de sua *Rechtslehre*, que sua plena implementação como federação de repúblicas, caracteriza o sumo bem ou a paz perpétua[449],fim término de toda a ciência do direito nos limites da simples razão[450] e,em particular, fim último de todo direito de gentes[451].Se assumirmos,como aliás viemos assumindo,que o conceito de sumo bem não é um conceito periférico,capaz de ser utilizado como predicativo em qualquer situação,mas um conceito dos mais importantes para a filosofia prática,posto que surge como corolário do seu cerne fundacional(a razão pura que se faz prática),a remissão da paz perpétua ao raciocínio prático-teórico envolvido no sumo bem não é corriqueira, mas fundamental.No entanto,esta remissão indica que a paz perpétua não é compreendida segundo a lógica geral do problema do sumo bem[452](que leva em conta o âmbito ético-moral da legislação da virtude),mas consiste numa aplicação "política"do sumo bem,procedimento que gera a idéia universal da história da exterioridade das ações humanas,projetada de uma perspectiva racional.Vejamos o que pode ser extraído de uma idéia de história política assim formulada,e como ela pode nos levar a considerar a positividade histórica do *medium* jurídico.

"...não se trata aqui também de uma história natural do homem ... mas da história dos costumes(*die Sittengeschichte*) e,decerto,não de acordo com o conceito de gênero(*Gattungsbegriff*)(*singulorum*), mas segundo o todo dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos(*universorum*), quando se pergunta se o gênero humano em geral(*ob das menschliche Geschlecht (im Großen)*)progride constantemente para o melhor."[453]

O primeiro ponto a ser extraído de uma concepção de história racional que consiste numa aplicação do problema do sumo bem ao âmbito político é que esta história tem de ser uma projeção racional da historicidade dos costumes,isto é,uma história dos costumes, a qual,por concernir também à idéia do sumo bem,diz respeito à moralização do todo dos homens,ainda que esta moralização seja essencialmente jurídico-política, e não ética.Para Kant,uma história assim compreendida é uma história estritamente racional,ou seja,a priori,que traz em si a norma racional indicadora do que deve acontecer com os homens em seu humano mundo essencialmente político.Sendo assim, se a aplicação do sumo bem ao exterior das ações tem,por fundar uma história a priori,a pretensão de ser uma aplicação apriorística,tem de provar sua possibilidade.

"Enquanto narrativa histórica divinatória do que está iminente no futuro: por conseguinte, enquanto descrição possível a priori , dos eventos que então devem acontecer(*kommen sollen*).Mas como é possível uma história a priori? – Resposta: se o próprio adivinho faz e organiza os eventos que previamente anuncia."[454]

Kant precisa então onde se encontra a possibilidade de uma história apriorística dos costumes: é preciso considerar a história essencialmente humana(ou seja,do âmbito político ou exterior do jogo de forças entre arbítrios)de uma maneira que a multiplicidade e o arrazoado de ações visíveis estejam,desde o início,referidas à realização de um fim término,o qual só a razão pode conceber.Em outras palavras,é preciso olhar da perspectiva do sumo bem,o qual estabelece como possível a unificação do âmbito teórico-racional(do conhecimento ou da observação empírica em geral)com o uso prático,e isto em vista da plena auto-realização da liberdade.Para Kant, uma multiplicidade desordenada dos fatos históricos

---

[448] ver z.Frieden , 377; Paz 68 e z.Frieden , 365
[449] ver MS, 355 ; DD, 207;
[450] ver MS , 355 ; DD , 206;
[451] ver MS , 350 ; DD , 200;
[452] Lembremos que ,no parágrafo 62 da *Rechtslehre*,Kant diz que a paz perpétua não é um princípio filatrópico ou ético(*etisch*),mas um princípio jurídico.Contudo,em pleno acordo com nossa interpretação dos termos "ético"e"moral"(que veremos no último capítulo),na conclusão da mesma obra,Kant diz que a idéia prática de paz perpétua recebe sua realidade objetiva prática por um mandamento da razão moralmente prática
[453] Streit , 79 ; Conflito , 95;
[454] Streit , 79 ; Conflito , 96;

"...deve-se talvez igualmente à nossa errada escolha do ponto de vista sob o qual consideramos o curso humano das coisas [illegible] este se nos afigure tão insensato. Os planetas, vistos da Terra, ora recuam, ora se detêm Mas se o ponto de vista se tiver a partir do Sol, o que só a razão consegue fazer, eles prosseguem constantemente no seu curso regular, de acordo com a hipótese copernicana."[455]

Uma tal consideração da história humana caracteriza,para Kant,uma verdadeira"revolução copernicana",pois não se trata de considerar o fenômeno particular das ações individuais,ou seja,de tomar o ponto de vista do agente inserido no jogo de forças que é a esfera de contato entre os raios de ação dos arbítrios livres; a história a priori exige que se tome a perspectiva essencialmente racional de um fim término para a história ,fim ao qual todos os fatos devem ser referidos como condicionados. O fim término é o plano ao qual o adivinho se refere para anunciar que fatos devem acontecer ou podem ser racionalmente esperados. Mas,em vista deste fim término que já caracterizamos,como conceber concretamente o "ponto de vista do Sol"?

"De fato, seria o ponto de vista da própria Providência(*Vorsehung*), que está para além de toda a sabedoria humana e que também se estende às ações livres do homem, que por este podem decerto ser vistas, mas não previstas com certeza(para o olho divino não há aqui diferença alguma); porque, no último caso, ele carece da conexão segundo leis naturais,mas, no tocante a ações livres futuras, tem de dispensar esta orientação ou indicação."[456]

Vemos que Kant caracteriza o "ponto de vista do Sol",o qual torna possível uma história a priori da humanidade,como sendo justamente o ponto de vista do Autor moral do mundo,ou seja, da providência divina. Se,por um lado,o sumo bem possível para o mundo é representado,do ponto de vista da finitude,como um fim ao qual nos dirigimos num infinito e constante progredir;por outro lado,este ideal só é estabelecido como possível se se postular praticamente a existência de um Autor moral do mundo,para o qual o progredir tem já seu termo: o fim término realizado. Construir uma história a priori da humanidade como um todo requer que o historiador se coloque do ponto de vista do autor moral,para quem a humanidade toda progride para a realização plena de sua liberdade externa(e também interna).Sendo assim, esta história apriorística dos costumes só tem uma justificação possível: a natureza moral do homem.

"A providência no curso do mundo é justificada aqui, pois o princípio moral no homem nunca se extingue; a razão ativa para a execução,pragmaticamente, da idéia jurídica segundo aquele princípio cresce ainda continuamente por uma cultura sempre em progresso..."[457]

Kant deixa claro que a providência que fornece o ponto de vista de uma história a priori da humanidade funda-se,em última instância,na efetividade da obrigação moral no homem. Por outro lado,indica a coexistência do ponto de vista da providência,fundado no princípio moral, e de um certo uso pragmático da razão,empenhado na execução da idéia jurídica; a qual ,por sua vez,funda-se também no princípio moral da natureza humana. Segundo Kant, esta racionalidade pragmática,vinculada à realização da idéia jurídica segundo o princípio moral, é aprimorada pelo progresso cultural,como vimos acima na consideração do parágrafo 83 da terceira Crítica.O que nos in[illegible] aqui é justamente esta coabitação, na consideração normativa de história, do ponto de vista moral da providência(e da idéia jurídica nela fundada)e da execução pragmática do direito pela razão dos homens no progresso cultural. Trata-se,portanto,de uma coexistência,no *medium* jurídico,de natureza e liberdade,ou seja,da normatividade representada pela idéia jurídica conforme aos desígnios da providência, e da positividade de homens efetivos,cujas capacidades racionais se envolvem,no jogo de forças do mundo político dos arbítrios mutuamente agentes,com a execução pragmática de um quadro jurídico público coercitivo.

"O que a natureza faz nessa intenção...respectivamente ao fim que ao homem sua própria razão faz um dever, por conseguinte o que faz para o favorecimento de sua intenção moral(*moralischen Absicht*)e como ela dá garantia de que aquilo que o homem devia fazer segundo leis da liberdade, mas não faz, é assegurado que ele o fará por uma coerção da natureza também sem prejuízo dessa liberdade, e com efeito segundo as três relações do direito público, o direito de Estado(*Staatsrechts*), o direito de gentes(*Völkerrechts*)e o direito cosmopolita(*weltbürgerlichen Rechts*).Quando eu digo que a

[455] Streit , 83 ; Conflito , 99/100;
[456] Streit , 83/84 ; Conflito , 100;
[457] z.Frieden , 380 ; Paz 72;

natureza quer que isto ou aquilo aconteça, isto significa não tanto que ela nos coloca um dever de fazê-lo(pois isso somente pode a razão prática livre de coerção), mas que ela mesma faz queiramos ou não(*fata volentem ducunt, noletem trahunt*).''[458]

Kant deixa claro que o problema de uma história apriorística da humanidade como um todo, reunida em povos e Estados,de uma história orientada segundo o fim incondicionado e proposto pela "razão moralmente prática"como um dever,é o de se compreender como a natureza,na continuidade das ações humanas(e,portanto,no mundo dos efeitos da vontade),favorece a intenção à moralização do gênero humano contribuindo para que o homem acabe por fazer,mesmo sob a coerção da natureza,o que deve fazer segundo a sua razão.Outrossim, Kant esclarece que a contribuição da natureza se liga à constituição de um aparato público-legal, o qual ,mesmo que gerado a princípio pela força–isto é,por uma coerção da natureza em nós–mostra-se como algo adequado a uma maior aproximação do fim racionalmente concebido. Uma história dos costumes sob o ponto de vista racional tem de mostrar como a natureza no homem origina o direito positivo,tornando os grupos humanos mais aptos a uma moralização de seus espaços políticos.Veremos mais à frente que ,na verdade,uma gênese histórica do direito positivo já representa um grau de moralização, de um humano progresso para o melhor,aferível somente nos produtos da legalidade;pois,segundo a perspectiva racional da história,a gênese do direito pela força lança o *medium* jurídico à necessidade de conformar-se à norma jurídica racional. Isto é uma decorrência do fato de que é a providência de Autor moral do mundo que fornece a garantia , para que da discórdia natural dos homens em sociedade brote um acordo, ainda que este seja, a princípio,forçado pela natureza em seu intento conservador da espécie.

"O que proporciona esta garantia(*Garantie*)é nada menos do que o grande artista da natureza(*natura deadala rerum*), de cujo curso mecânico transparece visivelmente a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens, mesmo contra a sua vontade, e é por isso que, assim como é denominado destino a necessitação de uma causa desconhecida por nós segundo suas leis de efeito, é denominada providência pela consideração de sua finalidade no curso do mundo como sabedoria profunda de uma causa superior dirigida ao fim término(*Endzweck*)objetivo do gênero humano..." [459]

Ora, o duplo aspecto da ordem jurídica considerado pela história a priori da humanidade tem sua origem no fato de que a história opera com a passagem necessária de uma teleologia física a uma teologia moral.Por um lado,tem-se o curso mecânico do jogo de forças entre arbítrios que origina,como que por detrás das vontades individuais[460],um aparato público coercitivo;por outro lado,tem-se a necessidade de que este aparato se guie pelo ideal de moralização da coerção pública.Não pode haver dúvida de que a história a priori faz um apelo não somente a uma heurística da natureza(teleologia física),mas a uma providência,de maneira que seu poder explicativo nutre-se desta passagem, a qual é,no fundo,a humana passagem entre ser e dever ser,entre o positivo e o normativo,entre o teórico e o prático[461].Neste sentido,é preciso se entender que,na teoria kantiana da história,o uso do termo natureza tem que ser suficientemente amplo para compreender ,além de uma "técnica da natureza",sua destinação

---

[458] z.Frieden , 365 ; Paz , 52;

[459] z.Frieden , 362 ; Paz , 47/48;

[460] Para Kant,reconhecer uma teleologia física da humanidade,referindo-a ao fim moral exige,que se conceba que a natureza opera sua contribuição ao desenvolvimento da aptidão do homem para a moralização num processo que prescinde,de fato,da consciência que os homens possam ter deste processo.E isto fica claro na seguinte passagem: "Os homens,enquanto indivíduos,e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que,enquanto perseguem propósitos particulares,cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros,seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza,que lhes é desconhecido,e trabalham para a sua realização,e,mesmo que conhecessem tal propósito,pouco lhes importaria."[ver Idee , 17 ; Idéia , 10 ;]

[461] Esta passagem entre a teoria e a prática,entre a teleologia física e a teologia moral,propiciada pelo conceito de providência de um autor moral do mundo, fica mais clara nesta citação,onde Kant associa a providência diretamente ao fim moral proposto pela razão para a humanidade,de maneira que esta extensão da razão teórica fica justificada graças à realidade prática do fim moral , que decorre da lei prática incondicionada."...e pré-determinando esse curso do mundo, que nós propriamente não conhecemos nessas obras de arte da natureza ou somente daí não podemos concluir a ela, mas(como em toda ralação das coisas com fins em geral) somente podemos e temos de acrescentar em pensamento(*hinzudenken*)para nos fazer um conceito de sua possibilidade segundo a analogia das obras de arte humanas; representar-se, porém, sua relação e acordo com o fim que a razão nos prescreve imediatamente(*o fim moral*)é uma idéia que, em verdade, é transcendente na intenção teórica, na prática, porém...dogmática e bem fundada segundo sua realidade."[ver z.Frieden , 362 ; Paz , 47/48;]

moral;mas,ao mesmo tempo,o termo providência deve poder também compreender,além de uma teologia moral,sua decorrência como finalidade na natureza.

"O uso do termo natureza é também, quando, como aqui somente tem a ver com teoria(não com religião), mais conveniente para as limitações da razão humana(como a que tem de manter-se, com respeito à relação dos efeitos às causas, dentro dos limites da experiência possível) e mais modesta do que a expressão de uma providência cognoscível a nós(*für uns erkennbaren*), com a qual se coloca temerariamente asas icárias para aproximar-se do segredo de sua intenção insondável."[462]

Realmente Kant parece seguir a indicação de utilizar prioritariamente o termo natureza,que realçando o conteúdo teórico(como conhecimento da natureza) de sua filosofia da história,o que se revela claramente no predomínio do termo "natureza"ou"propósito da natureza" no texto Idéia de uma História Universal,de 1784[463].Esta observação pode ser corroborada pelo fato de que ele se permite o uso do termo "providência" nos textos mais tardios(por exemplo,Conflito das Faculdades e Para a Paz Perpétua),quando ele já tinha melhor elaborada sua doutrina do Autor moral do mundo. Em Conflito das Faculdades, o caso é *sui generis* ,pois Kant está aí envolvido com o problema de um progresso para o melhor e,com isso,com a própria destinação moral que define sua teoria da história.De qualquer forma,é necessário que se entenda o termo natureza como sinônimo de uma "providência cognoscível a nós",isto é,de uma providência praticamente fundada como condição de possibilidade do fim término moral.Desta maneira,na teoria kantiana da história,o termo natureza articula a teleologia natural à teologia moral,referindo o progresso cultural do homem a uma destinação moral estabelecida pela razão moralmente prática.

Esta passagem--e ,portanto,essa necessária coabitação--de ser e dever-ser,evidenciada como articulação da teleologia física da humanidade com a teologia moral da providência,ficará mais clara,quando,no pr... capítulo,desvendarmos o direito como esfera de unificação humana entre natureza e liberdade,cindido em sua positividade e normatividade.Mas é este caráter próprio ao direito que torna possível,na filosofia da história,a consideração acerca do aparecimento do direito,surgimento intencionado pela natureza no homem,e a remissão do aparato jurídico positivo à norma de uma união civil perfeita.

"Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza."[464]

Obviamente, aquilo que,por determinação teleológica da natureza segundo uma intenção moral,acontece mesmo sem o conhecimento dos homens como indivíduos,poderia ser em muito auxiliado, se eles tivessem noção de que a natureza neles,compreendida a partir do fim moral, opera por vezes contraditoriamente,extraindo a união da desunião,a paz da guerra,a liberdade da coação.E é neste sentido que Kant fala de uma teoria da história que desvende o propósito geral do jogo da liberdade humana no mundo empírico , que é o mundo dos efeitos da vontade livre[465], fazendo ver que seu aparente arrazoado aponta, na verdade, para a destinação moral deste mundo político

---

[462] z.Frieden , 362 ; Paz , 47/48;

[463] Esta particularidade do texto de 1784 é demonstrada muitas vezes pelo fato de que Kant muitas vezes parece cogitar que de fato não possui ainda uma justificação para a realidade prática de uma autor moral,ou mesmo da destinação moral proposta pela razão para a humanidade. Por vezes, Kant parece agir como se se tratasse,em sua filosofia da história,não de uma destinação moral aferível como progresso do direito,mas de um plano exclusivamente natural. "Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em conjunto,nenhum propósito racional próprio,ele não tem outra saída senão tentar descobrir,neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio."[ver Idee , 18 ; Idéia , 10 ;]Mas ,por outro lado,mesmo no texto de 1784, Kant já compreendia ,sem sombra de dúvida,que sua teoria da história(*Geschichte*)conduzia-se por um fio condutor a priori,distinguindo-se totalmente de uma historiografia como ciência descritiva dos fatos e obra do entendimento(*Historie*). "Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que,com esta idéia de uma história do mundo(*Weltgeschichte*),que de certo modo tem um fio condutor a priori, eu quisesse excluir a elaboração da história(*Historie*)propriamente dita,composta apenas empiricamente...".[ver Idee , 30 ; Idéia , 23 ;]

[464] Idee , 29 ; Idéia , 22 ;

[465] O ponto de partida da teoria kantiana da história é justamente o mundo dos fenômenos da vontade humana, isto é,as ações executadas pelos arbítrios livres em sua exterioridade coletiva,na qual esferas de ação em contato definem um jogo de forças representado pela multiplicidade de interesses particulares. "De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade ,os seus fenômenos(*Erscheinungen*)--as ações humanas--como todo outro acontecimento natural,são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa destas manifestações,por mais profundamente oculta que possam estar as suas causas,permite todavia esperar que,com a observação,em suas linhas gerais,do jogo da liberdade da vontade humana,ela possa

essencialmente humano: uma ordem civil perfeita. Desde já, adiantamos que é o conceito de direito que permite fazer a passagem do jogo de forças que produz,pela natureza,uma união sob leis públicas coercitivas à remissão dessa ordem ao ideal moral de uma constituição republicana perfeita.Certamente, o arrazoado formado pelo jogo de forças dos arbítrios seguindo seus interesses particulares,o qual define tanto o ponto de partida para uma teoria apriorística da história,quanto–como veremos–o nível jurídico elementar do direito privado no estado de natureza, deve poder,segundo uma intenção do autor moral do mundo,ser reconduzido a um propósito,ao qual a natureza se conforma,contribuindo com uma gênese através da força de uma união sob leis públicas coercitivas, as quais devem também conformar-se àquela intenção. É esta necessária remissão do aparato positivo ao cerne normativo,esta exigência de constante moralização do âmbito político-público,que permitirá,como veremos,aferir o progresso do mundo político essencialmente humano para o melhor.

"Se perguntarmos agora por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa se vê que este sucesso ... não depende tanto do que fazemos...mas do que a natureza humana fará em nós e conosco para nos forçar a entrar num trilho...pois só dela,ou melhor, da providência(porque se exige uma sabedoria superior para a realização deste fim) é que podemos esperar um sucesso que diz respeito ao todo e a partir dele às partes..."[466]

4.3.Teleologia ,Insociável Sociabilidade e a gênese histórica do direito e da sociedade civil segundo a razão

Vimos que a história humana de uma perspectiva racional,isto é,segundo a destinação moral da humanidade contida no conceito de fim término,articula,no seu intento explicativo do curso do agir humano totalizado,uma passagem de teleologia física da espécie a uma teologia moral,cuja realidade objetiva prática é uma decorrência do corolário da evidência factual da obrigação moral: o fim término.Nesta parte do texto,gostaríamos de mostrar como Kant espera que esta articulação seja mediada pelo elemento jurídico. Segundo Kant, o direito, em sua origem histórica–como meio de que a natureza se utiliza para tornar a humanidade minimamente apta à moralização política exigida pela razão– e em sua normatividade–dirigida à instituição de união civil perfeita–articula-se como esfera essencialmente humana de coexistência do ser e do dever-ser,do positivo e do normativo,da natureza e da liberdade.Por isso ,pelo direito,efetua-se a passagem que permite a explicação prático-racional da história humana e,em última instância,a avaliação do progresso humano para o melhor.Com efeito,torna-se essencial,para a compreensão da teoria kantiana da história e do contexto humano da passagem entre ser e dever-ser,a consideração do *medium* jurídico em seus dois momentos diferentes,mas inseparáveis.

Em *Zum ewigen Frieden* ,depois de afirmar que a constituição republicana é a única conforme ao direito dos homens(*dem Recht der Menschen vollkommen angemessen*),mas que é difícil de se instituir e de conservar–algo que cria a impressão de que só anjos seriam capazes de uma constituição de forma tão sublime[467]–Kant caracteriza o processo de instituição histórica ou positiva do direito político estatal:

"O problema do estabelecimento(*Das Problem der Staatserrichtung*)do Estado, tão duro como isto soe,pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios(se somente eles tiverem entendimento) e exprime-se assim: ordenar uma multidão de seres racionais que no todo exigem leis universais para a sua conservação, das quais, porém, cada um está inclinado a fazer-se exceção em segredo, e estabelecer uma constituição de modo que, embora eles tentem uns contra os outros em suas disposições privadas, as contenham uns aos outros de modo que o resultado em sua conduta pública seja justamente o mesmo como se não tivessem nenhuma de tais más disposições."[468]

---

descobrir aí um curso regular–dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido,no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo,embora lento,das suas disposições originais."[ver Idee , 17 ; Idéia , 9 :]No nível de sua *Rechtlehre*,veremos que esta esfera do jogo e do conflito das liberdade particulares,afetando-se mutuamente em suas ações,define o âmbito do conceito racional de estado de natureza.

[466] Theorie und Praxis , 310; Teoria e Prática , 98;

[467] z.Frieden , 366 ; Paz , 52;

[468] z.Frieden , 366 ; Paz , 53;

Vê-se que o problema da instituição de um aparato público coercitivo é um problema visivelmente separado da normatividade jurídica fornecida pela razão pura prática,muito embora ambos se refiram ao *medium* jurídico,cuja tarefa essencial é compatibilizar humanamente a liberdade e a natureza .Para Kant,a instituição de um Estado público coercitivo é um problema essencialmente técnico-instrumental,isto é,um problema que é resolvido,numa intenção pragmática de conservar a espécie,pela própria natureza, em vista da propensão para o mal presente na natureza do *arbitrium liberum* ,que o leva à mobilizar-se para ação segundo seus interesses privados ou particulares.Enquanto problema pragmático,que exige apenas uma coerência físico-teleológica da natureza na espécie humana(problema de auto-conservação da espécie),tal procedimento de instauração de um âmbito publico-coercitivo,que viabiliza inclusive a manutenção saudável da persecução dos interesses privados num mínimo de integração social necessária,não recorre à disposição moral no homem,isto é,à efetividade de sua vontade moral, e ,sendo assim,pode ser solucionado até por um "povo de demônios calculistas".De fato,nem mesmo é necessária a intervenção da boa vontade,já que,para uma história segundo a destinação moral da humanidade,tem de ser investigada a contribuição da natureza na espécie humana para desenvolver a aptidão para a moralização da vida pública.No ponto de partida jurídico da espécie humana–e isto será posteriormente conceitualizado,na *Rechtslehre*,sob a idéia do direito privado no estado de natureza–está sempre o incessante e diversificado jogo de forças dos arbítrios particulares e,como conseqüência,sempre também uma instituição civil,que requer uma vontade coletiva efetiva,fundada na positividade,na força.

"...já que,portanto,acima da diversidade do querer particular de todos, ainda tem de acrescer-se uma causa unificante do querer para produzir uma vontade comunitária que nenhum dentre todos pode fazer: não se conta,assim, para a execução daquela idéia(na prática)[a unidade distributiva da vontade de todos]com nenhum outro início do estado jurídico senão como o início pela força(*Gewalt*), sob cuja coerção pode ser fundado posteriormente o direito público, o que sem dúvida deixa já aguardar antecipadamente grandes desvios daquela idéia(da teoria)na experiência efetiva(*in der wirklichen Erfahrung*)..."[469]

Kant procura sempre deixar clara a possibilidade técnico-instrumental de solução para o problema de instituição de uma união civil e de uma vontade pública que ultrapassa interesses imediatamente particulares,pois,para isso,não é necessária conversão moral individual,ou seja,uma moralidade em escala individual ou mesmo coletiva.Mesmo assim,Kant deixa claro que qualquer ordem jurídica instituída remete a uma idéia racional do direito,que serve de critério de avaliação para o grau de sua racionalidade.Mas o problema da instituição e positividade de uma ordem política é qualitativamente diferente do problema de sua normatização,pois,enq[illegible] último supõe o cerne normativo da razão pura prática(a moral em geral),o primeiro problema,mesmo que seja condição preliminar do processo de moralização jurídica conforme ao fim moral,refere-se apenas à instituição instrumental do mecanismo de controle do comportamento social,mediante o qual interesses privados e públicos são minimamente harmonizados numa paz social alcançada pela força.

"Um tal problema tem que ser solucionável.Pois não é da melhora moral dos homens, mas somente o mecanismo da natureza, do qual é exigida a tarefa de conhecer como se pode utilizá-lo nos homens para dirigir de modo tal o conflito de suas disposições hostis num povo que eles mesmos forcem uns aos outros a submeter-se a leis de coerção e assim tenham de conduzir ao estado de paz, no qual as leis têm força(*Kraft*)."[470]

Kant mantém separados dois registros de compreensão do *medium* jurídico.Uma questão é a de moralização da espécie humana e de seu mundo(o mundo político das ações do arbítrio), a qual se revela,politicamente,como processo racional de normatização jurídica dos Estados existentes.Outro registro é o aspecto técnico-instrumental do aparecimento de um mecanismo coercitivo,problema que,teoricamente,a própria natureza conforme a fins,presente no

[469] z.Frieden , 371 ; Paz , 61;
[470] z.Frieden , 366 ; Paz , 53;

"instinto"calculista de auto-conservação da espécie, pode resolver. Para o problema da positividade do direito,não é necessário se encontrar fundamento que não esteja já no mecanismo causal da natureza.

"Pode-se ver isso também nos estados realmente existentes, ainda muito incompletamente organizados(*an den wirklich vorhandenen noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen*),que eles já se aproximam muito, na conduta exterior, àquilo que a idéia de direito prescreve, embora o interior da moralidade não seja seguramente a causa disso(como, pois,também não se pode esperar dela a constituição de Estado boa,mas antes, inversamente, da última é de se esperar a boa formação moral do povo), por conseguinte o mecanismo da natureza pelas inclinações egoístas, que atuam naturalmente também contrapostas exteriormente, pode ser usado pela razão como meio de criar a estas espaço ao seu próprio fim, a prescrição jurídica, e por isto também, no quanto depende do próprio Estado, promover e assegurar a paz interna tanto quanto a externa."[471]

No entanto,se para Kant o problema de instituição de uma ordem jurídica não requer nada da razão pura prática ou do cerne normativo da vida humana,podendo ser resolvido pelo cálculo de criaturas malignas,certamente a moralização do espaço político-público,processo associado ao poder normativo da razão e pelo qual é possível aferir o progresso da humanidade para o melhor(note-se que moralização não se reduz à moralidade privada),é inseparável da disposição moral do homem,instância que fornece o critério para tanto: a idéia de justiça política, à qual não pode chegar um ser que possui apenas entendimento e que,além disso,age por máximas más.Eis porque a questão é compreendida,de um ponto de vista histórico-racional,de maneira a unificar os dois registros;pois,sob esta perspectiva, a ordem jurídica positiva,mesmo originando-se na força,é referida *como* fim condicionado ao fim moral para a humanidade e,sendo assim,não mais somente a uma natureza enquanto mecanismo,mas a uma"natureza"que quer o melhor e obriga,isto é,à providência de um autor moral do mundo.

"O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e,consequentemente, um antagonismo geral de seus membros e,portanto,a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade–de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza,ou seja,o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação."[472]

Kant já havia esclarecido acima que a natureza como tal nada quer e nada obriga,mas unicamente a razão tem o poder para tanto.Acontece que,do ponto de vista racional da história da humanidade,a teleologia física da espécie é referida,como sistema incompleto dos fins,ao fim término moral;por isso,os termos natureza e providência podem ser permutados e estamos,na verdade,no âmbito de uma "natureza espiritualizada",que quer o desenvolvimento de um aparato jurídico que,por meio da coerção pública,mantenha a integração social ameaçada pelo jogo de forças dos arbítrios em sua incessante luta pela realização de interesses particulares. Vimos que o problema de manutenção da integração social exige que se constitua uma vontade coletiva efetiva,processo que tem seu início histórico pela força.Mas,por outro ponto de vista,"...isto significa: a natureza quer que o direito tenha por fim o poder supremo."[473]Vimos acima,na última citação,que,apesar da instituição de um poder público coercitivo estar inscrito no âmbito técnico-instrumental de uma natureza conforme a fins empiricamente objetivos,não é indiferente à providência que tipo de aparato jurídico é produzido pelos homens no jogo de forças de sua liberdade sem lei: o estado jurídico que deve ser alcançado é uma sociedade civil perfeita,que administra universalmente o direito.Mas por que? Porque somente numa tal sociedade civil,erigida sob o ideal normativo de justiça política,a integração e a paz sociais são mantidas,ao mesmo tempo em que a dinâmica própria do mundo político essencialmente humano(a incessante busca pelos fins particulares)é otimizada,sem que se tenha um risco de falta de uma instância supra-arbitrária que regule os conflitos.Para Kant,numa tal sociedade civil,não pode haver extinção do jogo antagônico de interesses particulares,pois é esta vitalidade,esta dinâmica do mundo político,que representa também o pleno desenvolvimento pela natureza das disposições humanas(arte,ciência,economia etc...)e que é salvaguardada pela

[471] z.Frieden , 366/367 ; Paz , 53/54;
[472] Idee , 22 ; Idéia , 14/15 ;

máxima liberdade possível.Por outro lado,o antagonismo não é deixado à sua própria sorte,o que levaria,mais cedo ou mais tarde,à desintegração social por meio de guerras.E isto porque existe,numa sociedade civil perfeitamente justa,um aparato público-coercitivo formado por leis publicamente acordadas,dotado por isso de um poder irresistível(apto a obrigar a todos e de ser aceito por todos)capaz de impor publicamente,isto é,segundo um fim universal,limites à desenfreada busca por fins particulares.Referido ao fim moral da razão,o fenomênico e essencialmente humano mundo da política encontra seu fim último,o qual,como veremos,se tornará o critério de avaliação da sua moralização possível(moralização do âmbito público não significa,como veremos no último capítulo,a moralidade individual dos homens)ou de seu progresso para o melhor.Pois,para Kant,com sua história da humanidade do ponto de vista da providência ou do fim término, "descobriremos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição do Estado(*Staatsverfassung*)"[474]

"...uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível,ou seja,uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana,porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa."[475]

Embora só consideremos as particularidades do ideal"moral"ou"prático racional"de justiça política em Kant no último capítulo deste texto,percebe-se já o significado expressivo que ele tem para a teoria kantiana da história.Referido ao fim moral da humanidade,todo o arrazoado do mundo político das ações de *arbitria libera* pode ser compreendido,ainda que não seja teoricamente provado(permanecendo como plano oculto da natureza ou da providência),como destinando-se à instituição de uma constituição civil perfeita, a qual mantém a integração so aliada à maximização das esferas privadas de ação dos *arbitria* ,sem o que também a natureza não poderia desenvolver plenamente as disposições da humanidade. Para o desenvolvimento destas disposições,faz-se necessária uma integração social da comunidade,mas também a manutenção do jogo das liberdades particulares que,em concorrência,acabam por se aprimorar e por produzir boas coisas.O fim da história política humana é uma constituição pública conforme ao ideal de justiça política,fim que é conforme ao fim término e condicionado por ele,de maneira que o ideal de justiça política representa também o ideal de moralização,mas para o mundo político da exterioridade dos arbítrios livres.

"Pode-se considerar a história da espécie humana,em seu conjunto,como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição de Estado(*Staatsverfassung*)perfeita interiormente e,quanto a este fim, também exteriormente perfeita,como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente,na humanidade,todas as suas disposições."[476]

Esperamos ter deixado claro como o ideal racional de moralização,uma exigência do cerne normativo fundacional da razão pura prática(a moral em geral),pode ser estendido e aplicado ao âmbito fenomênico das esferas de liberdade do indivíduos em sociedade. A extensão do cerne normativo da razão pura prática não se torna uma exigência de moralidade privada[477](isto é,de conformidade às leis éticas ou às leis de virtude),mas uma exigência de progressiva moralização do âmbito político da vontade pública,incarnada no estado jurídico existente e normatizada

---

[473] z.Frieden , 367 ; Paz , 54;
[474] Idee , 30 ; Idéia , 23 ;
[475] Idee , 22 ; Idéia , 15 ;
[476] Idee , 27 ; Idéia , 20 ;
[477]Em diversas passagens,Kant deixa claro que o problema da moralidade privada não está sob a alçada do imperativo de moralização aplicado à liberdade exterior.Neste trabalho,procuramos ponderar justamente a diferença marcante que há entre moralidade(conformidade da máxima do arbítrio à lei moral)e a moralização,que se refere sobretudo ao cerne moral ou normativo da razão pura prática e,com efeito,nesta medida,aos âmbitos jurídico-moral e ético-moral da razão prática.Uma melhor consideração do problema depende de uma melhor compreensão dos termos ética,moral e direito,que será empreendida no último capítulo.Ao nível da teoria da história,temos que mencionar que a natureza vem contribuir com a finalidade moral estabelecida pela razão propiciando a gênese do quadro coercitivo próprio da civilização,a qual não se dirige à destinação moral da cultura. Sobre isso: "...a natureza vem ao auxílio da vontade universal fundada na razão, venerada mas impotente na prática e,precisamente mediante aquelas inclinações egoístas, de modo que compete a uma boa organização do Estado somente(o que contudo está na faculdade dos homens)que aquele que dirija suas forças contra outrem, que uma detém as outras em seu efeito destruidor

pelo ideal de justiça política de um Estado de direito perfeito.Nesta perspectiva estritamente racional, a história da espécie pode ser descrita como"astucioso plano da natureza"[478]que permite,primeiramente,uma gênese do estado jurídico pela força;e,num segundo momento,o progresso da sociedade civil existente para uma forma mais justa.No último capítulo,daremos ênfase a este processo de moralização do espaço público,processo que representa,para o mundo humano,o progresso para o melhor e cuja norma será,como veremos,o conceito moral de direito. No entanto,procuramos deixar claro que o problema do estado jurídico,quer na sua origem,quer no seu desenvolvimento,é justamente o de administrar uma sociedade auto-conservadora e com garantias legais(coercitivas)de um máximo de liberdade individual compatível com a convivência social,pois somente esta otimização da esfera privada da liberdade do arbítrio pode contribuir para o pleno desenvolvimento das disposições naturais da humanidade.Diante deste quadro geral ,gostaríamos de considerar com mais detalhes o processo de instituição do aparato jurídico pela teleologia da espécie humana.Obviamente,a produção de uma ordem jurídica que contém as liberdades individuais nos limites mínimos para uma integração social , parece ser totalmente contrária ao comportamento do homem individualmente considerado[479],que procura sempre se excetuar da universalidade em seu próprio proveito. Por isso,tal tarefa,pensa Kant,é deixada à natureza na espécie humana e à sua artimanha.

"Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim...um órgão que não deva ser usado,uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza.Pois,se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma inderterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão."[480]

Como já havíamos mencionado acima ,em sua teoria da história a partir da perspectiva da providência ou fim término,Kant parte da adoção do programa teórico de sua teleologia física,desenvolvida pormenorizadamente na terceira Crítica. Primeiramente,Kant compreende esta teleologia da natureza ,de fundo heurístico,aplicada à espécie humana,de maneira a entendê-la como um "organismo",dotado de diversos atributos ou disposições que devem poder se desenvolver plenamente pela natureza,afim de alcançar seu fim.Na discussão acerca do parágrafo 83 da terceira Crítica,vimos como Kant pretende que o fim último da natureza a respeito do gênero humano seja a cultura,isto é,a gênese da aptidão deste ser racional para fins intentados em geral,fins que se referem à sua liberdade e,portanto,à sua razão. Segundo Kant, a razão,bem como a liberdade do arbítrio nela fundamentada,é uma disposição natural da espécie humana que excede a tirania dos instintos,uma disposição que deve poder ser plenamente[481] desenvolvida pela natureza,afim de tornar a humanidade apta para a consecução de seus fins livremente escolhidos,seus fins

---

ou as suprime: de modo que o resultado para a razão redunda como se ambas não estivessem presentes, e assim o homem é coagido a ser, embora não um homem moralmente bom, contudo um bom cidadão."[ver z.Frieden , 366 ; Paz , 52/53;]

[478] Eis uma tese que será importante para a transição entre direito público e direito privado: se não se aceita a perspectiva da finalidade moral da existência,perspectiva que permite uma teoria da história,isto é,sem o plano da natureza, o mundo dos fenômenos da vontade aparece como um arrazoado,um jogo multíplice e imprevisível de arbítrios em persecução de seus fins particulares.Sobre isso:"Se,entretanto, se pode aceitar que a natureza,mesmo no jogo da liberdade humana,não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil...esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor,ao menos em linhas gerais, como um sistema,aquilo que de outro modo seria um agregado sem plano das ações humanas."[ver Idee , 29 ; Idéia , 22 ;]

[479] "Embora não pertença certamente à natureza do homem, segundo a ordem habitual, ceder livremente o seu poder, isto não é contudo impossível em circunstâncias prementes, de modo que se pode considerar um expressão não inadequada dos desejos e esperanças morais dos homens(na consciência de sua impotência)esperar da Providência as circunstâncias para tal requeridas: a qual proporcionará ao fim da humanidade no conjunto da sua espécie, para a obtenção do seu verdadeiro destino, mediante o livre uso de suas forças, segundo o seu alcance, um desenlace, a que se opõem justamente os fins dos homens individualmente considerados.Pois é precisamente o conflito das tendências entre si, de que promana o mal, que fornece à razão um livre jogo para a todas subjugar; e, em vez do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém por si mesmo daí em diante."ver[Theorie und Praxis , 311/312; Teoria e Prática , 100;]

[480] Idee , 18 ; Idéia , 11 ;

[481] Acerca desta sentença,pode se dizer que pretende apelar para uma não contradição com a teleologia natural,sem o que a disposição natural para a racionalidade seria um excesso da natureza e permaneceria sem propósito.

propriamente humanos,como,por exemplo,a felicidade[482].Este longo processo[483] é a cultura da razão pela natureza e somente tem sentido para a espécie,jamais somente para o indivíduo[484].Mas ,de qualquer forma,a cultura da razão com vistas a possibilitar uma humanidade capaz de trabalhar pela consecução de seus próprios fins(aqueles prescritos pela razão)é a chave para se entender o apelo à teleologia física e sua aplicação à disposição humana para a racionalidade,para o ultrapassamento do instinto. Para Kant,o cultivo da disposição para a racionalidade,o desenvolvimento pela própria natureza do desligamento da humanidade da tirania dos seus instituntos,é responsável por enormes mudanças sociais e que contribuem à maior socialização,mas também para o aprimoramento da "consciência do dever"[485]."Dão-se então os primeiros passos que levarão da rudeza à cultura,que consiste propriamente no valor social do homem."[486]Muito embora a cultura contenha o valor social do homem,isto é,o aprimoramento da sociabilidade e da integração social,como mera civilização,ela não consiste num aumento da moralidade dos indivíduos.No entanto,a consciência moral e a idéia de moralidade estão contidas no processo de cultivo da razão pela natureza,de maneira que a cultura aponta para a finalidade moral da humanidade,para a transformação do aparato legal da civilização num todo moral de uma sociedade civil perfeitamente justa.

"Mediante a arte e a ciência, nós somos cultivados até o mais alto grau.Nós somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais.Mas ainda falta muito para nos considerarmos moralizados.Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso,no entanto,desta idéia,que não vai além de uma aparência de moralidade(*Sittenähnliche*)no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização."[487]

Mas como a natureza cultiva a razão,desenvolvendo seus inúmeros dotes sócio-reguladores?

"O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade,na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade.Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens,ou seja,a tendência dos mesmo a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver esta sociedade."[488]

Para Kant,a maior prova de que a natureza efetivamente consegue desenvolver a disposição da humanidade para a racionalidade é justamente o surgimento de uma ordem social regulada por leis.Mas como a natureza produz esta ordem legal na sociedade em vista do jogo de incompatibilidade entre os interesses particulares,incompatibilidade que ameaça a integração social? A posição de Kant é justamente que a natureza produz,por si mesma,a ordem a partir da desordem,a unidade a partir da diversidade caótica,a sociedade a partir da insociabilidade inerente a qualquer coletividade humana. Esta insociável sociabilidade,isto é,o antagonismo dos interesses particulares na sociedade ,o constante atrito das esferas de ação dos *arbitria libera*(que define o âmbito político)em sociedade e que ameaça permanentemente a integração social,é o meio de que se serve a natureza ou a

---

[482] Acerca disso, ver[Idee , 19 ; Idéia , 12 ;]"A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo,livre do instinto,por meio da própria razão.A natureza não faz nada verdadeiramente supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins.Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo."

[483] Ver[Idee , 19 ; Idéia , 11 ;]A natureza"...necessita de uma série talvez indefinida de gerações... para finalmente conduzir,em nossa espécie,o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito. E este momento precisa ser,ao menos nas idéias dos homens,o objetivo de seus esforços,pois senão as disposições naturais em grande parte teriam que ser vistas como inúteis e sem finalidade."

[484] Ver[Idee , 19 ; Idéia , 11 ;]"No homem(a única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo...a razão é a faculdade de ampliar regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural,e não conhece nenhum limite para os seus projetos."

[485] Segundo Kant,afora seu imenso valor social,isto é,sua contribuição para a socialização,a cultura representa um processo que,embora como civilização não tenha um valor moral intrínseco,aponta para a destinação moral do homem. Para Kant,uma das maneiras de verificar fenomenicamente esta destinação ensejada pela cultura é perceber como a civilização e os demais efeitos da cultura permitem um desenvolvimento e uma purificação da "consciência do dever". "...tem início...a fundação de um modo de pensar que pode transformar,com o tempo,as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral."[ver Idee , 21 ; Idéia , 14 ;]Esta tese é retomada por Kant,no contexto de *Streit der Fakultäten* ,como parte da argumentação acerca do progresso da humanidade para o melhor.Outro ponto elucidativo desta citação,é que Kant compreende toda a esfera da civilização como âmbito de um estado jurídico existente em que vigora um acordo patologicamente extorquido.Por outro lado,a normatividade racional no âmbito da política,o ideal de uma constituição republicana,é qualificado como um **todo moral** .

[486] Idee , 21 ; Idéia , 13 ;

[487] Idee , 26 ; Idéia , 19 ;

[488] Idee , 20 ; Idéia , 13 ;

providência para atingir o seu fim de promover o aparecimento de uma ordem social regulada por leis. "Os impulsos naturais que conduzem a isto,as fontes da insociabilidade e da oposição em geral...revelam também a disposição de um criador sábio..."[489]A força teleológica da tese é que a natureza conspira para a auto-conservação da espécie.Pois,se para isso é necessária uma sociedade fundada num aparelho público coercitivo,as ameaças de dissolução do tecido social(o antagonismo dos interesses particulares)têm de contribuir para a função inversa: a manutenção e fortalecimento do todo social.Se tal não fosse o caso,teríamos de conceber uma contradição na teleologia física,a qual poderia revelar que a natureza,dotando o homem de um arbítrio livre que acaba por extinguir a espécie,não é nada parcimoniosa,criando disposições fadadas ao fracasso.

"É a necessidade que força o homem,normalmente tão afeito a uma liberdade sem vínculos,a entrar neste estado de coerção;e, em verdade, a maior de todas as necessidade,ou seja,aquela que os homens ocasionam uns aos outros e cujas inclinações fazem com que eles não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem.Apenas sob um tal cerco, como o é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito:assim como as árvores num bosque..."[490]

A condição teleológica necessária para o livre arbítrio,isto é,para a dotação da humanidade com uma disposição natural para a racionalidade e para a liberdade,é justamente que tal liberdade não se aniquile a si mesma por um antagonismo sem fim de interesses particulares numa sociedade,mas que justamente esta liberdade crie as condições para o seu próprio desenvolvimento e das demais disposições naturais como um todo.A insociabilidade imanente ao arbítrio dotado de liberdade absoluta precisa ser disciplinada.E isto é feito quando a coletividade abandona uma liberdade sem lei ou vínculos e produz,do próprio"conflito natural"das liberdades ilimitadas na sociedade,uma união civil sob leis públicas de coerção.Longe de danificar a esfera dos interesses privados,cujo desenvolvimento juridicamente controlado é responsável pelo dinamismo da sociedade e pelo desenvolvimentos de todas as disposições naturais do homem, a união civil exerce uma função de cerco dotado de um papel fomentador da potencialidades humanas. Para exemplificar sua argumentação,Kant utiliza a analogia com as árvores de um bosque,que crescem mais fortes e frondosas,quando estão todas juntas num cerco,concorrendo pela luz do sol,pois,neste caso,empatam-se e,por isso mesmo,buscam a superação das dificuldades mutuamente impostas.A liberdade sem vínculos seria,sem dúvida,mais agradável ao homem,mas não traria bons frutos[491] ,além do que , só se pode presumir esta concórdia livremente constituída entre eremitas. Mas o homem tem de viver em sociedade e ,com efeito,entra em desacordo com seus vizinhos. "O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe o que é melhor para a espécie:ela quer a discórdia."[492]A argumentação envolvida no problema da insociável sociabilidade é justamente a auto-preservação do livre arbítrio como disposição natural.Deste ponto de vista,para se desenvolver as disposições naturais da espécie humana ,a dificuldade reside no fato de que:

"...o homem é um animal que...tem necessidade de um senhor.Pois ele certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes;e se ele,como criatura racional,deseja uma lei que limite a liberdade de todos,sua inclinação animal egoísta o conduz a excetuar-se quanto possa.Ele tem necessidade de um senhor que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida,de modo que todos possam ser livres."[493]

---

[489] Idee , 21 ; Idéia , 14 ;
[490] Idee , 22 ; Idéia , 15 ;
[491] Acerca dos mais sofisticados produtos do espírito humano como efeitos da insociabilidade natural ao livre arbítrio,ver a seguinte passagem: "Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade,a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade,que por si mesma é obrigada a se disciplinar e,assim,por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza."[ver Idee , 22 ; Idéia , 15 ;]A insociabilidade inerente ao livre arbítrio na coletividade,produzida pela falta de vínculo desta liberdade com uma ordem superior, é responsável pela dissolução do tecido social e,muitas vezes,por seu estado deplorável. Por outro lado, a disciplina jurídica desta insociabilidade é condição para o pleno desenvolvimento das disposições naturais da espécie.[ver Idee , 25 ; Idéia , 18 ;]"O que o estado sem finalidade dos selvagens fez – ou seja, entravou todas as disposições naturais em nossa espécie, mas finalmente,por meio dos males, onde ele a colocou, obrigou-a a sair deste estado e entrar numa constituição civil, na qual todos aqueles germes podem ser desenvolvidos..."
[492] Idee , 21/22 ; Idéia , 14 ;
[493] Idee , 23 ; Idéia , 15/16 ;

O problema da auto-preservação do livre arbítrio,exigência teleológica de sua consideração como disposição natural da humanidade,leva a uma gênese positiva,pela própria natureza,do elemento jurídico,uma gênese que se dá pela força do mecanismo natural.O homem em sociedade é um animal que precisa de um mestre,de um poder exterior dotado da autorização para coagir fisicamente os membros da sociedade e neutralizar seu impulso particular de se excetuar de um comportamento social universalmente válido e a conviver com os outros num conflito somente latente, que não ameace a constituição da sociedade .Vemos que a teoria kantiana da história concebe o elemento de positividade do *medium* jurídico como solução para o problema humano de necessidade de senhor ou de coerção exterior. Do lado do ser, o direito se insere então no argumento físico-teleológico que impõe a auto-conservação do homem como ser dotado de *arbitrium libertum* ,a necessidade de disciplinar a insociabilidade,que é a marca registrada de um arbítrio que,ao inserir-se numa coletividade,possui,em relação ao seu fim particular livremente escolhido,a liberdade ilimitada de escolher os meios para realizá-lo.

Esperamos ter ficado mais clara a instituição do elemento jurídico e,com isso,a positividade de sua origem histórica a partir da natureza.No entanto,devemos lembrar que a teoria da história,que revela a origem do elemento jurídico na força,põe todo este processo em remissão direta à finalidade moral estabelecida pela razão.Desta forma,toda solução jurídica efetiva para o problema humano do mestre é necessariamente imperfeita : de onde se segue a extrema dificuldade de uma solução perfeita para a instituição jurídica,uma solução perfeitamente moral para a constituição pública. "Este problema é,ao mesmo tempo,o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana."[494]A dificuldade vem do fato de que não existe,no mundo político das ações humanas e devido à própria natureza humana, possibilidade de se instituir uma constituição civil perfeita,embora deste fato não decorra que a razão(ou a natureza entendida como providência)não nos obrigue a buscar uma plena moralização do âmbito político-público.

"O supremo chefe deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem.Esta tarefa é,por isso,a mais difícil de todas;sua solução perfeita é impossível:de uma madeira retorcida,da qual o homem é feito,não se pode fazer nada reto.Apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza."[495]

4.4. O conceito moral de direito como a causa moral do progresso na legalidade

Diante das colocações que fizemos acima e que procuraram considerar como,a partir de um argumento físico-teleológico,o direito positivo,ou um aparato público-coercitivo efetivo em geral, tem sua origem enquanto mecanismo natural de auto-preservação do livre-arbítrio–uma ordem jurídica que surge como força de disciplina da insociabilidade inerente ao arbítrio–resvalamos,devido à própria orientação que a teoria da história recebe do fim moral da humanidade,ao problema da normatividade racional do direito ,isto é,ao conceito normativo de direito,cujo núcleo é a idéia de uma sociedade civil perfeita,que administra universalmente o direito,uma constituição plenamente republicana. Embora deixemos ao próximo capítulo uma consideração pormenorizada de uma teoria fundada no conceito racional de direito como condição transcendental e norma suprema do direito positivo, há ainda,na perspectiva da teoria da história,o problema acerca da possível e contínua conformação da ordem jurídica existente ao ideal moral de uma constituição pública perfeita. O problema é então um de atestar como efetivo o progresso para o melhor. Trata-se aqui de uma importante questão,pois é a exigência ou obrigação racional de adequação da ordem jurídica positiva ao ideal racional , que define a passagem definitiva da teleologia física , aplicada à espécie humana ,

[494] Idee , 23 ; Idéia , 15 ;
[495] Idee , 23 ; Idéia , 16 ;

ao ponto de vista da providência ou do fim término moral.Pois a ordem jurídica historicamente instituída ou positiva deve poder passar do mero ordenamento mecânico de uma sociedade civil,oriunda do jogo de forças, para uma constituição que evolui,pela força do normativo,para o melhor.

Alguns "...eclesiásticos não pensam em inculcar na sua congregação os princípio morais que levam precisamente ao melhor ... pode assim,decerto, surgir a unanimidade mecânica como numa constituição civil(*mechanische Einhelligkeit als in einer bürgerlichen Verfassung*), mas não a da disposição de ânimo moral."[496]

Havíamos visto que a instituição e manutenção de uma sociedade civil não envolve e não pode envolver questão acerca do melhoramento moral dos indivíduos(uma moralidade crescente dos indivíduos).No entanto, a remissão do aparato jurídico ao fim término exige a possibilidade de seu melhoramento e,por isso, passa a ser um problema,frente ao progresso cultural[497] propiciado pela própria finalidade da natureza,justamente a moralização possível do mundo político.

"Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural(*als dem Naturzwecke*), importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser..."[498]

A moralização do gênero humano exigida como fim término concebido pela razão pura prática tem,certamente,um aspecto referente à moralidade individual no nível das intenções;mas expressa-se,no âmbito da exterioridade coletiva do arbítrio,não como moralização das intenções, e sim como moralização da ordem jurídica, sua conformidade com a norma racional de justiça política. Tal moralização política não pode ser indiferente à razão, mas tem um valor moral,isto é,um valor prático puro,fazendo parte do sumo desígnio racional. O problema é então atestar a efetividade de um progresso não apenas cultural,mas também para o melhor, no sentido de uma "moral na política".

"Há na natureza humana disposições a partir das quais se pode inferir que a espécie progredirá sempre em direção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas futuras?"[499]

Aqui cabe uma digressão. Paralelamente à distinção precisa entre *Wille* e *Willkür*,que será considerada no próximo capítulo,Kant introduz também uma modificação no conceito de intenção ou disposição moral(*Gesinnung*) ,herdeira daquela concepção de caráter inteligível ,oriunda da resolução da terceira antinomia.Tais reformulações de conceitos importantes marcam a passagem da crítica para a construção da doutrina e são decisivas para a compreensão de textos como *Religion* e a *Rechtslehre* .No entanto ,o conceito de intenção se torna substancialmente significativo no problema "religioso" de realização interna da liberdade ,não sendo tão relevante para a compreensão

---

[496] Streit , 80 ; Conflito , 96/97;

[497] A tese kantiana acerca do duplo caráter do progresso cultural,questão que abordamos rapidamente na consideração do parágrafo 83 da terceira Crítica,é posta em termos mais claros a partir de uma reflexão de Kant sobre o tema e também a partir de seus rascunhos para a obra *Streit der Fakultäten* . "Os progressos do gênero humano em direção ao melhor...podem ser considerados como um desenvolvimento seja de sua disposição natural, seja de sua disposição moral. O primeiro no bem estar, segundo o fim que cada um tem sempre de aumentar; o segundo na boa conduta, seguindo o fim que cada um tem sempre por dever de melhorar.Nos dois casos, a cultura de todas as faculdades dirigidas a fins é o meio de os alcançar, e a cultura da moralidade é mesmo um destes meios, e joga em favor do progresso numa intenção pragmática orientada por regras de prudência e ,por via de conseqüência, sobre o bem estar pessoal de cada um..."[ver Reflexionen 8077 (1795-99)]"Em que consiste o progresso em direção ao melhor no gênero humano? Pode-se considerar que haja homens sempre melhores, ou que os homens farão sempre o melhor(em suas condutas).A primeira perspectiva seria a esperança de um aumento progressivo do estabelecido ou do que se poderia chamar de capital da disposição moral originária do gênero humano; a segunda, o desenvolvimento sempre crescente de tal disposição graças à cultura e ao estímulo da habilidade nas ações boas e conformes ao dever..."[Rascunhos da Segunda seção do Conflito das Faculdades , Band XXIII , 458;] Na primeira passagem, Kant esclarece como o progresso cultural pode ser observado de duas perspectivas :uma relacionada à disposição natural para a busca da felicidade:a segunda ,no progresso engendrado pela disposição moral ,segundo a obrigação que o homem tem,por sua razão prática,de melhorar .Na segunda passagem,Kant esclarece o duplo sentido de um progresso para o melhor,que pode ser entendido como um improvável aumento da disposição originária para o bem no gênero humano.Este sentido é improvável,pois a natureza humana como tal é imutável e traz sempre a mescla do bom e do mal. A respeito disso, diz Kant: "Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis...e tal se estenderá, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no gênero humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação(influxo sobrenatural)."[Streit , 92 ; Conflito , 109;]Segundo o outro sentido, temos o progresso cultural possibilitado pela natureza e requerido desenvolvimento das disposições humanas e dirigido ao fim término que é corolário da factualidade da obrigação moral.

[498] Theorie und Praxis , 308/309; Teoria e Prática , 96;

[499] Theorie und Praxis , 307; Teoria e Prática , 95;

da realização da legalidade ou da sociedade segundo princípios racionais do direito, mas para a consideração do mal radical na natureza humana.

Ao considerar a concepção kantiana de liberdade do arbítrio no próximo seguimento, enriquecida pela precisão na distinção entre *Wille/Willkür*, perceber-se-á que Kant afirma que a incorporação do incentivo na máxima–e a concomitante deflexão(*die Abweichung vom moralischen Gesetze*)da lei moral tem uma conseqüência direta,a saber: a disposição moral do sujeito,a despeito da incorporação, não pode ser indiferente à lei moral; pois,afinal de contas,o espaço prático alcançado pela razão pura é justamente o que cria a condição de normatividade no agir racional . Nestes termos, tem-se que compreender a *Gesinnung* como um solo para a escolha subjetiva,que, ao mesmo tempo que admite o desvio em relação à moral, mantém sempre o padrão racional de escolha. Chega-se então a uma concepção da disposição como fundamento dos atos de escolha, incluindo os atos de mau uso da liberdade humana .

"A disposição de ânimo (*Gesinnung*) , i.e. , o primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas (*der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen*) , só pode ser única , e refere-se ao uso integral da liberdade . Mas ela própria deve ter sido adotada também pelo livre arbítrio , pois de outro modo não poderia ser imputada (*zugerechnet*)."

Vemos que, enquanto fundamento subjetivo da adoção de máximas, a *Gesinnung* consiste na disposição duradoura de uma agente, o caráter[500] mais fundamental que subjaz às operações arbitrárias de escolha e incorporação de máximas. Na medida em que esta disposição não se mantém,em nenhum caso, indiferente à lei moral–ou melhor, ao seu "poder motivador" ou sentimento moral–cada escolha reflete, incorporando o incentivo subjetivo ao lado do critério moral absoluto,a disposição moral(boa ou má) do agente. Nestes termos, a escolha ou a adoção de máximas tem de ser compreendida à luz de uma coleção de dados subjetivos(interesses , crenças , convicções , história de vida , etc...)que formam uma unidade que lhes é subjacente. Com efeito,a disposição, compatibilizando a possível deflexão da lei moral com a absoluta espontaneidade do arbítrio humano,evidencia a escolha como atrelada à aquiescência subjetiva, tornando-se assim o fundamento possível da imputação(*Zurechnung*)[501].

Diante destas considerações , podemos concluir ainda alguns importantes aspectos relativos à definição da disposição ou caráter ."Ter por natureza uma ou outra disposição de ânimo como qualidade inata[502]também não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva ,isto é, que ele não seja o autor, mas unicamente não foi adquirida no tempo(*sondern daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei*)..."[503]Para Kant, associando um caráter duradouro e subjacente(formado por circunstâncias e particularidades histórico-subjetivas)aos atos seqüenciais ou discretos do arbítrio,a *Gesinnung* fundamenta a racionalidade da escolha e a imputação da ação. Mas o ato de adquirir a disposição dá-se no plano inteligível ou fora do tempo e da sucessão de eventos no mundo das ações,o que faz dos homens sempre livres no que concerne à sua história moral pregressa e a outras formações do caráter . A disposição é então algo modificável por um ato do arbítrio,o que faz do último fundamento de adoção de

---

[500] Mencionamos anteriormente, a herança do conceito de caráter inteligível da primeira Crítica no conceito de *Gesinnung* . No primeiro capítulo deste texto , procuramos identificar a atribuição ao homem de um caráter inteligível , compreendido segundo o conceito de liberdade especulativa , como condição para a consideração do agir racional humano , o que preconizava então o *status* regulativo da idéia de liberdade . Obviamente , aquele contexto é bem diferente deste que estamos aqui tratando , no qual não é considerada a mera possibilidade de um agir racional em geral , mas de um agir moral , motivado pelo respeito e fundamentador da imputação . O termo *Gesinnung* e caráter inteligível aparece tanto na primeira , quanto na segunda Crítica . Poderia ser interessante mapear estas ocorrências , mas isto representaria um desvio em relação aos nossos objetivos . Este histórico dos termos é feito com primazia por Allison . ver **Allison , Henry E** . – *Kant's theory of freedom* , Cambridge University Press , 1990 ; pg.136-145 ;

[501] É a disposição assim compreendida , enquanto fundamento da possível imputação, que caracteriza a terceira classe das predisposições originárias para o bem na natureza humana (*die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur*) : a disposição para a personalidade (*Für seine Persönlichkeit*).

[502] *Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben.*

máximas não mais que uma máxima ,isto é, um princípio que foi ele mesmo escolhido . Obviamente esta máxima tem um caráter todo especial de máxima de outra ordem,já que ela fornece a orientação de conduta para a vida moral de um agente . Assim, muito antes de representar um recurso dogmático, a aquisição a-temporal da *Gesinnung* evidencia somente a importância fundamental desta aquisição para a "história moral"dos homens em geral , que torna inseparável da história de escolhas e ações humanas o critério supremo da moral. A aquisição torna-se a pré-condição para a compreensibilidade do decurso do mundo humano segundo categorias morais . Desta maneira, não é possível atribuir ao homem uma vontade inata e invariavelmente boa.

"Se ao homem se pudesse atribuir uma vontade inata e invariavelmente boa, embora limitada, ele poderia vaticinar com certeza a progressão da sua espécie para o melhor, porque ela diria respeito a um evento que ele próprio pode produzir. Mas, face à mescla do bem e do mal na disposição, e cuja proporção ele não conhece, não sabe que efeito daí pode esperar."[504]

A mistura do princípio bom e da propensão para o mal no homem impede a previsão certa de um progresso do gênero humano para o melhor[505]. Por outro lado, a disposição moral no homem não pode permanecer indiferente a uma ordem coercitiva exterior, não para exigir que se prescinda da coerção,mas para impor a obrigação de que o aparato coercitivo se torne conforme às exigências morais de uma justiça política. Para Kant[506] ,a esperança numa manifestação do progresso para o melhor jaz no fato de que a disposição moral no homem se exterioriza como um princípio normativo do direito.

"Existe na natureza humana uma disposição moral para o conceito de direito como poder que comanda soberanamente e tem domínio sobre o gênero humano na sua solidariedade, poder diante do qual, em última instância, todos devem se inclinar. Trata-se aqui não de uma pessoa, mas da idéia do direito, que se encontra na disposição moral do homem e que exerce um poder interior sobre todos os homens, e somente por esta razão é que ela na base de uma constituição de direito que faz obstáculo à guerra em virtude de princípios , e que funda um progresso contínuo em direção graças forma republicana...trata-se apenas de um conceito de uma constituição política absolutamente pura, a saber, a idéia de uma república em que todos,unidos no direito de sufrágio, têm a totalidade do poder(seja divisão, na democracia, seja conjunção na república):*respublica noumenon* ou *phaenomenon* . A segunda tem três formas , mas a *respublica noumenon* é apenas uma e idêntica."[507]

Vemos que ,para Kant, existe uma idéia de direito que se encontra na disposição moral do homem, a qual devemos respeitar não como se respeita uma pessoa pelo simples fato de ser uma pessoa(Ética), ou como se respeita apenas exteriormente um poder legítimo e efetivo de coerção(medo ou receio), mas que exige um respeito interior , muito embora seja um respeito jurídico-moral. É este respeito interior,que nasce de um assentimento racionalmente motivado e não coagido,que os homens como tais têm de ter pela idéia de justiça política, que faz desta idéia o fundamento[508]e a norma absoluta de toda e qualquer constituição jurídica , na medida em que esta,como jurídica,justifica-se por se pôr contra a violência latente na insociabilidade dos arbítrios livres. Esta idéia de direito

---

[503] Religion I , 23 , 3 ~ 24 , 15 ;

[504] Streit , 84 ; Conflito 100;

[505]Para Kant , existem três possibilidades para avaliar a questão acerca do progresso da humanidade para o melhor : "O gênero humano está ou em incessante regressão para o pior, ou em constante progressão para o melhor na sua determinação moral(*Bestimmung*), ou em eterna detença no estágio atual do seu valor moral entre os diversos membros da criação(com que se identifica a eterna rotação em círculos à volta do mesmo ponto."[ver Streit , 81 ; Conflito , 97;]

[506] "...confio na teoria, que dimana do princípio de direito sobre o que deve ser a relação entre homens e os Estados...e confio também na natureza das coisas...pois nesta última é também a natureza humana que se tem em conta: a qual, já que nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever, não posso ou quero considerar tão mergulhada no mal que a razão moral prática, após muitas tentativas falhadas, não acabe finalmente por triunfar, e a deva apresentar como digna de ser amada."[ver Theorie und Praxis , 313; Teoria e Prática , 103;]

[507] Reflexionen 8077 (1795-99) . Trata-se aqui da nota geral a esta reflexão , a qual constitui um fragmento de um ensaio mais importante, um esboço da segunda parte do "Conflito das Faculdades".

[508] No próximo capítulo, trataremos mais pormenorizadamente esta tese kantiana segundo a qual a constituição republicana como norma ou idéia prática está na base de toda e qualquer constituição civil existente,a qual se torna assim sua representação fenomênica. Veremos que isto se deve ao fato de que,em qualquer instituição de um estado jurídico,jaz em sua base a idéia de contrato originário como um procedimento que permite pensar a legitimidade e a possibilidade de um pacto de união civil .Desta idéia de um contrato originário, emana a idéia de uma constituição republicana em seu ideal de representatividade. Sobre esta idéia de constituição como base de toda outra positiva, diz-nos Kant: "A idéia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um ideal platônico(*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda constituição civil em geral, e afasta toda guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ele é uma representação, segundo leis da liberdade, mediante um exemplo na experiência(*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras...é dever nela ingressar...é dever dos monarcas, embora reinem autocraticamente, governar, no entanto, de modo republicano(não democrático), isto é ,tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade(como um povo de madura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca de sua aquiescência."[ver Streit , 90/91 ; Conflito , 108/109;]

é,para Kant,a idéia de uma constituição republicana perfeita e que realiza o ideal republicano da representatividade de todos por uma vontade geral legisladora no âmbito público. Para Kant, esta idéia,presente na disposição moral do gênero humano, funda um progresso para o melhor,entendido aqui como progresso na moralização do aparato público coercitivo, processo que o aproxima do ideal normativo de justiça política."Pela experiência não é possível resolver imediatamente o problema do progresso"[509],pois é justamente esta idéia que o funda. No entanto, reconduzindo esta questão ao problema de uma história do ponto de vista do fim término,embora a experiência não possa resolver imediatamente o problema do progresso, uma investigação da história política destes homens tem necessariamente de considerar se a experiência pode atestar de fato um progresso para o melhor,o qual é fundado na idéia de direito pertencente à disposição moral da humanidade.

"Na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser causa do progresso para o melhor e(já que tal deve ser um ato de um ser dotado de liberdade)seu autor."[510]

Embora o problema não seja diretamente crucial para a teoria moral–a qual,afinal de contas,funda a possibilidade do progresso–o problema é vital para uma teoria da história fundada na perspectiva do fim término,pois um evento que ateste no mundo dos fenômenos a pertinência do progresso–que deve,por força da razão,acontecer–,isto é,que mostre o gênero humano enquanto causa do sua própria aptidão para o progresso ou como portador de uma indiscutível tendência para a melhoramento das suas instituições sócio-políticas,pode levar ao reconhecimento da coerência e do poder explicativo de uma teoria da história assim construída.Kant se esforçará por encontrar "...um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do gênero humano"[511].

"Importa, pois indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o ato de sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como conseqüência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado(de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como signo histórico(*Geschichtszeichen*)(*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), e poderia, por isso, demonstrar a tendência(*die Tendenz*)do gênero humano,olhada no seu todo, isto é, não segundo os indivíduos(pois tal proporcionaria uma enumeração e uma contagem intermináveis), mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados."[512]

Para Kant,o problema de se inferir o progresso da humanidade para o melhor requer que se indique um acontecimento que revele,de alguma maneira,que existe uma causa moral do progresso(o conceito moral de direito e a idéia de uma constituição política compatível com ele),mas que este acontecimento não seja simplesmente a causa do progresso,pois assim estaria o progresso para o melhor na dependência de uma nova conjunção de fatores e circunstâncias históricas.Todavia, a causa moral revelada neste acontecimento tem também de mostrar a causalidade sobre o gênero humano,de maneira que se prove assim uma tendência humana para melhoramento, tendência que não se liga a circunstâncias empíricas.No próximo capítulo,analisaremos como sua filosofia política tem,como decorrência interior, uma refutação da idéia geral de revolução.Veremos que,do ponto de vista jurídico,o direito à resistência passiva ou ativa constitui uma contradição em relação a qualquer constituição civil existente. Do ponto de vista jurídico-moral,a revolução é condenada por se ligar,quase sempre à violência, à qual se opõe em geral a idéia de direito.Pois ,para Kant, a violência da guerra é "...o maior obstáculo do moral(*das größte Hinderniß des Moralischen*)."[513]Com efeito,Kant foi veemente em condenar os excessos cometidos pelos revolucionários em França. Mas,apesar disso,Kant encontra na revolução francesa o acontecimento que revela a existência de uma causa moral do progresso da humanidade.

---

[509] Streit , 83 ; Conflito , 99;
[510] Streit , 84 ; Conflito , 100;
[511] Streit , 85; Conflito , 101;
[512] Streit , 84; Conflito , 100/101;
[513] Streit , 93 ; Conflito , 111;

"Este acontecimento não é o fenômeno de uma revolução, mas...da evolução de uma constituição de direito natural(*der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung*)que...leva a aspirar a uma constituição que não pode ser belicosa,a saber,a constituição republicana: esta pode ser tal ou por sua forma política, ou também segundo o modo de governo,fazendo administrar o Estado na unidade do chefe(do monarca)em analogia com as leis que um povo a si mesmo daria de acordo com os universais princípios do direito."[514]

É preciso então entender como Kant percebe ,na revolução francesa, um acontecimento que atesta uma causa moral do progresso da humanidade. Decerto,não é propriamente o acontecimento revolucionário ao nível dos fenômenos imediatos e das atrocidades cometidas pelos participantes ,mas sim a adoção universal de uma perspectiva segundo a qual se faz possível o aprimoramento de uma constituição baseada no direito natural, perspectiva que toma como critério desta possível evolução a norma racional de uma constituição republicana,oposta,por princípio,à violência e à guerra. Desta maneira, o "acontecimento" que Kant tem em mente está parcialmente desligado dos fenômenos revolucionários mais contundentes e imediatos:

"...é simplesmente o modo de pensar dos espectadores(*Denkungsart der Zuschauer*)que se trai publicamente(*öffentlich*)neste jogo de grandes transformações, e manifesta,no entanto,uma participação tão universal e,apesar de tudo,desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro...demonstra assim(por causa da universalidade)um caráter do gênero humano no seu conjunto e,ao mesmo tempo(por causa do desinteresse), um seu caráter moral(*einen moralischen Charakter*),pelo menos na disposição(*in der Anlage*),caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão,na medida em que se pode por agora obter o poder para tal."[515]

Segundo Kant, o acontecimento que revela a causa moral do progresso para o melhor é justamente a adoção desta maneira de pensar segundo a qual se faz possível a evolução,propiciada indiretamente pelos fatos revolucionários,de uma constituição segundo a norma da representatividade republicana. Na medida em que nasce do vislumbre dessa possibilidade de transformação política ligada ao normativo da razão,uma tal maneira de pensar é publicamente reconhecível e universalmente comunicável,posto que se liga à disposição moral de todo homem– onde,aliás,reside a idéia de direito.Por outro lado, na medida em que não se liga diretamente ao jogo de forças que define a violência dos acontecimentos revolucionários, mas apenas a uma participação universal no ideário de uma transformação política,esta maneira de pensar é desinteressada. Esta comunicabilidade universal e desinteresse fazem muitos leitores de Kant aproximarem esta maneira de pensar do sentido comum estético,desenvolvido na analítica do belo da terceira Crítica[516]. De qualquer forma,plausível ou não esta analogia, o fato é que,para Kant,esta maneira universal e desinteressada de pensar,referida à perspectiva de transformação política guiada pela normatividade da razão,revela a existência de um caráter moral no gênero humano como um todo,ainda que latente numa disposição,o qual ,contendo em si a causa do progresso para o melhor,já é mesmo um progresso iminente.

"A causa moral aqui interveniente(*Diese moralische einfließende Ursache*)é dupla:primeiro, é a do direito de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se lhe afigurar boa; em segundo lugar,a do fim(que é ao mesmo tempo dever),de que só é em si legítima e moralmente boa(*diejenigeVerfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch=gut sei*)a constituição de um povo que,por sua natureza,é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva--tal não pode ser nenhuma outra a não ser a constituição republicana,pelo menos segundo a idéia(*wenigstens der Idee nach*),por conseguinte, apta para ingressar na condição graças à qual é afastada a guerra(fonte de todos os males e corrupção dos costumes), e assim se assegura negativamente ao gênero humano, em toda a sua fragilidade, o progresso para o melhor,pelo menos, não ser perturbado na progressão."[517]

Como havíamos visto acima, o acontecimento que revela uma causa moral do progresso para o melhor é tão-somente uma maneira de pensar que vislumbra a possibilidade de transformação política pautada pela norma racional de justiça política. A causa moral é,na verdade,tanto o vislumbre de uma transformação política que manifesta a autonomia política de um povo que,por si mesmo,proporciona-se uma constituição civil,quanto a idéia que está,como vimos,no fundamento de toda instituição de um estado jurídico,na medida em que ela se pretende jurídica e,com

---

[514] Streit , 87/88 ; Conflito , 104/105;
[515] Streit , 85; Conflito , 102;
[516] ver **Arendt , Hannah** _ *Lectures on Kant's Political philosophy* , University of Chicago Press , Chicago , 1989 ; **Castilho , Monique** _ *"Kant et l'Avenir de la Culture"*, PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI , Presses Universitaires de France , Paris , 1990 ;
[517] Streit , 85/86; Conflito , 102/103;

efeito,minimamente justa e contraposta à violência[518]; esta é a idéia de constituição que responde pela legitimidade de todo estado civil,ao mesmo tempo em que se constitui como norma absoluta da justiça de suas leis públicas coercitivas: é o conceito moral de direito,que se desdobra politicamente como idéia moral de uma constituição republicana,contrária a toda violência. É este conceito moral de direito,pertença da disposição moral da humanidade,que suscita a "experiência estética desinteressada e universalmente comunicável"do entusiasmo,o qual não pode nunca ser confundido com o arrebatamento por uma participação restrita ao interesse particular de uma facção[519].

"O verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal e, claro está,puramente moral, o conceito de direito,por exemplo, e não pode enxertar-se no interesse próprio.(*Daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werdenkann*)".

Vimos então que o conceito moral de direito,pertença da disposição moral do homem e cujo desdobramento político é a idéia de uma *respublica noumenon* ,é a causa moral do progresso da humanidade para o melhor.A sua causalidade sobre o gênero humano, Kant a identificou como sendo o entusiasmo, o qual,enquanto maneira de pensar publicamente reconhecível e universalmente comunicável,indica uma tendência moral no homem para o progresso. No entanto,desde o início deste capítulo,procuramos insistir no fato de que este progresso moral refere-se não a um aumento na moralidade privada(na conformidade das máximas individuais à legislação ético-moral da virtude),mas a uma exigência racional de moralização do espaço político-público[520] do Estado de direito. "Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis...e tal se estenderá, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no gênero humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação(influxo sobrenatural)."[521]Não se pode conceber o progresso moral como ampliação do fundamento moral do gênero humano,isto é,como criação de homens essencialmente melhores ,para os quais não haveria tanta mistura do princípio bom com o princípio mal. A natureza humana como a conhecemos é imutável.Desta forma,e como pretenderemos mostrar no próximo capítulo,o conceito moral de direito,causa(fundamento) e norma do progresso para o melhor,constitui-se como exteriorização do cerne normativo da razão pura prática(a moral em geral,comum à ética e ao direito),de maneira que o progresso para o melhor de uma humanidade em seu mundo essencial e irredutivelmente político só pode ser um progresso aferível em termos de "progressos legais",um progresso cujos resultados,como fenômenos da condição moral do g humano,são avaliados e observados politicamente;um progresso cujo objetivo é chegar a uma constituição que administre universalmente o direito,isto é,com justiça política e baseada na estrita igualdade ,liberdade e colegislação

---

[518] Este vínculo essencial do direito como contraposição racional contra a violência será esmiuçada no próximo capítulo.Acerca do processo de moralização do espaço público ligado a um processo de diminuição gradual da violência,diz-nos Kant: "Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis...e tal se estenderá, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no gênero humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação(influxo sobrenatural)."[Streit , 92 ; Conflito , 109;]

[519] A respeito desta recomendação em se entender o entusiasmo pelo conceito moral de direito como experiência universal e desinteressada,reconhecível publicamente e que tem como causa a disposição moral do homem, é preciso não se confundir um tal entusiasmo com o arrebatamento de uma participação interessada ou diretamente ligada aos fatos,participação típica de um membro de facção,diretamente inserido no jogo de forças. A este respeito,diz Kant: "A revolução de um povo espiritual...depara-se, todavia, nos ânimos de todos os espectadores(que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo(*Enthusiasm*), e cuja manifestação estava,inclusive, ligada ao perigo, que,por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano."[ver Streit , 85; Conflito , 102;]

[520] Para Kant , trata-se,com o progresso,da evolução das constituições políticas existente e da avaliação racional destas transformações políticas. "Descobre-se assim...um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte da predição política das futuras mudanças estatais(*Staatsveränderungen*)...mas que abre também...uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão se desenvolver plenamente e sua destinação aqui na terra ser preenchida. Uma tal justificação da natureza – ou melhor, da Providência – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo."[ver Idee , 30 ; Idéia , 23 ;]

[521] Streit , 92 ; Conflito , 109;

possível de todos os cidadãos.O objetivo deste progresso só pode ser uma melhoria coletiva das ações(em sua exterioridade), e não das máximas(interioridade).Desta maneira,

"Não uma quantidade sempre crescente da moralidade na disposição do ânimo, mas um aumento dos produtos da sua legalidade em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem; isto é, nos atos bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição moral do gênero humano, é que se pode situar o ganho (o resultado)da sua refundição em vista do melhor–Com efeito, temos apenas dados empíricos para fundar este vaticínio: a saber, a causa física das nossas ações enquanto acontecem, que são elas próprias fenômenos, e não a causa moral, que contém o conceito do dever do que importava ter lugar, conceito que só se pode estabelecer de um modo puro, a priori."[522]

O conceito moral de direito nos lança então numa perspectiva que complementa o *medium* jurídico.Desde o início deste capítulo,procuramos mostrar o *medium* jurídico em sua positividade ,isto é,no concernente à sua instituição histórica a partir de uma necessidade mecânica oriunda do jogo de forças e insociabilidade dos arbítrios livres.A teoria da história fez a remissão deste processo físico-teleológico de auto-preservação do arbítrio livre,processo responsável pela instituição positiva do direito,à perspectiva de uma providência,de um autor moral do mundo que se estabelece como condição de possibilidade do fim término.Esta referência do progresso cultural,da cultura da razão humana pela natureza,à destinação moral da humanidade levou-nos à consideração do progresso da humanidade para o melhor e ,com efeito,de seu fundamento,pertencente à disposição moral do homem: o conceito normativo ou moral de direito. A teoria da história engendra então a perspectiva segundo a qual o *medium* jurídico se nos aparece como o espaço humano de passagem entre o ser e o dever-ser ,uma esfera de coexistência para o homem do normativo e do positivo,um âmbito da humana unificação entre natureza e liberdade por princípios internos do direito. Neste sentido, diz Kant acerca da entusiasta , universal e desinteressada maneira de pensar associada revolução:

"...semelhante fenômeno não mais se esquece na história da humanidade porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor que nenhum político, com sua sutileza, extrairia do decurso das coisas até agora, e que só a natureza e a liberdade,reunidas no gênero humano segundo princípios internos do direito(*allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt*),podiam prometer, mas quanto ao tempo,só de um modo indeterminado e como um acontecimento contingente."[523]

Capítulo 5. Moral,Direito e Legitimação Política: a intenção legitimadora do Dever-ser

5.1 Moral e a Especificidade do Direito : do Direito como "Moral no âmbito da Política" à Independência Normativa do Direito

Procuramos mostrar acima como,a partir de um ponto de vista racional de consideração da história da espécie humana, a coerção civil(a limitação da liberdade individual numa sociedade segundo regras públicas de convivência)acha-se concatenada ao mecanismo da natureza,quando esta natureza é o próprio homem.Sob este ponto de vista racional do conceito de finalidade,é a própria natureza humana a responsável pelo surgimento histórico deste *medium* coercitivo,numa intenção de promover o máximo desenvolvimento das potencialidades humanas,as quais são racionais,embora devam realizar-se no mundo empírico e essencialmente humano dos efeitos da vontade livre.Kant fornece então uma solução jurídica para o problema da dupla necessidade humana de um domínio de seus princípios egoístas(o problema do mestre)e de uma também necessária vida em sociedade(o problema da sociabilidade insociável).A insociável sociabilidade ,enquanto âmbito"fora do direito",traz já em si a necessidade do *medium* coercitivo e,como tal,representa o conteúdo a ser regulado formalmente segundo regras jurídicas reais de convivência social.No contexto da teoria da passagem do ser ao dever-ser,vimos que a inserção da cultura na ordem dos fins levou-nos a uma gênese do direito positivo,isto é,a uma primeira representação do ser natural como contendo uma certa normatividade do que deve ser feito do homem: uma sociedade civil.No entanto, esta mesma inserção da cultura

[522] Streit , 91/92 : Conflito , 109;
[523] Streit , 88 : Conflito , 105;

humana na ordem dos fins levou-nos também à exigência racional que excede a simples consideração positiva do *medium* coercitivo: a natureza quer o estabelecimento de uma sociedade civil que não só exerça a coerção necessária ao desenvolvimento do homem,mas que o faça de uma maneira justa,isto é,conforme às regras racionais para uma livre convivência dos homens.Em outras palavras, a consideração histórico-racional da gênese do direito apontava para a instituição de uma sociedade civil capaz de administrar universalmente o direito,ou seja, para o estabelecimento de uma constituição civil plenamente justa ou racional, a qual,embora permaneça como tarefa difícil e virtualmente impossível,mantém-se como fim da história e,portanto,como norma racional.No contexto de nossa tese de leitura,é justamente esta duplicidade na caracterização racional do direito–sua gênese na história e sua normatividade racionalmente exigida como fim–que faz do *medium* jurídico o elemento primordial para uma consideração da passagem entre ser e dever-ser.Por isso tudo,vemos como a gênese histórica do direito já traz em si a necessidade do exercício racional de construir aprioristicamente esta formalidade jurídica,na qual deve ser ordenado o conteúdo técnico-pragmático da insociável-sociabilidade;muito embora esta transmutação jurídica do conteúdo não signifique sua supressão,mas sua viabilização,afastando o risco de desintegração social e maximizando suas potências afirmativas e contraditórias.Significa,antes de mais nada,uma exigência do normativo.

De fato, vimos como o conceito de direito é caracterizado,por Kant,através do entusiasmo diante da idéia de uma constituição republicana(única legítima e moralmente boa),como causa moral e ainda referência ou signo histórico do progresso da humanidade para o melhor,o qual só pode referir-se à normatividade pura da razão prática, saber, à moral. Este conceito moral de direito é o cerne normativo do que pode ser esperado pela humanidade em seu desenvolvimento histórico,ou,em outras palavras,a humanidade somente pode esperar um progresso aferível em sua convivência legal, uma conformidade à razão de que é capaz efetivamente a humanidade como um todo.Assim, o conceito moral de direito representa a racionalidade possível da vida humana, uma vez que a humanidade como tal é uma natureza imutável e,por isso mesmo,é incapaz, no mundo empírico–que é o mundo da vontade livre humana–de produzir uma comunidade ética ou uma"comunhão dos santos", embora tal idéia figure sempre como um ideal ético do progresso,ou seja,como sua idéia pura e racional. Nestes termos, o direito como conceito moral pertence à disposição moral do homem,embora não a reduza à simples exterioridade legal.O conceito de direito torna-se mesmo o signo de uma tal disposição,que exige o domínio do egoísmo.

"Esta homenagem que cada Estado presta ao conceito de direito ... demonstra contudo,que é de se encontrar no homem uma disposição originária moral(*moralische Anlage*)ainda maior...de se tornar senhor do princípio mal nele."[524]

O direito constitui-se como *locus* privilegiado para a consideração da teoria kantiana da passagem entre ser e dever ser justamente,porque ele é o elemento normativo da razão projetado sobre o mundo exterior,isto é,a racionalidade normativa que leva em conta que os homens são *vernünftige Naturwesen*. Na certa,o imperativo moral já fora representado como espécie de *Selbstzwang* interior,ou seja,como consciência moral revelada num sentimento de respeito pela lei, o qual humilha o princípio egoísta do amor de si.No entanto,embora engendrasse a norma,a razão não possuia garantias de manuntenção da conformidade das ações a esta norma.Com efeito, o direito representa a necessidade racional de que as lei morais sejam suplementadas por lei positivas de coerção que tornem possível a vida social.A presença do mal radical na natureza humana impede a identidade do direito com as leis éticas da virtude. O fato de que o direito seja uma externação das leis morais na vida empírica desarmoniosa do homem não

[524] z.Frieden , 355 ; Paz 40 ;

significa que ele seja aplicação imediata de princípio éticos, mas que a coerção jurídica na vida civil deve ser moralmente sancionada,isto é,de maneira justa.Esta pertença do conceito de direito ao núcleo normativo da razão prática,isto é,à moral em geral,é o que faz o direito externo em geral referir-se não simplesmente a um *medium* coercitivo qualquer,mas à própria liberdade como princípio universal de convivência.Ao mesmo tempo em que existe de fato como engenho da natureza no homem,o direito deve ser também sancionado moralmente.Como pertencente também à moral em geral,o direito normativo escapa à mera determinação exclusiva por regras para a convivência que possam ser extraídas de circunstâncias empíricas, que sempre têm a ver com a finalidade segundo a natureza,ou seja, com a felicidade.

"...o conceito de direito externo em geral decorre totalmente do conceito da liberdade na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm(o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar,pelo que também este último fim não deve absolutamente mesclar-se naquela lei como princípio determinante da mesma."[525]

É por sua pertença à moral(embora,como veremos,não à ética)que o direito recebe toda a incondicionalidade que se apresenta como seu elemento normativo,pois:

"A moral é já em si mesma prática no significado objetivo(*in objectiver Bedeutung*), como conjunto de leis que ordenam incondicionalmente, segundo as quais devemos agir, e é um evidente absurdo, depois de se ter concedido a este conceito de dever sua autoridade, ainda querer dizer que, porém,não se pode."[526]

Uma vez provada a realidade prática da moral(como devemos agir),é uma contradição com o conceito de razão continuar a sustentar que não se pode agir segundo os princípios de uma práxis incondicionada,isto é,manter que ela não pode ser praticamente efetiva.A normatividade da razão exige respeito absoluto e,por isso,tem de poder consituir-se,sob quaisquer circunstâncias, como guia supremo do agir. Embora revelado como determinação interna da vontade,o imperativo categórico moral tem um valor normativo absoluto e,por isso mesmo,não pode ser separado ontologicamente da exterioridade prática Para Kant, o direito funda um âmbito que se refere tanto à moral,como cerne normativo de tudo que é prático, quanto ao mundo empírico em que se dão os efeitos da vontade.Este é o mundo político-jurídico,isto é,o mundo da exterioridade dos *arbítria libera*,sujeito tanto à regularidade pela liberdade, quanto à determinação dos arbítrios por circunstâncias não racionais ou empíricas.Pode parecer estranho,à primeira vista,caracterizar o direito desta forma,numa estreita ligação coma moral em geral. O objetivo deste primeiro item(5.1) é,antes de mais nada,esclarecer o conteúdo de termos kantianos como moral,ética,direito e política.Segundo nossa interpretação,o termo moral,amplamente utilizado por Kant nos primórdios de sua filosofia prática crítica,tem de ser compreendido,apesar de originar-se como determinação interna da vontade,não como lig
ao âmbito da legislação interna em geral(que Kant chama de Ética),mas ao cerne normativo fundacional(a razão pura que se faz prática)e que torna possível uma filosofia prática em geral.Acreditamos que há suficiente número de passagens que permitem corroborar esta tese,principalmente nos textos tardios como a Metafísica dos Costumes e À Paz Perpétua .Mas,por outro lado,esta meneira de compreender não entra,de maneira nenhuma,em contradição com os primeiros textos de filosofia moral. Na Fundamentação e na Crítica da Razão Prática ,a essência da filosofia prática kantiana é a idéia normativa de um bem sem restrição .Nós dizemos apenas que esta idéia normativa não vale apenas para o aspecto pessoal das ações humanas,mas é válido também para o âmbito institucional,isto é,para as ações públicas e,com efeito,para o direito e para o Estado.Neste sentido,aplicado à ação pessoal,o cerne normativo do bem sem restrição funda a relação de moralidade;por outro lado,aplicado ao aspecto público-institucional,o cerne

[525] Theorie und Praxis 289 ; Teoria e Prática 74;
[526] z.Frieden , 370 ; Paz 59 ;

normativo funda a relação de legalidade e a sua norma: o conceito de direito racional,que funda a idéia de justiça política.Obviamente,a consideração do âmbito institucional ou político-público não é utilizada no estabelecimento do caráter prático da razão pura,isto é,da moral em geral,núcleo fundacional da filosofia prática.Mas,nem por isso, a moral deixa de ser,simultaneamente e sob aspectos diversos,moralidade(uma ação por dever ou a virtude),no âmbito da"moralidade privada"ou pessoal;e justiça política(retitude nas ações públicas),a esfera da moral de uma comunidade,que qualifica a base justa ou injusta de uma ordem jurídica.Deve-se prevenir que entender a justiça política como expressão público-institucional do cerne normativo da razão pura prática ou qualificação moral de uma ordem jurídica e de um Estado não significa,como veremos,considerar o direito do ponto de vista da moralidade pessoal,algo que levaria a uma moralização do direito,expediente cujas conseqüências políticas e filosóficas o próprio Kant refuta. Com respeito à práxis pública,a esfera político-pública do Estado, não a moral da pessoa,mas a justiça política passa a ser a mais alta dimensão de normatividade.Desta maneira,como procuraremos mostrar,o direito não se refere ao âmbito das ações cumpridas por dever,isto é,ao âmbito das obrigações éticas–tanto dos deveres de amor e respeito pelos outros(a virtude estrito senso),quanto dos deveres de direito(deveres éticos indiretos)–mas ao âmbito da vida civil sujeita a uma normatividade própria: a justiça política,a qual não pode ser concebida por um positivismo jurídico(fundado unicamente no aspecto positivo do direito e das instituições públicas coercitivas existentes de fato),mas somente como fundada na razão pura prática,ainda que aplicada à exterioridade. Com efeito,separar conceitualmente a moral pessoal do direito racional não implica numa destruição da normatividade da vida civil,isto é,na separação entre direito positivo e justiça política.

Com feito,se,por um lado,a cisão entre o *aus Pflicht* e o *Pflichtmässig* é uma cisão necessária do ponto de vista subjetivo,isto é,indica dois tipos de relação do sujeito com uma mesma obrigação;por outro lado,uma separação radical entre a moral e o direito leva a uma privatização da moral,a qual passa a não levar em conta que a vontade não permanece indiferente às suas manifestações nas esferas individual,social e política.

A política está ,já na sua origem na filosofia crítica,sujeita a um dilema crucial: ou presta-se à uma consideração estritamente racional e normativa,mesmo realizando-se empiricamente e concorda ,ao menos teoricamente,com a moral ou com o cerne normativo da razão prática;ou regula-se meramente por preceitos extraídos da própria experiência política, estando assim em aberto conflito com a moral. Se tal for o caso, da política somente é possível se depreender um conceito positivo ou empiricamente constituído de direito.Mas, segundo temos visto, isto representaria uma afronta ao cerne normativo fundado pela razão pura prática, a qual quer-se guia supremo das ações humanas. E, neste sentido, afirma Kant:

"...não pode haver nenhum conflito da política, como doutrina executiva do direito(*Politik als ausübender Rechtslehre*),com a moral como tal(*mit der Moral als einer solchen*), mas teórica(por conseguinte nenhum conflito da prática com a teoria): pois se teria de entender sob a última uma doutrina geral da prudência, isto é, uma teoria das máximas de escolher os meios mais aptos para suas intenções calculadas para a vantagem, isto é, negar que haja em geral uma moral."[527]

Para Kant, é uma exigência da razão pura que se faz prática ou guia supremo do agir sob quaisquer circunstâncias que a política deva entrar em acordo com a moral. Segundo a normatividade, a política tem de constituir-se como doutrina executiva do conceito moral do direito, e isto leva a uma delimitação do âmbito jurídico-político pela exigência moral de um direito conforme à razão, e não apenas instituído historicamente e compreendido positivamente. Isto quer dizer que algo no direito deve responder normativamente à positividade instituída em

[527] z.Frieden , 370 ; Paz 59 ;

alguma sociedade civil.O direito tem de fazer a mediação entre a política e a moral,responsabilizando-se pela manutenção da normatividade em meio ao jogo amiúde impuro e instrumentalizado da práxis política.

"A política diz: "Sede astutos como as serpentes", a moral acrescenta(como condição limitante- *als einschränkende Bedingung*): "e sem falsidade como as pombas". Se ambas não podem subsistir juntas em um mandamento, então é efetivamente um conflito da política com a moral; devam,porém, ambas serem unidas, então o conceito do contrário é absurdo e a pergunta como resolver aquele conflito não se deixa mais nem pôr-se como tarefa."[528]

Segundo a razão pura prática, a normatividade racional tem de operar uma limitação também para a ação exterior, cujo palco é a política. A política não pode conceber-se apartada da moral em geral e de seu conceito de direito, sob a pena de ver-se reduzida a um aglomerado de preceitos pragmáticos acerca do que é de fato um Estado, isto é,a um conjunto de regras de prudência concernentes à administração do Estado, extraídas da experiência administrativa de Estados existentes.

"...uma prática que é fundada em princípios empíricos da natureza humana, que não considera como muito inferior tirar ensinamento para suas máximas do modo como[as coisas]se passam no mundo, é a única que pode esperar encontrar um fundamento seguro para seu edifício da prudência de Estado(*Staatsklugheit*)."[529]

Toda esta discussão acerca da política não é uma simples exterioridade à filosofia crítica, mas está em jogo a própria coerência da teoria moral decorrente do método crítico-transcendental. Se a política não se acorda ao cerne normativo fundado pela razão pura prática, esta não se constitui como guia supremo do agir humano e,com efeito, não há liberdade e uma norma para a administração do Estado. Tal cerne normativo se reduziria assim a um conhecimento político-pragmático do funcionamento mecânico-causal da vida humana, com vistas a adequar o Estado a exigências simplesmente empíricas de seu funcionamento,exigências que o tornariam apto à consecução de fins empiricamente visados. Neste caso, não existiriam também normas indicando como deveria ser um Estado.Mas, se se quiser permanecer no âmbito da normatividade na política, o conceito racional do direito tem de possuir um significado e tem de haver uma sabedoria prática que excede,com respeito ao Estado, a mera prudência política, erigida unicamente sobre princípios empíricos;e,com efeito, tem de ser possível um acordo entre a moral e a vida política.

"...se não há nenhuma liberdade e lei moral fundada nela, mas tudo que acontece ou pode acontecer é puro mecanismo da natureza, a política é, então(como arte de utilizar este para o governo dos homens),toda a sabedoria prática, e o conceito de direito é um pensamento vazio.Se se acha,porém, indispensavelmente necessário ligar(*verbinden*)este conceito com a política,de elevá-lo à condição limitante da última, então a unibilidade(*die Vereinbarkeit*)de ambos deve ser admitida."[530]

Obviamente, Kant só pode ser fiel à normatividade fundada pelo método crítico-transcendental, o qual deixa conhecer a liberdade pela efetividade(a determinação interna da vontade pelo sentimento de respeito)da lei moral em nós homens.Neste sentido, toda a discussão acerca de uma normatividade na política leva à consideração crítica pragmática política sob a figura do "moralista político ou político moralizante" em contraposição à "moral no âmbito da política",ou seja, ao "político moral".

"...posso precisamente me representar um político moral(*ein moralischer Politiker*),isto é,um que toma os princípios da prudência de Estado de modo que possam subsistir juntamente com a moral,mas não posso me representar um moralista político(*ein politischer Moralister*),que forja uma moral como encontra conveniente à vantagem do homem de Estado."[531]

O acordo entre moral e política se dá na conduta de um político moral,isto é, num homem de Estado que,consciente do âmbito mecânico-causal em que se dá o jogo político,procura,como um dever,fazer adequar a administração do Estado aos princípios da moral e,por conseguinte,ao conceito moral do direito público,isto é,ao *Naturrecht*.Interessante notar como o exercício do político moral não é,absolutamente, esquecer-se das vicissitudes da política,abandonando totalmente o mecanismo,isto é, o ser e assumir a existência de um mundo moral,como se os

---

[528] z.Frieden , 370 ; Paz 59/60;
[529] z.Frieden , 371 ; Paz 61;
[530] z.Frieden , 372 ; Paz 62;
[531] z.Frieden , 372 ; Paz 62;

homens fossem santos numa comunidade ética sob leis da virtude.Tampouco se trata de aceitar,de uma maneira derrotista,que o mundo humano está fadado à imoralidade e à injustiça.Trata-se de perceber,no âmbito jurídico-político,enquanto âmbito tipicamente humano,a coexistência de ser e dever-ser,atentando para a possível consideração normativa de uma esfera que é,aparentemente,mecanismo.Trata-se de conceber a política sob o ponto de vista de sua "cognoscibilidade a priori".

"O político moral tomará para si como princípio: se são encontrados defeitos na constituição do Estado ou na relação entre Estados que não se pode prevenir, então é dever, sobretudo para chefes de Estado, a partir daí, estar atento a como pode ser melhorada, tão logo quanto possível e ser adequada ao direito natural(*Naturrecht*)como ele está para nós como modelo(*Muster*)frente aos olhos na idéia da razão, deva isto custar o sacrifício de seu egoísmo."[532]

Claro que este expediente de considerar o "ser"do humano mundo político pelos olhos do "dever-ser"ou da normatividade do conceito racional de direito natural conecta-se com um profundo intuito reformador das instituições políticas, o qual revela,num registro político,todo o teor esclarecedor da filosofia crítica de Kant. De alguma forma,o político moral mantém,no mundo político da realidade humana,a força normativa do ideal de um mundo moral ou de uma comunidade perfeita,sem,no entanto,hipostasiar platonicamente esta idéia. Por isso é que o direito é o *medium* do político moral,pois o direito leva em conta simultaneamente o ser e o dever ser,e ,com efeito,torna-se também o *locus* privilegiado de uma teoria da passagem entre ser e dever ser.

Por outro lado, os políticos que procuram tornar a "norma"do agir político subserviente a certos preceitos convenientes a interesses particulares(seja a seus próprios interesses,seja a interesses coletivos de grupos que representam a inteira vontade coletiva),fazem da política algo que subverte a moral contida no conceito de direito,tonando impossível a normatividade e,com isso,também a perpectiva de reformas aprimoradoras.

"...os políticos moralizantes, pelo embelezamento de princípios de Estado contrários ao direito,sob o pretexto de uma natureza humana incapaz do bem segundo a idéia como a razão lhe prescreve,no que lhes toca, tornam impossível o melhoramento e perpetuam a infração do direito."[533]

Lançando mão do expediente empírico de observação histórica das diversas constituições civis existentes,os moralistas políticos orientam-se por uma prática que contém imperativos político-pragmáticos e elevam a prudência(e não a sabedoria essencialmente racional)do Estado à qualidade de princípio diretor da constituição civil real,tornando-se assim incapazes de realizar a justiça inscrita no conceito racional de direito.No entanto,segundo Kant,na medida em que esperam,ilusoriamente,em seu íntimo,ainda poder julgar um Estado real,isto é,"...se pretendem também poder julgar sobre princípios de uma constituição de Estado em geral segundo conceitos de direito(por conseguinte a priori, não empíricos)"[534];somente são capazes de considerar a administração do Estado de um ponto de vista pragmático e despótico,e jamais normativo,como é exigido pela razão.Isto significa considerar o direito e o âmbito político-público do Estado de uma maneira apenas positiva,em abstração de seu cerne normativo fornecido pela razão pura prática.Sendo assim, o Estado se torna despótico e subserviente ao mecanismo segundo leis de coerção e,portanto,aos elementos históricos presentes na origem de uma certa constituição civil,sem apontar para seu ideal de modificação segundo o conceito de justiça,ou seja,para o ideal de adequação das leis públicas coercitivas aos preceitos do *Naturrecht*.

"...seguem seu procedimento costumeiro(de um mecanismo segundo leis de coerção despoticamente dadas) também aí onde os conceitos da razão querem saber fundada uma coerção conforme à lei somente segundo princípios da liberdade, pelo que é primeiramente possível uma constituição do Estado válida de direito, problema que o pretenso pratico,negligenciando aquela idéia, crê poder resolver empiricamente através da experiência como foram estabelecidas as constituições de Estado estáveis até agora, embora a maior parte seja contrária ao direito."[535]

---

[532] z.Frieden , 372 ; Paz 62;
[533] z.Frieden , 373 ; Paz 64;
[534] z.Frieden , 374; Paz 64;
[535] z.Frieden , 374 ; Paz 64/65;

Afim de eliminar as"expressões sinuosas de uma doutrina imoral da prudência"[536],ou seja, "...para pôr fim a esta sofistaria"[537]que caracteriza a pragmática política do Estado,deve-se,para Kant, levar a cabo a intenção de "colocar em concordância(*in Einverständniß*)a política com a moral."[538]

Embora envolvido com o contexto jurídico-político,ao propor sua solução para o acordo entre moral e política, Kant remete o imperativo categórico(tal como fora primeiramente enunciado na Fundamentação, em 1785)diretamente ao âmbito da liberdade em sua esfera exterior.

"Para trazer a filosofia prática em acordo consigo mesma é necessário antes de mais nada resolver a questão se, nos problemas da razão prática, o início tem de ser feito do princípio material,o fim(como objeto do arbítrio) ou do formal,isto é, aquele(posto simplesmente na liberdade na relação externa)..."[539]

Optando pelo princípio formal face ao material, Kant afirma surpreendentemente que o imperativo categórico

"...tem, como princípio do direito, necessidade incondicionada, em vez de que o primeiro é necessitante somente sob a pressuposição de condições empíricas do fim anteposto, a saber, da sua execução,e,se esse fim fosse também um dever...teria de ser este mesmo derivado do princípio formal da máxima de agir exteriormente...Ora,o primeiro princípio,o do moralista político...é um simples problema técnico(*problema technicum*), o segundo, ao contrário, como princípio do político moral, a quem é um problema ético(*sittliche*)(*problema morale*) "[540]

Vemos que Kant identifica o imperativo categórico ou o enunciado proposicional da obrigação moral,o qual revela a normatividade da razão pura prática pura,também como enunciação da normatividade jurídica.Isto reforça nossa tese de leitura segundo a qual a moral em geral,cujo enunciado é também um imperativo jurídico,é a fonte única da normatividade e da legitimidade racional no âmbito exterior do arbítrio humano,o âmbito jurídico,que define as relações políticas no interior do Estado.Este princípio de ligação entre a moral e o direito e,com efeito,o direito como "moral na política",isto é,como princípio de uma política que é,enquanto doutrina executiva do direito,cognoscível a priori como normatividade,confere substância ética às posições do político moral,ao mesmo tempo em que torna o problema do moralista político uma abordagem positiva, não-normativa,pragmática e fundada nos mecanismos de coerção pura e simples segundo leis despóticas,uma abordagem técnico-instrumental,uma tecnização da práxis política.Nesta posição essencialmente técnica,a coerção por leis públicas não aponta para a necessidade de conformar-se à razão(e,como veremos,de estabelecer-se não só como autoridade de coagir,mas como faculdade moral de obrigar),mas o controle social e a manipulação da vontade pública por uma vontade particular(despotismo)permanecem como fins em si mesmos;e o mecanismo coercitivo do despotismo se torna o guia da vida política,sem normas puramente racionais.Em outras palavras,a política é jogada fora do âmbito do dever-ser(*Sollen*)e da obrigação moral(*Pflicht*)de justiça e retitude na vida pública,caindo na alçada do ser ou ao mecanismo da natureza,tornando-se objeto de previsibilidade técnica segundo fins condicionados.E,neste sentido,diz Kant:

"Para a solução do primeiro problema, a saber,da prudência do Estado,é requerido muito conhecimento da natureza para utilizar seu mecanismo para o fim pensado..."[541]

Por outro lado, outra é perspectiva da "moral na política" e de seus princípios do direito,isto é,do problema ético de fazer a coerção conformar-se à racionalidade que deve legitimá-la,tornando a política pertencente também ao âmbito essencialmente racional do dever-ser,o qual,como vimos desde o início do texto,tem sua essência na obrigação moral,a qual se revela na exterioridade como justiça política. É a política submetida à moral e expressa nos

---

[536] z.Frieden , 376 ; Paz 67;
[537] z.Frieden , 376 ; Paz 67;
[538] z.Frieden , 376 ; Paz 67;
[539] z.Frieden , 377 ;Paz 68;
[540] z.Frieden , 377 ;Paz 68;
[541] z.Frieden , 377 ;Paz 68;

princípios racionais de direito que unicamente permite uma práxis política cognoscível a priori,fundada no dever e que,por isso,impõe a obrigação de uma sociedade civil segundo os princípios de liberdade e igualdade dos cidadãos,os quais decorrem,como efeito,do cerne legitimador da vida civil: a vontade coletiva que deve aproximar-se de uma vontade geral dada a priori como ideal de plena representatividade.

"...a moral tem como peculiaridade em si, e precisamente com respeito a seus princípios do direito público(por conseguinte em relação a uma política cognoscível a priori), que,quanto menos torna dependente o comportamento do fim anteposto,que se intenciona...tanto mais ela concorda em geral com este,o que vem de que,porque é precisamente a vontade geral dada a priori...unicamente ela determina o que é de direito entre os homens;essa união da vontade de todos,porém,se somente fosse procedida consequentemente na execução também segundo o mecanismo da natureza,pode ser ao mesmo tempo a causa de engendrar o efeito(*Wirkung*)finalizado e proporcionar efeito(*Effekt*) para o conceito de direito–É assim,por exemplo,um princípio da política moral: que um povo deve unir-se em um Estado segundo os únicos conceitos de direito da liberdade e igualdade,e este princípio não está fundado na prudência,mas no dever."[542]

Se,por um lado,Kant entende a política cognoscível a priori como política em acordo com a moral e que se revela nos princípios"morais"do direito público,como uma práxis política normativa; vincula claramente,por outro lado,a política moralizante ao despotismo e ao Estado paternalista; e,neste sentido, diz ele que"...as máximas políticas têm de provir não do bem estar e felicidade de cada Estado...portanto,não como fim que cada um deles dá a si próprio, como princípio superior(porém empírico)da sabedoria do Estado,mas do conceito puro do dever de direito(do dever[*Sollen*]cujo princípio a priori é dado pela razão pura),quaisquer que sejam as conseqüências físicas disso."[543]

Mas se,por um lado,a política é o âmbito da exterioridade dos arbítrios humanos e,por isso mesmo,desenrola-se no palco que tem por lei o mecanismo da coerção civil de fato,que torna possível a sociedade civil, a política pode até continuar em conflito"subjetivamente-prático"com a moral,isto é,num conflito entre a norma prática da razão e as máximas ou princípios subjetivos egoístas(não-universalizáveis)de alguns homens ou políticos,os quais utilizam-se da ordem político-pública do Estado para realizar seus fins particulares,lançando mão da coercitividade das leis públicas para o simples controle das massas e não permitindo que tais leis públicas possam se modificar tomando como norma o ideal de justiça política e retitude nos negócios públicos;por outro lado,uma vez que,como vimos, o cerne normativo da razão pura prática,isto é,a moral,exige ser considerada,na exterioridade prática,como princípio racional do direito público,não pode haver conflito objetivo da política como práxis com a moral como lei objetiva desta práxis.Quer interiormente,quer no exterior,a moral exige ser considerada como práxis incondicional,absolutamente objetiva.

"Não há,portanto,objetivamente(na teoria)nenhum conflito entre moral e política.Em contraposição,subjetivamente(na propensão egoísta dos homens que,porém,porque não está fundada sobre máximas da razão, não tem ainda de ser denominada prática)permanecerá e possa ele sempre permanecer..."[544]

Para Kant, a objetividade prática da lei moral transfere-se para o âmbito exterior da práxis,isto é,para a esfera da relação formal ou jurídica entre os arbítrios.Obviamente, esta extensão da moral se dá não como "ética" ou "moralidade interior ao âmbito das intenções",mas através de seus princípios racionais do direito público; e, graças à objetividade da obrigação moral,"...os princípios puros do direito têm realidade objetiva,isto é,deixam-se executar."[545]

Fazendo abstração de todo o elemento empírico contido no conceito de direito de Estado– como é o caso da pretensa necessidade de coerção devido ao mal inerente ao homem,pretensão que se traduz pela impossibilidade de que homens possam e devam executar os princípios puros do direito,ou seja,como pressuposta necessidade de

---

[542] z.Frieden , 378 ;Paz 69/70;
[543] z.Frieden , 379 ;Paz 71;
[544] z.Frieden , 379 ; Paz , 71;

tecnização ou instrumentalização da práxis política–Kant enuncia sua "fórmula transcendental do direito público"[546],o princípio da publicidade(*Publicität*),que representa juridicamente a necessidade racional de concordância da política com a moral. E Kant afirma também que: "Este princípio não tem que ser considerado simplesmente como ético(pertencente à doutrina da virtude),mas também como jurídico(concernente ao direito dos homens)."[547]

Antes de enunciar sua segunda(positiva)formulação do princípio transcendental do direito público[548],Kant promove uma explicação acerca do termo"moral",afim de apreender sua ambigüidade,algo que vem esclarecer também nosso propósito.Desde antes, já estávamos insistindo na necessidade de se atentar ao significado preciso dos termos moral,ética e direito. Muitos comentadores de Kant assumem que ele não tinha suficientemente clara a distinção entre Moral e Ética.Sem dúvida, é o próprio Kant que faz pensar nesta imprecisão, pois já se referira(na Fundamentação,por exemplo)ao princípio da moralidade como princípio da eticidade(*Sittlichkeit*).Segundo nossa tese de leitura,que procuraremos ainda corroborar com uma leitura da Metafísica dos Costumes ,esta identificação somente fora possível ,porque Kant sempre compreendera a moral em geral ou o núcleo normativo da razão pura que se faz prática como um âmbito fundacional de sua doutrina dos costumes,a qual,por sua vez, contém duas partes irredutíveis: uma parte jurídico-moral,fundada,em última instância,nos princípios puros do direito público; e uma parte ético-moral,fundada em leis da virtude.Mas esperamos ter já mostrado, a partir de"À Paz Perpétua" e de sua discussão acerca de um acordo entre moral e política,como o núcleo fundacional da filosofia prática(a moral em geral)projeta-se exteriormente por seu conceito de direito.

"...o amor aos homens e o respeito pelo direito dos homens,são dever;aquele,porém,somente dever condicionado,este,ao contrário,dever incondicionado,absolutamente imperativo...A política concorda(*ist einverstanden*)facilmente com a moral no primeiro sentido(como ética- *als Ethik*)para delegar o direito dos homens a seus superiores;mas com a moral no segundo sentido(como doutrina do direito), frente à qual teria de dobrar seus joelhos,acha-se aconselhável não engajar-se em um acordo,de preferência contestar a ela toda realidade e explicar todos os deveres como puro bem-querer,perfídia de uma política lucífuga que facilmente seria frustrada pela filosofia mediante a publicidade daquelas suas máximas, se aquela somente quisesse ousar conceder ao filósofo a publicidade das suas."[549]

Kant deixa claro,em primeiro lugar,que a moral refere-se tanto à Ética e suas leis de virtude,quanto à doutrina do direito;e,em segundo lugar,que o problema de um conflito entre moral e política somente tem lugar,quando entendemos a primeira como direito, e não com Ética,cujo núcleo racional recebe o nome de virtude e obriga os homens a se respeitarem uns aos outros por bem-querer ou amor.Deste modo,torna-se também mais clara a razão que faz Kant denominar o procedimento de esvaziamento de normatividade e instrumentalização da política como exercício do"político moralizante".A "moralização"da política consiste em entender a reciprocidade entre direito e dever,que caracteriza a relação propriamente jurídica[550], recorrendo não à sua legitimidade própria e independência normativa,mas a uma tentativa de qualificar deveres de direito como fundamentados no respeito e no amor entre os homens,como dependentes do bem-querer,e não como exigências racionais que permanecem mesmo a

---

[545] z.Frieden , 380 ; Paz , 72;

[546] No apêndice de "À Paz Perpétua",mais precisamente na parte dois do apêndice(*Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts*) Kant enuncia duas formulações transcendentais do direito público, uma formulação positiva e outra negativa. A primeira delas diz: "Todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade(*Publicität*)são injustas."[ver z.Frieden , 381 ;Paz 73;] Mais à frente, afirma Kant que "...ele é simplesmente negativo,isto é,serve somente para, mediante ele,conhecer o que não é justo contra outrem.Ele é um axioma indemonstrável e certo e além disso fácil de aplicar... "[ver z.Frieden , 381 ;Paz 73;]

[547] z.Frieden , 381 ;Paz 73;

[548] Com se vê a partir da citação a seguir, Kant introduz seu princípio transcendental da publicidade como princípio transcendental"positivo"do direito público, no afã de promover a concordância peremptória da política com a moral entendida como direito, istoé, princípio que estabelece finalmente uma política cognoscível a priori(*eine a priori erkennbare Politik*)como doutrina executiva do direito(*Politik als ausübender Rechtslehre*).O princípio é formulado da seguinte maneira: "Todas as máximas que necessitam de publicidade(para não malograr em seu fim)concordam com o direito e a política unidos."[ver z.Frieden , 386 ;Paz 79;]

[549] z.Frieden , 386 ;Paz 79;

despeito do mais profundo ódio. A "moralização"é então não compreender a diferença irredutível entre direito e Ética,apesar do cerne normativo comum.Mas,para Kant,a delegação aos homens de seus direitos políticos tem a ver primordialmente com um reconhecimento recíproco de seus direitos numa relação jurídica de identitidade entre direito e dever,e isto independentemente do amor ou do bem querer; e,na verdade,mesmo a despeito da mais completa falta de amor entre os homens.Esta é a peculiaridade do âmbito jurídico-moral frente à virtude e que faz da política cognoscível a priori um dever incondicional .

Com efeito,excluído o conteúdo empírico do direito de Estado–conteúdo que se expressa por princípios subjetivos público-pragmáticos–o acordo entre moral e política se dá nas máximas ou princípios subjetivos para ações(políticas)exteriores ou públicas que são passíveis,sem pôr em risco a consecução de seu fim,de comunicação ao público ou publicidade(*Publicität*). O acordo de política e moral é a definição racional de uma política unida ao conceito racional de direito, uma política cognoscível a priori e executiva do direito(*Politik als ausübender Rechtslehre und eine a priori erkennbare Politik*).[551]Em *Zum ewigen Frieden*, Kant diz não poder desenvolver uma discussão pormenorizada do princípio transcendental do direito público nos limites desta obra[552], mas deixa já claro o caráter transcendental deste princípio: as máximas das ações públicas somente podem alcançar seu fim pela publicidade,ou seja,"...com o afastamento de todas as máximas da política"[553].Com efeito, a fórmula é transcendental,pois exige o"...afastamento de todas as condições empíricas(da doutrina da felicidade)como matéria da lei, e da simples consideração de sua forma da conformidade à lei em geral..."[554],ou seja, sua conformidade ao "direito do público(*mit dem Recht des Publicums*),pois unicamente nele é possível a união dos fins de todos."[555]O princípio da publicidade e a racionalidade normativa nele contida representam toda a força da crítica kantiana aos procedimentos pragmáticos do moralista político,às injustiças do Estado despótico e do Estado paternalista, mas também prenunciam a refutação do direito de resistência[556].Finalmente,diante do que foi dito acima,se pudermos compreender a política em geral como âmbtito da ação pragmática que se vincula,por sua vez,aos ditames simplesmente positivos do direito(fundados historicamente),poderíamos também dizer que,com sua consideração normativa empreendida na *Rechtslehre*,Kant pretende justamente construir,na exposição do conceito racional de direito e de sua divisão em direito privado e público,uma ciência transcendental do direito positivo que forneça , de maneira apriorística , a medida de todo direito positivo que se pretenda racional num sentido profundo,ou seja,que se quer justo.

Em alguns trechos[557] de *Zum ewigen Frieden*, Kant menciona que o direito público possui três registros ou relações(*drei Verhältnisse des öffentlichen Rechts*): o direito de Estado ou *Staatsrecht*, o direito de gentes ou *Völkerrecht*(análogo internacional do direito privado ou das relações jurídicas em estado de natureza)e o direito

---

[550] ver MS , 241 ; *Eintheilung nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden undVerpflichteten*

[551] Com respeito à moral ,a seus princípios do direito público e estas caracterizações da política que emergem daí , ver z.Frieden , 370 ;Paz 59 e z.Frieden , 378 ;Paz 69 , respectivamente.

[552] Ver z.Frieden , 386 ;Paz 79;

[553] ver z.Frieden , 386 ; Paz 79;

[554] ver z.Frieden , 386 ; Paz 79;

[555] ver z.Frieden , 386 ; Paz 79;

[556] Não por acaso , após enunciar a "formulação negativa do princípio de publicidade, Kant usa como exemplo de sua fácil aplicação(*leicht anzuwenden*)ao nível do *Staatsrecht* a refutação da legitimidade do direito de rebelião, pois, segundo Kant, o povo não pode, sem pôr em risco a consecução do fim de sua máxima de ação, levar a conhecimento público a máxima de uma eventual insurreição. "O injusto da rebelião evidencia-se portanto em que a máxima da mesma pela qual se se declarasse publicamente a favor disso tornaria impossível sua própria intenção." Ver ver z.Frieden , 382 ; Paz 73/74;

[557] ver z.Frieden , 377; Paz 68 e z.Frieden , 365

cosmopolita ou *weltbürgerliches Recht*, cuja plena implementação como federação de repúblicas caracteriza o soberano bem político ou a paz perpétua[558], fim último de todo direito de gentes[559]. Já no capítulo anterior sobre a gênese histórica do direito positivo,evitamos a consideração do direito público em âmbito externo ou internacional e da paz perpétua, por entender que somente a consideração do nível elementar do direito público serviria à tese que procuramos desenvolver. Em *Zum ewigen Frieden*, Kant menciona ainda ,como artigo definitivo para a paz perpétua[560], que a constituição de cada Estado deve ser republicana e ,na *Rechtslehre*, diz ser tal constituição o fim último(*letzter Zweck*)do direito público[561]. Por esta razão, não achamos necessária a consideração da idéia de uma comunidade pacífica perpétua de todos os povos da terra(a paz perpétua enquanto fim último do direito de gentes),mas apenas do direito público na sua relação elementar como direito de Estado e de seu cerne normativo como sendo a constituição republicana, única que emana do contrato originário.Veremos que esta orientação continuará,nos próximos parágrafos, a restringir-se ao âmbito elementar e fundamental do direito de Estado.

Até aqui procuramos discutir como Kant caracteriza ,em sua consideração normativa do conceito racional de direito, a norma para o âmbito político-público do *Staatsrecht* como sendo a esfera de uma "moral em geral na vida político-pública",e esta caracterização representa uma primeira determinação do conceito racional(ou moral)do direito, a qual será aperfeiçoada, como veremos mais à frente , nos itens 5.2 e 5.3 deste capítulo(este último a conclusão do nosso trabalho), pelo acréscimo de elementos do direito público discutidos na *Rechtslehre*. No entanto, como veremos agora a partir da discussão da *Einleitung in die Rechtslehre*, é possível ainda assim falar em independência normativa do direito por uma construção racional do conceito de direito em seu vínculo à "autorização para coagir" e à "faculdade moral de obrigar". É esta independência normativa que ,no contexto de nossa tese de leitura, permite avaliar completamente,depois da consideração da gênese histórica do direito positivo numa história da humanidade segundo a razão, o papel central desempenhado pelo direito na teoria kantiana da passagem entre ser e dever ser .

A *Metafísica dos Costumes*, a ciência kantiana do direito, subentende uma concepção mais profunda do agir tipicamente humano[562],cujo núcleo fundamental é uma determinação da diferença entre *Wille* e *Willkür*.Nós estamos sugerindo esta modificação desde o primeiro capítulo do texto ,sem no entanto,ter encontrado ensejo para cons la,posto que só é convenientemente estabelecida pelo próprio Kant a partir da Metafísica dos Costumes e da Religião. No entanto ,cumpre-nos considerá-la em estreita relação com o mal radical ,já que se trata de uma distinção fundamental para a compreensão adequada desta propensão a que está sujeita toda a espécie humana. Mas deve-se dizer que a distinção entre a vontade e o arbítrio revela toda sua importância,como veremos abaixo,para a abordagem do conceito kantiano de direito.Vimos,desde o primeiro capítulo,que Kant utiliza o termo *Willkür*(arbítrio)e o termo

---

[558] ver MS, 355 ; DD, 207;
[559] ver MS , 350 ; DD , 200;
[560] ver z.Frieden , 349/350 ; Paz , 33;
[561] ver MS , 340 ; DD , 189 ;
[562] As obras críticas de Kant (incluindo a Fundamentação) apresentam-nos uma teoria da liberdade e do agir moral que são profundamente modificadas pelo início do empreendimento doutrinário ou metafísico de sua filosofia . Como nos lembra Allison ,"... se nós parássemos aí [na Fundamentação e na Segunda Crítica] ... nós estaríamos numa concepção incompleta da teoria kantiana da liberdadee ,portanto, da sua teoria do agir moral."[**Allison , Henry E** . – *Kant's theory of* freedom , Cambridge University Press , 1990 , pp.129 ;] De fato , surgem duas dificuldades acerca da continuidade na acepção de termos fundamentais ,quando passamos da propedêutica crítica de Kant para a construção da sua "metafísica do prático" ,quando passamos a investigar textos como a Religião nos limites da simples razão e a Metafísica dos costumes ,da qual será abaixo nosso objeto de interesse sua primeira parte : *os Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*.A primeira modificação se refere ao conceito de de intenção ou disposição moral(*Gesinnung*) ,herdeira daquela concepção de caráter inteligível ,oriunda da resolução da terceira antinomia.Como procuramos salientar no capítulo anterior,onde procuramos demonstrar o vínculo entre o conceito

Wille desde os primeiros anos de sua consideração crítica do agir racional em geral ,e do agir humano em particular. Vimos que ,na primeira Crítica, Kant caracteriza o agir livre humano em termos do *arbitrium liberum* ; e , na Fundamentação , Kant iguala vontade à razão prática. Mas é só na introdução da Metafísica dos Costumes que Kant precisa esta distinção entre vontade e arbítrio. Veremos que esta distinção caminha no sentido de pensar a liberdade como condição de realização do sumo bem ,isto é, como faculdade volitiva tipicamente humana; e é isto que torna a distinção entre *Wille* e *Willkür* tão importante no contexto jurídico.

"A faculdade apetitiva (*Begehrungsvermögen*) , segundo conceitos (*nach Begriffen*) , enquanto seu princípio de determinação(*sofernder Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst*) se encontra em si mesma e não no objeto (*nicht in demObjecte angetroffen wird*) chama-se faculdade de fazer ou não fazer à discrição; enquanto está unida à consciência da faculdade de operar para produzir (*zur Hervorbringung des Objects*) o objeto , chama-se arbítrio ... a faculdade apetitiva , cujo princípio de determinação interna ... se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade . A vontade é , pois , a faculdade apetitiva considerada menos com relação à ação (como o arbítrio); não é precedida de nenhum princípio de determinação ; pelo contrário , visto que pode determinar o arbítrio , é a própria razão prática (*die praktische Vernunft selbst*) ."[563]

Vemos que Kant lança mão da distinção *Wille/Willkür* para caracterizar uma única faculdade volitiva ,sob dois aspectos diferentes: a função legislativa e executiva. No entanto ,uma parágrafo à frente, diz Kant : "A vontade pode compreender o arbítrio , assim como o simples desejo , entendendo por isso que a razão pode determinar em geral a faculdade apetitiva. O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura é o livre-arbítrio (*die freie Willkür*)."[564] Assim , Kant adimite que ambos os aspectos podem ser unificados sob a denominação vontade ,no caso da possível determinação do arbítrio pela razão pura. Percebe-se que o tom desta distinção corresponde a um deslocamento em relação à *Begehrungsvermögen* em geral e que se direciona a uma análise da faculdade volitiva humana. A vontade na sua função legislativa é a própria razão prática ,isto é, a fonte de leis ou princípios "sentidos" pela apetição ou arbítrio humano como obrigações ou imperativos ,quer sejam eles hipotéticos ou categóricos. Por outro lado ,a vontade, na sua função executiva, é a faculdade de agir ou ,dizendo propriamente, de escolher. Nestes termos ,torna-se melhor compreendida a tese kantiana de que a vontade é ,ao mesmo tempo, vontade prática ,e faculdade de se auto-determinar ,ou seja, autonomia. Esta dualidade de aspectos é agora reconduzida a uma unidade que permite pensar *Wille* como fonte da normatividade e *Willkür* como capacidade de escolher normas. O conceito de autonomia como capacidade da vontade de ser lei para si mesma fica também mais claro ,na medida em que *Wille* dá-se a si mesma como lei para *Willkür*. Esta distinção permite então uma melhor leitura ,ao nível dos princípios ,isto é, entre princípios objetivos do agir(leis) e princípios subjetivos do desejar(máximas): as máximas ou princípio subjetivos escolhidos por *Willkür* não podem se tornar lei, a determinação puramente racional da faculdade apetitiva . Quando muito, máximas podem ser conformes à lei ,isto é, *Willkür* pode escolher agir por um princípio que é lei da vontade.

"O arbítrio humano... é tal que pode ser afetado por impulsos(*durch Antriebe*) ,porém não determinado(*bestimmt*)e não , conseqüentemente , puramente por si (*für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft*) (sem hábito adquirido da razão) : pode ,todavia, ser impelido à ação por uma vontade pura (*aus reinem Willen bestimmt werden*). A liberdade do arbítrio é esta independência (*Unabhängigkeit*) de todo impulso sensível enquanto relacionado à sua determinação. Tal é a noção negativa de liberdade. A noção positiva pode ser definida: a faculdade da razão pura ser prática por si mesma(*das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein*) , o que não é possível pela submissão das máximas de toda ação à condição de poder servir de lei geral . Isso porque a razão pura aplicada (*angewand*) ao arbítrio sem ter em conta o objeto deste arbítrio, a razão prática em sua qualidade de faculdade dos princípios...nada mais pode fazer do que erigir em lei suprema(*zum obersten Gesetze*) ,e em princípios de determinação do arbítrio(*Bestimmungsgrunde der Willkür*), a forma da propriedade que possuem as máximas do próprio arbítrio de chegar a ser uma lei geral e prescrever esta lei como imperativo absoluto ,visto que as máximas do homem, consideradas na causa objetiva (*aus subjectiven Ursachen*) , não se encontram por si mesmas em harmonia com leis objetivas."[565]

---

racional de direito e a disposição moral no homem,sua importância está ligada ao conceito de mal radical,o qual somente foi tratado neste texto de maneira indireta.A segunda modificação importante discutimos agora: a determinação profunda da distinção entre *Wille* e *Willkür* .

[563] **MS , *Einleitung in die Metaphysik der Sitten, I.Von dem Verhältniß der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen.* , 213 , 14-26**

[564] *Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann* .MS , Einleitung , I , 214 , 27-30 .

[565] MS, Einleitung , I [213 , 32 – 214 ,12] ;

A distinção precisa entre *Wille/Willkür* deixa ver a relação entre a liberdade como condição do agir racional ,construída como espontaneidade e autonomia (capacidade de agir por dever), e os diversos aspectos da faculdade volitiva. A vontade em sentido amplo ,como inteira faculdade volitiva, é autônoma.Vemos na citação acima que o arbítrio é livre ,mas a vontade, na medida em que determina o arbítrio e não é determinada, não se relaciona à ação ,mas apenas à legislação para as máximas ou princípios arbitrários do agir; e ,neste sentido, não pode ser dita livre ou não livre[566] ,pois, ao se relacionar somente com a lei(razão prática), é apenas necessidade da lei suprema. A vontade num sentido estrito não pode ser autônoma ou lei para si mesma ,pois ela é lei para o arbítrio. Por outro lado ,a liberdade do arbítrio é sua espontaneidade ou independência prática, a capacidade de agir sem ser causalmente determinado por impulso, mesmo quando tem o impulso relacionado à sua determinação. Isto vai ser muito importante para Kant na caracterização do mal radical. Por agora , deve-se notar que Kant contrasta então autonomia e espontaneidade[567] como aspectos positivo e negativo do livre-arbítrio, entendendo aqui autonomia no sentido em que a faculdade de volição torna-se autônoma, quando o arbítrio se revela como capacidade de agir com base nos desígnios da vontade pura, de escolher máximas conformes à lei universal. Deste modo ,chega-se ao seguinte resultado : quando a espontaneidade do arbítrio efetiva-se como escolha da máxima conforme à lei universal , a razão pura faz-se prática e a vontade enquanto capacidade de agir é autônoma.

Em suma , agora Kant entende espontaneidade como propriedade do arbítrio livre e autonomia como obra conjunta de *Wille* e *Willkür*. Espontaneidade é capacidade de independência do condicionamento empírico ,envol em qualquer determinação para o agir racional(moral ou não); e autonomia é obra conjunta da vontade legisladora e da livre escolha.Tendo em vista o *background* da teoria kantiana da moral já discutido acima, pode-se dizer que ,numa ação moral, a razão(enquanto consciência da obrigação moral ou vontade em sentido estrito) tem de determinar a vontade(em sentido amplo) ,mas então um sentimento moral resultante tem de ser suficientemente forte para determinar a escolha(ou adoção da máxima pelo arbítrio) em conformidade com a razão. Vemos então que , investigado o núcleo fundacional da moral, o problema que se impõe agora é investigar as condições de racionalidade na escolha, isto é, de investigação do princípio pelo qual o agente racional se faz bom ou mau, acatando a prescrição que traz inscrita em sua razão, ou desviando-se dela. O tópico a ser investigado é então: "sob quais condições se dá a o livre arbítrio".

"A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum ***a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima*** **(o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar)[*als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will)*] ; só assim é que um móbil (*Triebfeder*) ,seja ele qual for, pode subsistir juntamente com uma absoluta espontaneidade do arbítrio(a liberdade)[*mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen*]. Mas a lei moral é por si mesma , no juízo da razão , móbil , e quem faz dele a sua máxima é moralmente bom. Ora se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma ação que a ela se refere ,então deve ter influência sobre este arbítrio um móbil oposto ... então sua disposição de ânimo (*Gesinnung*) quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma dás duas ,boa ou má)."** [568]

---

[566] Em MS , Einleitung , I [226 ; 6] Kant diz que "... as leis procedem da vontade ; as máximas , do arbítrio . No homem o arbítrio é livre . A vontade que só tem a ver com a lei não pode ser chamada de livre e não-livre , porque não se refere às ações mas , sim , de imediato à legislação das máximas para as ações."

[567] Temos visto , desde o primeiro capítulo , que um dos problemas fundamentais da ética kantiana , desde a primeira Crítica , é a relação entre liberdade prática e especulativa . Na medida em que o estabelecimento de uma tal relação significa justamente uma abordagem mais humana da liberdade , podemos dizer que a distinção *Wille/Willkür* vem justamente tentar resolver terminantemente o problema desta relação . Encontramos indicações disso na quarta parte da Introdução daMetafísicadosCostumes(IV.Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.(*Philosophia practica universalis*)), onde Kant diz : "A noção de liberdade é uma noção da razão pura que corresponde à filosofia teórica transcendente ... é uma noção que não pode ter objeto algum adequado , é uma experiência possível qualquer que seja ; uma noção por conseguinte ,que não é o objeto de um conhecimento teórico possível para nós e que ,portanto, não tem valor como princípio constitutivo exceto somente como princípio regulador e ainda simplesmente negativo da razão especulativa. Todavia ,a realidade da liberdade se encontra estabelecida no uso prático da razão por ptincípios práticos. Estes princípios determinam ,a título de leis, uma causalidade da razão pura ,o arbítrio, independentemente de toda condição empírica (de toda condição sensível em geral)e revelam em nós uma vontade pura ,da qual se originam as noções e as leis morais. Esta noção positiva de liberdade (com respeito à prática) é a base das leis práticas absolutas que se chamam morais."

[568] Religion I , 23 , 3 – 24 , 15 ;

Trata-se aqui daquilo que Allison[569]entende como definição canônica da "*Incorporation Thesis*", a qual representa um modelo de agir não-empírico e normativo. Segundo ele ,esta tese, vital para uma compreensão coerente da teoria kantiana do agir humano ,contém três aspectos fundamentais: em primeiro lugar , o *arbitrium liberum* vem atrelado a uma doutrina da bivalência moral ,isto é, a doutrina segundo a qual o agente e sua ação têm de ser julgados ou bons ou maus ,sem um meio termo. Esta tese atesta o teor rigorista da moral kantiana. Com efeito ,o livre arbítrio, para o qual inclinações e desejos se oferecem como móbeis para a ação ,só pode ser compreendido juntamente à sua aquiescência em admitir um princípio subjetivo em sua máxima ,recusando a suprema prescrição da razão. Em segundo lugar, ações baseadas em máximas envolvem auto-determinação e espontaneidade ,que explica o exercício de incorporar o incentivo pelo princípio subjetivo do agir ou máxima .Em último lugar , na medida em que Kant menciona que a incorporação do incentivo à máxima é a única maneira em que tal incentivo subjetivo para a ação pode permanecer face à "espontaneidade absoluta do arbítrio" ,tal admissão requer a capacidade de se auto-determinar independentemente do mecanismo natural causal ,o que somente pode ser pensado a partir da idéia transcendental de liberdade. Desta discussão já se pode ver que inclinações ,enquanto móbeis, não motivam por si mesmas causando a ação ,mas sendo escolhidas e incorporadas em máximas.

Uma outra porta de entrada para a teoria kantiana do direito é justamente aquela distinção,feita já na Fundamentação, entre conformidade ao dever e ação feita por dever. No âmbito fundacional, tal distinção era necessária,pois, para Kant, a exterioridade do mundo empírico(mundo das ações ou dos efeitos da vontade humana)nada pode revelar acerca da moralidade das intenções, mas apenas da adequação da ação ao dever. Tal distinção é recuperada e torna-se a base da distinção entre moralidade e legalidade:

"...leis da liberdade são chamadas morais(*moralisch*), de forma a serem distinguidas das leis naturais ou físicas.Quando se referem somente a ações externas e à sua legalidade(*Gesetzmäßigkeit*), são chamadas jurídicas.....a simples conformidade da ação externa com as lei jurídicas constitui sua legalidade(*Legalität*);sua conformidade com as lei morais é sua moralidade(*Moralität*). A liberdade, à qual se referem as leis jurídicas, pode ser tão somente a liberdade prática externa; mas aquela liberdade à qual se referem as segundas leis deve ser a liberdade no exercício interior e exterior do arbítrio(*im äußern als innern Gebrauche der Willkür*),quando está determinado pelas leis racionais."[570]

Neste ponto avançado de sua reflexão filosófica(1797), Kant já possui maior clareza na utilização de termos importantes para sua filosofia prática.Nota-se,primeiramente,como Kant lança mão do adjetivo"moral"para caracterizar não a conformidade de ações com as leis morais(*Moralität*),mas o caráter fundacional das leis da liberdade em geral,que permite diferenciá-las,como fundadas na causalidade racional do dever-ser,do âmbito do ser.Assim,quer sejam leis jurídicas,quer sejam leis de virtude,leis da liberdade são fundamentalmente morais,embora tal liberdade refira-se ao exercício interior ou exterior do arbítrio,atentando para o fato de que a liberdade que se refere à lei moral deve ser a liberdade no uso exterior e interior do arbítrio. Os termos legalidade e moralidade referem-se não às leis propriamente ditas,mas,respectivamente,à conformidade de ações com leis jurídicas e à conformidade de ações com leis morais *strictu sensu* ,isto é,com leis éticas,como veremos mais à frente.As leis jurídicas da liberdade referem-se unicamente a ações externas e à sua *Gesetzmäßigkeit* .Em outras palavras,o termo"moral" é indiferente à distinção entre doutrina do direito e da virtude,mas concerne unicamente às leis da liberdade,na medida em que estas são válidas a priori para a ação humana.Com efeito,o "imperativo moral ou

---

[569] Juntamente com a "tese da reciprocidade" , à qual já aludimos acima , a "tese da incorporação" norteia a leitura de Allison da teoria kantiana da liberdade . ver , em especial , **Allison , Henry E** . _"*Idealism and Freedom : Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy* , Cambridge University Press ,1989 ; pag 130 e seguintes ;

[570] MS , 214 ; DD , 23;

categórico"representa a normatividade prática e também é indiferente àquela distinção: ele apenas diz que esta ou aquela ação é um dever ou obrigação,mas não estabelece nada sobre a relação da ação com a lei(moralidade ou legalidade).Em sua célebre leitura da filosofia crítica de Kant[571],Höffe sugere uma interessante distinção entre dois tipos de imperativos categóricos:um amplo,que significa a obrigação incondicional de uma práxis e que se aplica ao âmbito jurídico;outro mais estreito e propriamente ético, que implica na obrigação incondicionada em relação a máximas ou princípio internos,e este seria o operador na doutrina da virtude[572].Neste sentido,o imperativo moral estrito dependeria do amplo,mais não o contrário,de forma que poderíamos assim conceber a independência entre direito e ética(virtude),mesmo que só conheçamos a liberdade e o imperativo categórico por uma determinação interior da vontade[573].Vemos que compreender o direito separado da moral em geral significa não compreendê-lo em sua normatividade,isto é,em termos de justiça política;mas,da mesma forma,compreendê-lo como imperativo categórico não faz,como muitos querem,a legislação exterior subserviente a uma determinação interior.

Toda esta distinção terminológica pode ficar mais clara se atentarmos às partes constituintes de uma legislação, a saber: o móbil e a lei.Veremos que uma tal diferenciação permitirá também especificar os dois tipos de legislação que definem as divisões principais da Metafísica dos Costumes :as leis jurídicas e as leis éticas.Devemos,no entanto,manter em mente que ambas as legislações são,enquanto leis da liberdade,fundamentalmente morais,como ficou claro da passagem citada acima.

"Toda legislação se compõe de duas partes...uma lei que apresenta como objetivamente necessária a ação que deve ser executada,isto é,faz da ação um dever;em segundo lugar,de um móbil(*Triebfeder*) que relaciona com a representação da lei o princípio que determina subjetivamente o arbítrio à ação.Esta segunda parte equivale,portanto,a que a lei faça do dever um móbil."[574]

A distinção entre o móbil e a lei é uma retomada daquela diferenciação , desde sempre presente na teoria moral kantiana , entre a objetividade do querer(lei) e a subjetividade do querer(máxima).Como vimos acima quando consideramos a Fundamentação,a possibilidade de universalização de uma máxima ou de um princípio subjetivo do agir,fundada num móbil,significa que a lei moral constitui-se como motivo(*Bewegungsgrund*)da ação,o que caracteriza a moralidade da ação ou o valor objetivo dela,esfera de concordância que é agora objeto da doutrina da virtude.No entanto,aqui na Metafísica dos Costumes ,a legislação que,além de fazer da ação um dever,faz do dever um móbil(e se contitui assim como motivo)não recebe mais o nome geral de legislação moral, mas de legislação ética,pois ela caracteriza agora o âmbito ético-moral da virtude.Por outro lado,a legislação jurídica é aquela que faz de uma ação uma obrigação,mas admite que o arbítrio,para conformar-se à legalidade da ação exigida,adote como móbil(necessário,pois se trata aqui de um arbítrio)algo distinto do próprio dever.No entanto,se este móbil não cai sobre a objetividade da lei prática incondicionada,só pode ser encontrado entre os princípios estritamente subjetivos do arbítrio

"A legislação que de uma ação faz um dever e que ao mesmo tempo dá tal dever por móbil,é a legislação ética(*ethisch*)...aquela que não faz entrar o móbil na lei,que, consequentemente permite outro motivo à idéia do próprio dever, é a legislação jurídica..seus móbeis... devem ser buscados entre os móbeis interessados do arbítrio."[575]

Vemos que é então uma imprecisão dizer,como muitos dizem, que Kant não diferencia os adjetivos moral e ético, os quais também não podem ser reduzidos à diferenciação entre moralidade e legalidade.Não é só uma

---

[571] ver Höffe , Otfried *_Introduction à la Philosophie Practique de Kant : La Morale , Le Droit et La Religion* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 1993 ; pp.175,176,177

[572] Lembremos que,na *Tugendlehre*,Kant diz que a "Ética dá leis não às ações,mas às máximas das ações." [ver , MS 388]

[573] Acerca desta prioridade do âmbito de determinação interior da vontade como sendo o ponto de partida da filosofia prática, Kant diz: "...não conhecemos nossa própria liberdade,da qual procedem todas as leis morais(*moralische Gesetze*) – por conseguinte todos os direitos e deveres – senão pelo imperativo moral,que é um princípio de enunciação do dever(*welcher ein pflichtgebietender Satz*)..." ver[MS , 239 ; DD , 57 ;]

[574] MS , 219 ; DD , 30;

imprecisão, mas algo que pode mesmo levar a uma incomprensão da filosofia prática, jurídica e política de Kant.Para nossos propósitos, a incompreensão mais grave seria aquela que procura separar radicalmente a moral do direito(e não simplesmente o direito da ética),pois isso representa uma grave e má interpretação do pensamento político de Kant,a qual levaria a um contraditório positivismo jurídico e a uma tecnização da práxis política. De fato,como vimos acima,um direito apartado da moral significa a impossibilidade de uma consideração normativa do âmbito político-público do Estado, o que levaria a uma atitude de compreensão positiva da política como uma práxis instrumentalizada,algo que Kant não pode aceitar sem que refute também sua filosofia moral como um todo, a qual exige que a razão pura prática constitua-se como norma suprema do agir em geral.

A distinção entre lei e móbil permite uma nova consideração da legalidade da ação como indiferente aos móbeis.

"A concordância(*Übereinstimmung*) ou não concordância pura e simples de uma ação com a lei, sem ter em conta seus móbeis(*auf die Triebfeder*),chama-se legalidade ou ilegalidade(*die Legalität (Gesetzmäßigkeit)*).Porém, essa conformidade, na qual a idéia do dever deduzida da lei é ao mesmo tempo um móbil da ação,é a moralidade(*Moralität (Sittlichkeit)*)da ação."[576]

Moralidade e Legalidade de ações têm de ser compreendidas respectivamente como "moralidade das máximas" e "moralidade das ações".Deste ponto de vista,pode-se ver que,enquanto as obrigações estabelecidas pela legislação jurídica só podem ser externas–já que não dão conta dos móbeis objetivos ou subjetivos adotados e,sendo assim, tem de apelar aos externos–a legislação ética refere-se a tudo o que é dever,externo ou interno.Vimos acima que foi esta referência da Ética a tudo que é dever o que permitia o pleno acordo da moral(como ética)com a pol
e,com efeito,os procedimentos sofísticos do político moralizante,que procurava fundar o direito dos homens no respeito e no bem querer.

"Na legislação jurídica,os deveres não podem ser mais que externos,porque esta legislação não exige que a idéia desses deveres, que é interna,seja por si mesma o princípio determinante do arbítrio do agente;e como,todavia,necessita móbeis apropriados a uma lei,tem de buscar os externos.A legislação ética(*Die ethische Gesetzgebung*),ao contrário,erigindo em deveres os atos internos, não exclui os externos e sim,ao contrário,reivindica tudo que é dever em geral(*sondern geht auf alles,was Pflicht ist, überhaupt*)...admite como deveres, e como móbeis em sua legislação, os deveres que nascem de outra legislação externa."[577]

Ora, uma tal colocação , aparentemente surpreendente , leva a uma consideração da diferenciação entre legislação e dever ou obrigação: uma vez que,na legislação jurídica,a qual exige apenas "moralidade das ações",os deveres são apenas externos e ignoram o caráter interno da adoção de móbeis pelo arbítrio : têm de se garantir como obrigação suscitando a mobilização pelo exterior;por outro lado,a legislação Ética, a qual,exigindo"moralidade das máximas",justamente atenta ao processo interno de adoção dos princípios subjetivos para o agir,faz dos deveres externos obrigações também éticas e que deveriam ser respeitadas independentemente da mobilização,vinda do exterior,assumida pela legislação jurídica,a qual tem que fazer-se obrigar. Neste sentido, diz Kant:

"Por onde se vê que todos os deveres,pelo simples fato de sê-lo, pertencem à Ética(*Ethik*).Porém sua legislação, não por isso,está sempre compreendida na Ética(*Ethik*)."[578]

Com efeito, na medida em que se envolve no processo subjetivo de adoção de móbil para a ação, a Ética liga,independentemente de se fazer presente ou não a coerção externa que representa a mobilização requerida pela legislação jurídica(e,assim,mesmo aonde esta coerção não chega), ao conceito de obrigação externa ou jurídica a idéia do dever como móbil. Em outras palavras,enquanto"olhar racional interior",a ética ensina não a simples conformidade à lei moral, mas a conformidade associada ao respeito pelo que é racionalmente estabelecido,ou seja, também a uma ordem jurídica,mesmo quando lhe falte eventualmente a mobilização vinda de fora.

---

[575] MS , 219 ; DD , 30/31;
[576] MS , 219 ; DD , 31;
[577] MS , 219 ; DD , 31;

"...a Ética somente ensina que se o móbil que na legislação positiva está unido a cada dever,isto é,a coerção externa(*der äußere Zwang*),faltar,a idéia do dever deve por si só ser um motivo suficiente."[579]

Seguindo este raciocínio,chega-se à afirmação que nos parece fundamental para que se entenda o "fundamento real" da divisão da Metafísica dos Costumes :"A ciência do Direito e da Virtude(*Rechtslehre und Tugendlehre*)diferem,portanto,muito menos em termos da própria diferença dos deveres que lhes são próprios do que pela diversidade do móbil que uma ou outra legislação consignam na lei."[580]Com efeito, o mobilização externa(que é,necessariamente,coerção em geral,isto é,física ou não)e a mobilização interna e racional(o respeito como *Selbstzwang*)é o que diferencia propriamente o que é ético do que é jurídico, e não o conteúdo das obrigações. O fato de que a Ética admite deveres externos como seus não significa que esta seja uma legislação externa que se confundiria com a jurídica;mas apenas que,mesmo considerando deveres externos,a Ética,como legislação exclusivamente interna,remete-os a um processo racional interior de mobilização para a ação[581],isto é,a um processo pelo qual a lei moral faz-se móbil do arbítrio,deixando-se sentir como sentimento moral de respeito pelo dever."A legislação ética(*Die ethische Gesetzgebung*)é a que não pode ser externa mesmo quando os deveres pudessem sê-sempre.A legislação jurídica é a que pode ser exterior também."[582] No entanto,toda esta discussão acerca da relação dos deveres externos ou jurídicos à legislação Ética,que faz da idéia mesma do dever(o dever em geral,algo interno)o móbil para o agir,permite-nos precisar o que é propriamente distintivo entre ambas legislações da liberdade e que faz também dos deveres externos ou jurídicos deveres éticos indiretos.

"O que a Ética tem de distintivo é o seu modo da obrigatoriedade(*die Art der Verpflichtung*): o caráter da legislação ética é realizar atos pelo simples fato de serem deveres e erigir um móbil suficiente do arbítrio o princípio do dever,onde quer que este se manifeste.Há,pois,um grande número de deveres diretamente éticos(*direct=ethische*);porém,a legislação interna considera também todos os demais como deveres éticos indiretos."[583]

Kant retorna à diferenciação entre Ética e Direito na *Einleitung zur Tugendlehre*, mas desta vez introduzindo novos elementos. Quanto a isso, Kant dedica as seções VI[584] e X[585]. Na primeira, Kant diz que a Ética fornece suas leis não às ações, mas às máximas das ações. Na segunda, Kant estabelece que, enquanto o princípio supremo da doutrina do direito é analítico, pois o fato da coerção coadunar-se com a liberdade exterior segundo leis universais resulta do princípio da não-contradição;o princípio supremo da doutrina da virtude é sintético, pois vai além do conceito de liberdade externa e liga ao mesmo,segundo leis universais,um fim, o qual é feito dever.A possibilidade de tal princípio exige, segundo Kant, uma dedução, a qual é apresentada no parágrafo IX[586].

Tematizamos acima a separação da Metafísica dos Costumes em ciência(*Lehre*)da virtude e do dir- através da distinção e relação entre legislação jurídica e legislação ética.A partir desta caracterização preliminar,podemos passar agora ao nosso objetivo principal,que é considerar a peculiaridade da legislação jurídica e,em especial,da teoria kantiana do direito natural como ciência transcendental do direito positivo,a qual estabelece a possibilidade de sua racionalidade,isto é,o critério de justiça política. Veremos que a consideração desta peculiaridade da ciência do direito levar-nos-á a uma caracterização dupla do direito segundo Kant,uma carcterização simultaneamente positiva e normativa,a qual justamente evidencia o papel de destaque que o direito tem,segundo

---

[578] MS , 219 ; DD , 31;
[579] MS , 220 ; DD , 32;
[580] MS , 220 ; DD , 32;
[581] Acerca deste exercício imposto pela ética em relação à legislação jurídica ou exterior ,diz-nos Kant: "A Ética exige de mim que adote por máxima o conformar minha ações ao direito."[ver MS , 231 ; DD , 46;]
[582] MS , 220 ; DD , 32;
[583] MS , 220/221 ; DD , 33;
[584] ver Tugendlehre , 388 ;
[585] ver Tugendlehre , 396 ;
[586] ver Tugendlehre , 394 (*Was ist Tugenpflicht?*) ;

nossa tese de leitura,numa teoria da passagem entre ser e dever-ser,entre a natureza e as leis(morais em geral)da liberdade.Apesar destes dois registros caminharem juntos na progressão da *Rechtslehre* kantiana, Kant não se ocupa muito em torná-los distintos;e assim , por vezes , sua exposição ronda,sob este ponto de vista,o confuso.No entanto, a distinção entre a positividade e normatividade do jurídico é exposta já no início da *Einleitung in die Rechtslehre* ,quase como um pressuposto de todo o raciocínio.Esta distinção é bastante importante,porque permite diferenciar uma consideração normativa do direito frente à consideração da legislação ética,uma diferenciação sem a qual não se compreende a independência normativa do direito na filosofia kantiana.

"...leis obrigantes(*die verbindenden Gesetze*),suscetíveis de uma legislação exterior,chamam-se leis exteriores(*leges externae*).A este número pertencem aquelas leis cuja obrigação pode ser concebida a priori pela razão sem legislação exterior,as quais não por serem exteriores perdem seu caráter de naturais(*natürliche Gesetze*).Pelo contrário,as que não obrigam sem uma legislação exterior real(sem a qual não seriam leis)são chamadas leis positivas(*positive Gesetze*).É assim possível conceber uma legislação exterior que somente encerrasse as leis naturais;mas ainda faltaria a preexistência de uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador(isto é, a faculdade de obrigar aos demais por sua simples vontade).[*die Autorität des Gesetzgebers(d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete*]"[587]

A partir da distinção entre leis jurídicas(ou exteriores)positivas e naturais,diferenciação que se baseia na possibilidade de se conceber racional e aprioristicamente a obrigatoriedade da lei exterior,sem que seja preciso admitir sua obrigatoriedade pela possível coerção advinda de uma legislação exterior positiva ou realmente existente, Kant estabelece já aqui que o cerne normativo do direito(entendido aqui como lei"natural"da liberdade[588]e,com efeito,como direito natural ou racional) ,isto é,a orientação racional que deve ter qualquer legislação exterior real, exige que se conceba o fundamento da autorização do legislador real em coagir os outros arbítrios como uma lei natural,uma faculdade(moral)de obrigar,isto é,uma faculdade de obrigar que deveria ser aceita por todos,embora o legislador tenha,positivamente,a autoridade física de coagir a despeito desta possível aceitação.Mais à frente, veremos que esta possível aceitação por todos da faculdade de obrigar é o núcleo racional envolvido na idéia de contrato originário, e que este itinerário de passagem da positividade de uma"autorização para coagir"à normatividade de uma"faculdade de obrigar"representa todo ônus racional-legitimador,que tem,segundo Kant,o direito em relação à ordem política.Mas já fica claro como Kant refuta todo tipo de postivismo jurídico estrito,pois a pretensão científica do direito racional reside em que somente ele pode fornecer os princípios normativos e imutáveis para uma legislação positiva ou público-coercitiva real.

Mas não adiantemos elementos que somente serão considerados no item 5.2 deste capítulo.Por enquanto,desejamos entender como,já na *Einleitung in die Rechtslehre*,Kant aprofunda,um pouco sem aviso,sua caracterização normativa do direito,a qual se revelará posteriormente,no âmbito do direito público,em seu vínculo de legitimação com a consideração positiva deste.Se somente a filosofia é capaz da cientificidade requerida por uma doutrina do direito,por uma teoria que não se contenta simplesmente em refletir o direito positivo ou existente--mas que se quer normativa--a tarefa de uma tal ciência ou filosofia do direito é definir o conceito de direito e o princípio de justiça política,e isto por uma investigação metódica desta com fins a estabelecê-la como critério normativo que confere legitimidade a qualquer sistema de direito positivo. Seguindo este modelo , que vincula a autoridade jurídica coercitiva de uma legislação exterior positiva à necessidade de uma lei natural como fundamento da faculdade de

---

[587] MS , 224 ; DD , 39;

[588] Acerca desta carcterização do Direito natural ou *Naturrecht* como ciência do direito natural contraposta ao direito positivo, diz Kant: "O conjunto das leis suscetíveis de uma legislação exterior se chama teoria do Direito, ou simplesmente direito(*jus*). Quando esta legislação existe, forma a ciência do direito positivo...se faltam...condições insdispensáveis para que haja jurisprudência, a ciência do justo é tão-somente a simples ciência do direito(*juris scientia*).Esta última denominação convém ao conhecimento sistemático do direito natural(*die natürliche Rechtslehre*)(*jus naturae*), por mais que o jurisconsulto deva tomar desta última os princípios imutáveis de toda legislação positiva." Ver[MS , 229 ; DD , 44;]

obrigar(que,afinal,é o que contém a pretensão de validade e aceitabilidade universal de uma tal legislação),Kant inicia sua consideração normativa do direito associando-o justamente à obrigação que lhe corresponde,isto é,ao núcleo em geral de sua pretensão de obrigatoriedade.Trata-se do conceito de direito que havíamos considerado no capítulo anterior,ao falar do *Conflito das Faculdades*, a saber: o conceito moral de direito,onde se entende racional por normativo e,não,como já está claro,como ético,o que seria,dentro do pensamento de Kant,um absurdo.

"O conceito de direito, na medida em que tal conceito relaciona-se a uma obrigação correspondente ao direito(isto é, o conceito moral do mesmo[*der moralische Begriff desselben*]), primeiramente, concerne tão-somente à relação exterior e prática de uma pessoa com outra enquanto suas ações como fatos possam ter influência(mediata ou imediata) sobre outras ações.Porém,em segundo lugar,esse conceito indica...simplesmente a relação do arbítrio do agente como o arbítrio do outro.Em terceiro lugar,nessa relação mútua do arbítrio, não se toma em consideração a matéria do arbítrio,isto é, o fim a que cada um se propõe...discute-se tão-somente a forma na relação do arbítrio respectivo...isto é, só faz falta saber se a ação de um deles é ou não um obstáculo à liberdade do outro segundo uma lei em geral."[589]

O que se vê é que a normatividade do direito leva a uma caracterização da experiência ou relação jurídica como reciprocidade entre direito e dever[590],ou seja,entre direito e obrigação.Para Kant,o dever é a"...ação à qual alguem é obrigado",ou seja,"...a matéria da obrigação",a qual consiste na"...necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico".Obrigação é um conceito comum a ambas legislações dos costumes.Se é assim,obrigação refere-se não à moralidade(leis éticas),mas à moral como âmbito fundamental das leis da liberdade;e os deveres podem ser então de virtude e de direito.Com efeito,o direito é referido a uma lei geral da liberdade,isto é,ao âmbito normativo da moral em geral,em oposição ao domínio do ser. O conceito moral, racional ou estritamente normativo de direito,ao qual se chega ao se fazer abstração de possíveis considerações positivas deste conceito–o que,para Kant,significa remetê-lo não a uma legislação exterior positiva ou constituída de fato, mas relacioná-lo unicamente ao conceito de uma obrigação correspondente–possui três aspectos fundamentais,os quais é possível depreender racionalmente.Estes três(a relação entre arbítrios ou intersubjetividade, a reciprocidade desta intersubjetividade jurídica e a formalidade desta reciprocidade)aspectos se fundem na seguinte consideração normativa(conceito moral)e apriorístico-descritiva(a remissão à coexistência de liberdades exterirores e não as disposições ou sentimentos): o direito em geral diz respeito somente a uma relação mútua,exterior,prática e formal entre arbítrios,definível em termos da relação das esferas de liberdade de ação destes arbítrios,isto é,se estes se estorvam ou não."O direito é a soma das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser conciliado com o arbítrio de outro conforme a uma lei universal"[591].O direito concerne apenas à relação prática externa de uma pessoa com outra enquanto suas relações têm uma influência mútua,isto é,o direito contém as condições a priori da possibilidade de uma comunidade em liberdade exterior.E nessa relação dos arbítrios, o direito considera não o fim(matéria do arbítrio)que cada um pode propor-se para suas ações,mas a forma de sua coexistência segundo uma lei universal.Na medida em que o direito é desenvolvido a partir do arbítrio em seu aspecto formal,isto é,a partir da noção de pessoa como sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação,nenhum apelo é feito à antropologia empírica.Sob o ponto de vista moral,o direito é necessário,pois representa a condição universal da vida em sociedade: e universal aqui significa que,segundo a razão,não qualquer elemento jurídico é plenamente legítimo,mas apenas aquele que é moralmente legítimo,isto é,aquela ordem que confere a cada um o máximo de liberdade compatível com a liberdade

---

[589]MS , 230 ; DD , 45;

[590]No final da *Einleitung in die Rechtslehre* ,Kant chega a uma divisão do ponto de vista subjetivo dos obrigantes e dos obrigados(*Eintheilung nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten*) e estabelece que somente existe(*adest*) relação real (*ein reales Verhältniß zwischen Recht und Pflicht*)de direito e dever como "relação do homem com seres que têm direitos e deveres...porque é uma relação de homem a homem."ver[MS , 241; DD , 59] Ao contrário da relação ética, a relação jurídica é um certo tipo de relação entre mim e os outros que se constitui pela reciprocidade entre direito e dever,isto é, entre o dever como cumprimento da lei e o direito como faculdade moral ou legítima de obrigar ao cumprimento.

[591] MS , 30 ;

de todos.Com efeito,segundo seu conceito normativo ou moral,o direito conduz à extensão do cerne normativo da razão pura prática ao âmbito da reciprocidade formal dos arbítrios e,portanto,a um conceito de justiça ou normatividade exterior.Neste sentido,diz Kant:

O princípio universal do direito(*Allgemeines Princip des Rechts*): "É justa toda a ação que por si,ou que por sua máxima, a liberdade de cada um pode coexistir com a liberdade de todos segundo leis universais."[592]

O princípio do direito é apenas o conceito de direito tomado sob o ângulto dos atos jurídicos lícitos ou justos.A exigência contida no conceito de direito é a de fazer coexistir os diversos elementos arbitrários do contexto social, e tal exigência traz seu elemento negativo na necessidade de limitação da liberdade de cada um,limitação que representa,neste nível primordial da definição de direito,o papel das leis públicas coercitivas.Se por um lado,enquanto cerne normativo da razão pura prática,a moral em geral é fundamental para uma consideração racional do direito,é também uma exigência da moral que o direito não se confunda com o âmbito ético-moral da virtude.Em outras paravras,por não ser fundado na autonomia da vontade individual,mas no conceito universal de razão pura prática(a liberdade e seu critério,a lei universal)o conceito de direito não exige a adequação da liberdade interna(embora não proíba)à obrigação jurídica em questão,mas representa apenas a norma de limitação em relação à esfera de liberdade dos outros arbítrios.Além disso,para Kant,não se deve também apresentar uma lei de direito como móbil para a ação,muito embora a racionalidade contida nesta lei devesse ser suficiente para que a aceitássemos,mesmo tendo que,para isso,ir contra os interesses particulares ou privados.O fato de não se dever utilizar tal lei jurídica como móbil quer apenas dizer que uma legislação jurídica real tem de contar com um poder coercitivo capaz de mobilizar a ação a partir do exterior,sem importar processos internos de adoção de máximas.No entanto,muito embora o direito não necessite disso para existir,é uma exigência normativa procurar adequá-lo,como veremos,a uma possível aceitação,pois é este expediente que apresenta sua conformidade à liberdade legal como princípio jurídico de cidadania.

"...a lei universal do direito é...uma lei que me impõe uma obrigação;mas que não exige de mim que à causa dessa obrigação deva eu sujeitar minha liberdade a essas próprias condições; unicamente a razão diz que esse é o limite atribuído à liberdade por sua idéia e que de fato pode ser encerrada nele por outro. Isto é o que a razão proclama como um postulado,que não é suscetível de prova ulterior.Não se propondo a ensinar a virtude,mas somente expor em que consiste o direito,não se pode,nem se deve,apresentar essa lei de direito como um móbil de ação."[593]

Vemos que Kant diz que não se pode e não se deve apresentar a lei jurídica como um móbil da ação e submeter à legislação exterior a liberdade interna,isto é,que a obrigação externa não se vincula necessariamente à idéia de dever como um móbil.Isto se deve ao fato de que o direito e seus deveres externos requerem mobilização exterior,independente de processos interiores de aceitação de máximas universalizáveis.Por isso,diz Kant,o direito é ligado(*verbunden*)à autorização(exteriormente constituída)para coagir à legalidade da ação externa.Dissemos acima que Kant compreende o princípio do direito como analítico,em contraposição ao princípio da ética,que é sintético.De fato,para Kant,a obrigação jurídica é um limite imposto à liberdade por sua própria idéia;e ele sustenta então a analiticidade do princípio supremo do direito baseado na elucidação,a partir do princípio de não-contradição,da autorização para coagir como contida na própria definição da relação exterior e formal de livre-arbítrios,isto é,no direito.Neste sentido,estabelece Kant que:

"A oposição ao obstáculo de um efeito é requerida por esse efeito e está em conformidade com ele.Ora,tudo o que é injusto contraria a liberdade,segundo leis gerais.A resistência é um obstáculo posto à liberdade.Logo,se algum uso da própria liberdade constitui um obstáculo à liberdade,segundo leis gerais(isto é,injusto),nesse caso a resistência que se lhe opõe,como se fosse destinada a fazer ceder o obstáculo à liberdade,está

[592] MS , 230 ; DD , 46;
[593] MS , 231 ; DD , 46/47;

conforme à liberdade segundo leis gerais,isto é,que é justa:por conseguinte o direito é ligado(*verknüpft*),segundo o princípio de contradição,à autoridade de coagir(*Befugnis zu zwingen*)ao que se opõe ao seu livre exercício."[594]

A autorização para coagir(*Befugnis zu zwingen*)não é usurpação moralmente ilegítima de uma ordem de direito positivo,mas um elemento necessário e válido a priori do conceito de direito e,desde que conforme à lei universal de liberdade(à moral em geral),racionalmente legítimo. No nível elementar da definição do direito já se vê que a teoria kantiana não se limita a legitimar qualquer tipo de coerção, mas faz da coação justa apenas aquela que impede a injustiça.O direito significa que a razão apresenta a lei de coexistência de todos sob uma lei universal da liberdade e que exclui justamente o direito de excluir-se desta vigência.A partir do conceito do que é juridicamente autorizado,Kant obtém o conceito do que é juridicamente proibido, e isto mediante a faculdade de coagir.O ponto decisivo do argumento é sempre a noção de um obstáculo à liberdade e de sua própria autorização a uma auto-reparação segundo sua legislação universal. A limitação jurídica tem então a forma da coação,a qual decorre única e analiticamente do princípio universal do direito e da regra semântica segundo a qual uma dupla negação constitui uma afirmação.Este raciocínio que mostra o vínculo indissociável entre direito e faculdade de coagir leva-nos diretamente ao conceito de direito estrito(*das stricte Recht*),que pode então"...ser representado como possibilidade de uma coerção mútua,universal,conforme com a liberdade de todos segundo leis gerais."[595] O vínculo do direito com a coerção mostra que esta dirige-se não contra a liberdade, mas contra a arbitrariedade. Mais à frente,no contexto do direito público,a liberdade exterior associa ao direito um elemento legitimador fundado na possibilidade de assentimento de todos,conferido à lei universal,e na necessidade de obedecer a leis às quais eu possa dar meu assentimento.O direito é o palco mesmo do choque entre o normativo e o positivo,pois,se por um lado,a coerção é autorizada sem contradição pelo direito,essa coerção deve sempre poder se conformar ao elemento normativo,isto é,à lei universal da liberdade,cuja contrapartida,a aceitabilidade universal,é compreendida por Kant como faculdade(moral)de obrigar(*moralischer Vermögen zu verpflichten*)fundada numa lei jurídica natural.A coerção decorre analiticamente do conceito de direito,o qual funda-se na liberdade:com efeito,o direito é o campo de tensão entre coerção e liberdade.A legitimidade da lei de coerção pública está em que ela seja universal,passível de aceitabilidade por todos.

Segundo Kant,o direito estrito não é formado por duas partes: a obrigação e a autorização para coagir os outros. Apenas o conceito moral de direito refere o direito estrito à obrigação correspondente.Já o direito estrito,apesar de fundar-se sobre uma idéia da obrigação de todos,afasta-se totalmente desta consciência da obrigação no exercício de determinação ou mobilização do arbítrio para a ação,mas recorre apenas numa possível autoridade coercitiva exteriormente constituída e que deve estar em conformidade com a liberdade de todos.

"...pode-se imediatamente fazer consistir o conceito de direito na possibilidade de conformar a coerção geral recíproca com a liberdade de todos.De fato, como o direito não tem absolutamente por objeto senão o que concerne aos atos exteriores, o direito estrito,aquele em que não se mescla nada próprio à Ética, é o que exige tão-somente princípios exteriores de determinação para o arbítrio;porque neste caso é puro e sem mescla de preceito ético algum.Somente,portanto,o direito puramente exterior pode ser chamado direito estrito.Este direito se funda,na verdade,na consciência da obrigação de todos,segundo a lei;porém,para determinar o arbítrio em conseqüência dessa obrigação,o direito estrito ou puro não pode nem deve se referir a essa consciência como móvel;pelo contrário,deve se apoiar no princípio da possibilidade de uma força exterior conciliável com a liberdade de todos,segundo leis gerais."[596]

O direito fornece a condição jurídica puramente formal da união política social: a possível coerção recíproca e que se funda na consciência da obrigação de todos.Compreendido em seu sentido estrito,isto é,apartado da idéia de

[594] MS , 231 ; DD , 47;
[595] MS , 232 ; DD , 47;
[596] MS , 232 ; DD , 47/48;

obrigatoriedade de todos no exercício de determinação do arbítrio,pode-se dizer que"...o direito e a faculdade de coagir significam,portanto,uma mesma coisa(*Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei*)"[597]Por outro lado,o direito estrito,assim separado de seu elemento essencialmente normativo estabelecido pela consciência geral da obrigatoriedade de todos,representa uma"intuição pura"para o conceito de direito, sem que se considere seu elemento racional legitimador.

"A lei de uma coerção mútua que se conforma necessariamente com a liberdade de todos,sob o princípio da liberdade em geral, é de certo modo a construção(*die Construction*)de um conceito do direito,isto é,sua exposição(*Darstellung*)numa intuição pura a priori,segundo a analogia da possibilidade livre dos movimentos dos corpos submetidos à lei da igualdade da ação e da reação."[598]

Neste sentido,é que menciona Kant que não"...é precisamente o conceito,mas,sim,a de uma coerção igual,mútua,universal,conforme ao conceito do direito e submetida a uma regra geral, a que torna possível a exposição desta última."[599];pois o conceito de direito remete imediatamente,como vimos,à idéia de uma obrigação que lhe é correspondente,ou seja,ao seu elemento normativo e legitimador;ao passo que a mútua coerção,igual e universal,que é conforme ao conceito de direito,representa o seu elemento propriamente factual,ou,se se quiser,intutitivo.

Mas se,por um lado,o isolamento do elemento coercitivo conforme ao conceito de direito segundo uma lei geral da liberdade é imprescindível para promover a"construção intuitiva"deste conceito,na divisão geral do direito, Kant caracteriza finalmente o direito não mais de maneira estrita(através da coerção mútua conforme à liberdade de todos),mas remetendo-o a seu elemento racional-legitimador(a faculdade moral de obrigar ou fundamento legítimo),o que já nos coloca a caminho da legitimação do direito no âmbito político-estatal do direito público:

"1.O direito,como ciência sistemática, divide-se em Direito Natural(*Naturrecht*),que se funda em princípios puramente a priori, e em Direito positivo(estatutário),que tem por princípio a vontade de um legislador;2.O Direito como faculdade(moral)de obrigar(*Der Rechte als(moralischer)Vermögen Andere zu verpflichten*)os outros,isto é,como fundamento legítimo(*als einen gesetzlichen Grund*)(*titulum*)contra eles,de onde é derivada a divisão precedente,direito inato e direito adquirido(*das angeborne und erworbeneRecht*).O primeiro é o que a cada um corresponde naturalmente,independentemente de todo ato de direito;o segundo,pelo contrário,não pode existir sem um ato dessa natureza."[600]

Nesta "divisão geral dos direitos",vemos,por um lado,a confirmação daquela dupla consideração possível do direito(sua caracterização normativa ou fundada unicamente em princípios a priori;e sua consideração positiva como direito estatutário,que se funda na vontade de legislador de fato);mas,por outro lado,nota-se a remissão ao momento legitimador da vida jurídica,isto é,ao direito como faculdade moral de obrigar os outros ou como título(fundamento)legítimo contra eles.Por que uma faculdade moral de obrigar e não simplemente uma faculdade ou autoridade de coagir os outros? Porque o elemento coercitivo do direito(uma coerção mútua e igual conforme esfera de liberdade de todos)serve a uma "construção intutitiva" do conceito de direito,ou seja,fornece um análogo intuitivo à reciprocidade da ação pensada no conceito de direito;mas não responde pelo problema de sua legitimação,isto é,o problema da possível aceitabilidade por todos de uma ordem jurídica efetivamente estabelecida.A faculdade moral de obrigar vem aglutinar esta idéia à coerção estritamente pensada no conceito de direito,pois uma faculdade de obrigar que é moral deveria e poderia despertar o respeito de todos e,com efeito,deveria e poderia ser aceita por todos,muito embora o direito não precise,graças ao seu elemento estritamente coercitivo,de uma possível aceitabilidade para vigorar.Mas acontece que a faculdade moral de obrigar confere legitimidade e conformidade à razão ao seu elemento jurídico estritamente coercitivo. Veremos mais à frente que este

[597] MS , 232 ; DD , 48;
[598] MS , 232 ; DD , 48;
[599] MS , 233 ; DD , 48/49;
[600] MS , 237 ; DD , 55 ;

expediente tem profunda relação com a idéia de contrato originário e de uma constituição que emana diretamente dele: a republicana. Por este momento,é interessante observar como a introdução desta faculdade moral de obrigar vem acompanhada já dos elementos que,como direitos inatos,constituirão,mais à frente,o cerne normativo do conceito kantiano de cidadania, a saber:a liberdade e a igualdade.Para Kant, o único direito inato é a liberdade:

"...na medida em que possa subsistir com a liberdade de todos,segundo uma lei universal,é esse direito único,primitivo,próprio de cada homem,pelo simples fato de ser homem – A igualdade inata(*Die angeborne Gleichheit*),isto é,a impossibilidade de ser obrigado pelos demais a mais coisas do que aquelas a que estão obrigados com respeito a nós."[601]

Cada ser humano tem o direito de coexistir com outros segundo uma lei universal de liberdade. Além disso,vemos que a definição do conceito de direito estrito ,associada ao seu momento legitimador, o qual já vem referido na idéia de uma igualdade inata ou da impossibilidade de ser obrigado por outros a algo a que estes não se vejam também obrigados por mim,revela que,para ser conforme a uma lei universal da liberdade e respeitar assim o direito inato, *Recht* como *Befugniß zu zwingen*(autoridade para coagir) deve ser *Recht als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten*, o que será plenamente demonstrado com o direito público e seu cerne normativo: o contrato originário. Este caminho que leva da autoridade de coagir ao estabelecimento do direito como sendo uma faculdade moral de obrigar,ou,em outras palavras, de uma faculdade que é dever para todos aceitar e que todos deveriam aceitar(muito embora nem sempre os homens ajam como deveriam)sem que fosse mesmo preciso a coerção civil,mas que,graças à autoridade para coagir se for preciso,pode subsistir sem a livre aquiescência de todos;este caminho representa o próprio itinerário da *Rechtslehre*,pelo qual o direito se legitima como ordem social racionalizada, e pelo qual a liberdade,definida inicialmente como independência do arbítrio de outrem,é feita autonomia política,isto é, auto-legislação do povo.

Portanto,nem mesmo no nível elementar da definição do direito,pode-se compreender o pensamento jurídico de Kant exclusivamente por uma consideração positiva do direito,como se o fato de direito estrito e ética serem esferas totalmente separadas dentro da Metafísica dos Costumes autorizasse pensar que o direito está totalmente desvinculado da moral .Segundo o pensamento de Kant e suas teses acerca da possibilidade de uma"política cognoscível a priori como doutrina executiva do direito",teses que justamente procuram salvaguardar a normatividade da práxis política frente a uma tentativa de sua instrumentalização e tecnicização, o direito representa,enquanto conceito racional,a projeção do cerne normativo da razão pura prática para a exterioridade jogo de relações formais entre arbítrios e,neste sentido,é uma projeção exterior da moral em geral,a qual,como de racionalização do prático, recusa-se à permanecer indiferente à política. Para Kant,a realidade da liberdade prática em nós homens é o outro nome desta moral em geral,e é a partir deste núcleo que se erige o conceito racional de direito.

"...não conhecemos nossa própria liberdade,da qual procedem todas as leis morais(*moralische Gesetze*) – por conseguinte todos os direitos e deveres– senão pelo imperativo moral,que é um princípio de enunciação do dever(*welcher ein pflichtgebietender Satz*),princípio de onde pode ser desenvolvida a faculdade moral de obrigar os demais,isto é,o conceito de direito(*das Vermögen, andere zu verpflichten*)."[602]

A pertença simultânea do âmbito da pura normatividade da razão pura prática ou moral em geral aos âmbitos jurídico(doutrina do direito) e ético(doutrina da virtude) da ciência dos costumes kantiana(*Sittenlehre*) é terminantemente demonstrada por Kant na divisão da Moral como sistema dos deveres em geral(*Von der Eintheilung der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt*)[603], onde Kant faz a divisão da doutrina elementar ou teoria

---

[601] MS , 237 ; DD , 55 ;
[602] MS , 239 ; DD , 57 ;
[603] ver[MS , 242 ; DD , 60 ;]

geral dos elementos(*Elementarlehre*)em deveres de direito e deveres de virtude(*Rechtspflichten und Tugendpflichten*).Esperamos aqui ter mostrado que o fato do conceito de direito conter a coerção como elemento a priori não é incompatível com sua caracterização enquanto lei obrigante e incondicional da razão pura prática.Como proposição prática sintética a priori,o direito tem de pressupor,na explicação de sua necessidade prática,a validade da moral em geral,isto é,da doutrina kantiana do fato da razão e da conseqüente tese da realidade prática da liberdade transcendental.Em outras palavras,a justificação da filosofia kantiana do direito depende de sua filosofia moral(embora não da ciência da ética ou *Tugendlehre*). A exigência de validade da filosofia política e daquele conceito de uma"política cognoscível a priori"enquanto "doutrina executiva do direito"é vinculada ao conceito enfático de razão que está em jogo no conceito de moral em geral e,com efeito, à realidade prática do conceito fundamental de liberdade. Se os conceitos de liberdade transcendental e de uma razão pura prática colapsam,levam com eles a teoria da obrigação prática incondicionada,a qual fundamenta o direito.No âmbito da moral em geral,isto significaria a vitória do eudemonismo e das"morais prudenciais";no âmbito jurídico, o êxito de um "positivismo jurídico";e, finalmente,na política, a ubiqüidade da pragmática política e a completa tecnicização e instrumentalização do âmbito político-público do Estado.

5.2 Estado de Natureza e Contrato Originário : do Direito Provisório ao Cerne Racional da Sociedade Civil como Estado de Direito ou "faculdade moral de obrigar"

No item anterior (5.1) deste capítulo,procuramos mostrar que,a partir do cerne normativo proporcionado pela capacidade da razão pura se fazer prática através da lei prática de sua incondicionalidade(que nos deixa conhecer ,de um ponto de vista prático, a liberdade como efetiva) e que funda o âmbito da moral em geral(âmbito fundacional tanto da legislação jurídica ,quanto da esfera ético-moral da legislação da virtude), a filosofia crítica funda a independência normativa da esfera jurídica pela definição do conceito racional de direito, o qual concerne à exterioridade das ações de *arbitria libera* e serve primeiramente à estruturação racional desta esfera, da qual somente os homens ,como seres livres e pertencentes também ao mundo da sensibilidade, participam. O conceito racional do direito constituirá o elemento normativo da razão pura prática, na medida em que esta, por sua exigência de totalidade(visível na Dialética da Razão prática, na Segunda Crítica), lança-se também à conformação do mundo humano aos preceitos racionais de realização da liberdade, também no que concerne ao exterior(essencialmente humano)desta liberdade. Isto acontece devido ao fato de que, apesar do "imperativo de conversão individual",parte constituinte da cultura humana, o mundo humano não é algo que possa ,algum dia, chegar à plena liberdade na intenções: o homem sempre vai ser apenas um arbítrio livre, um ser capaz de escolher a norma absoluta de vontade pura, mas que, no entanto, nem sempre faz esta opção. A natureza humana como tal é imutável. O mundo efetivamente humano pode ,no entanto, chegar a um certo grau de liberdade que lhe é possível ,mediante um certo controle social de comportamento que deve ser conformado à razão. Mas nem por isso a razão desiste de sua tarefa essencial ,a saber: tornar o mundo conforme ao seu desígnio. A razão tem a justa medida para a consideração do âmbito da vida externa ou coletiva dos homens. E este é o conceito racional(moral) de direito ,o qual, segundo vimos acima ,leva, por sua definição normativa ,a uma "moral no âmbito da política",isto é, a uma norma de retitude pública na vida civil.

No que vimos acima acerca da terceira Crítica e da Filosofia da História de Kant ,foi possível notar como o direito, enquanto *medium* coercitivo em geral ,pertence ao aspecto civilizatório contido na cultura humana. Assim ,a inserção da cultura(em seu aspecto propositadamente ambíguo, isto é, como civilização e como destinação moral)na ordem racional dos fins revelou-se ,no âmbito da história de um ponto de vista racional, como "gênese necessária do direito na história da humanidade",isto é, revelou-se como um dispositivo ,já inserido na natureza da espécie humana ,que permite, como coerção civil positiva ou jurisprudência em geral ,qualquer associação coletiva humana. Isto é ,na verdade, uma exigência da consideração racional da história humana como um desenvolvimento(que deve poder ser pleno)da disposições humanas,as quais devem desenvolver-se coletivamente.

Com efeito,esta discussão,quando reintroduzida no argumento acerca da passagem do ser empírico ao dever-ser racional,discussão de que se incumbe a terceira Crítica, leva o leitor de Kant a considerar o papel central do direito(como coerção física em geral,devidamente legitimada racionalmente ou apenas factualmente)nesta passagem. O direito em geral torna-se assim o *medium* humano por excelência da junção do ser com o dever-ser,da coexistência das determinações empíricas da natureza com as determinações racionais da liberdade, da ordem positiva com a ordem normativa. Mas este papel *sui generis* desempenhado pelo direito em Kant só é sustentável,se ao direito em geral corresponderem igualmente ,numa investigação da passagem entre as legislações da natureza e da liberdade, uma consideração histórico-positiva no âmbito do ser e uma outra consideração essencialmente normativa no âmbito do dever-ser ,contanto que esta última seja uma consideração normativa concernente ao mundo de *arbitria libera* em suas relações exteriores formais.

Quanto à consideração histórico-positiva do direito ,viu-se que esta se constituiu ,enquanto gênese histórica da jurisprudência positiva(necessária ,de um ponto de vista racional), como cerne da filosofia da história em Kant e do elemento heurístico do dever-ser. Neste contexto ,a gênese do direito ,como coerção civil em geral, revelou-se como inscrita ,de alguma forma, no ser fenomênico da natureza humana. A divisão entre a positividade jurídica e a sua independência normativa foi também corroborada ,no âmbito da *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* e da *Einleitung in die Rechtlehre*, como indicamos no item anterior deste capítulo, na separação entre direito positivo e direito natural. A este último ,o conceito racional de direito(que procuramos ,no item 5.1 anterior, compreender a partir do *Conflito das Faculdades*,como "conceito moral do direito",onde se toma a moral como "moral em sua esfera indiferente à virtude e ao direito), correspondia a dupla tarefa de ,primeiramente, mostrar como toda ordem jurídica positiva acha-se legitimada de fato ,enquanto ordem racional "melhor do que nenhuma"[604], por estruturar-se empiricamente segundo um ideal racional; mas ,por outro lado ,devia constituir-se,enquanto ideal da razão pura prática, no critério absoluto de toda e qualquer ordem positiva de coerção civil ;pois a razão não confere politicamente sua plena legitimidade normativa a qualquer aparato coercitivo exterior ,mas somente a uma certa "faculdade moral de obrigar"à conformidade exterior da ações ao dever incondicionado da razão. O conceito racional

[604] Este imperativo da razão que obriga à manutenção de uma ordem jurídica qualquer , mesmo que seja injusta em muitos aspectos, decorre da concepção kantiana de direito como racionalidade oposta à violência e interconecta-se com a teoria kantiana da reforma constitucional e , com efeito, com a teoria da obediência civil e seu cerne fundamental que proíbe, por necessidade lógica decorrente da definição de direito público, o direito de resistência passiva ou ativa(revolução).Em *Zum ewigen Frieden* ,ao comentar o reformismo gradual de uma constituição real, bem como a ilegalidade tanto da revolução quanto da contra-revolução, Kant menciona,numa nota do texto, que : "Estas são leis permissivas da razão de deixar permanecer o estado de um direito público acometido de injustiça(*Ungerechtigkeit*)até que uma completa reviravolta de tudo ou esteja amadurecida por si mesma ou seja trazida por meios pacíficos próximo à maturidade, porque uma constituição jurídica, ainda que somente em pequeno grau conforme ao direito, é melhor do que nenhuma, destino último que uma reforma precipitada encontraria"[ver z.Frieden , 372 ; Paz 62;]

de direito assim definido levou a uma consideração sua como "moral no âmbito da política",como padrão de radical legitimidade racional de toda legislação pública.

Neste item ,procura-se seguir o argumento de Kant acerca do conceito racional de direito, abordado anteriormente apenas ao nível de sua definição. Neste momento ,teremos então de refletir como este conceito racional de direito projeta-se ,a partir de preceitos essencialmente racionais, como estruturação e legitimação racional de um estado civil e jurídico e também como critério de sua conformidade à razão. Nosso objeto aqui é então considerar a cisão elementar do direito racional em privado e público ,tanto no aspecto primordial e anterior do direito privado para a exposição do direito racional, quanto na perspectiva da fundação definitiva da ordem natural dos cidadãos proprietários pela legislação pública ,isto é, por uma vontade geral que emana do coletivo. No próximo item,conclusão deste capítulo e do texto, restará então uma consideração desta exposição do direito para uma avaliação da expressão política da filosofia crítica,levada a cabo pela representatividade pensada no ideal republicano e ligada ao compromisso reformador , o qual pode ser também compreendido em conexão com a concepção kantiana do processo de esclarecimento.

Um pré-requisito para iniciar a consideração da exposição do direito racional e de sua divisão em direito privado e direito público–cumpre prestar muita atenção numa importante distinção kantiana e que é difícil de se fazer exprimir em português: trata-se da distinção entre *Naturrecht* e *natürliches Recht* .Como vimos no item 5.1 deste capítulo, o primeiro é,para Kant,sinônimo do núcleo normativo do mundo jurídico,isto é,o direito fundado em princípios totalmente a priori ou em leis naturais,que independem dos estatutos(leis positivas)oriundos da vontade de um legislador constituído por leis de fato.Deste ponto de vista,o *Naturrecht* é o conceito racional de direito,sua definição foi feita na *Einleitung in die Rechtslehre* e sua exposição nos levará a considerar os âmbitos racionais do direito público e privado. Por outro lado, o *natürliches Recht* se refere ao direito privado ou ao direito em estado de natureza,isto é, em abstração de uma constituição civil real ou formada por leis públicas coercitivas. E,neste sentido,diz Kant:

"Não se pode fazer a divisão principal do direito natural(*Naturrecht*)...em direito natural e direito social(*gesellschaftliche*),e sim,em direito natural e direito civil(*ins natürliche und bürgerliche Recht*); o primeiro desses direitos é chamado direito privado,o segundo direito público.De fato,o direito social ou privado não se opõe ao estado de natureza,porém, sim,o direito civil ou público,porque pode certamente haver sociedade no estado de natureza,mas não uma sociedade civil(que garanta o Meu e o Teu por meio de leis públicas)..."[605]

Para iniciar nossa consideração da exposição da racionalidade jurídica ,gostaríamos de abordar ,primeiramente, a reflexão fundamental para o âmbito jurídico-racional, empreendida por Kant na primeira parte de sua *Doutrina do Direito*(*Direito Privado - Do Meu e do Teu exterior em geral*), acerca do conceito de posse inteligível ou jurídica, bem como a argumentação envolvida no procedimento de dedução deste conceito. Embora restrito à esfera do direito privado ,o problema da posse jurídica em Kant revela-se estratégico para uma primeira abordagem da sua filosofia jurídica. Isto se deve ,em primeiro lugar, ao fato de que o conceito de posse jurídica constitui-se como elemento "subjetivo" e formal(intersubjetivo) primordial do âmbito relacional exterior do arbítrio ,isto é, representa a configuração fundamental do problema eminentemente jurídico da liberdade humana em sua exterioridade. Neste sentido ,o problema da posse jurídica constitui-se como esfera em que os *arbitria libera* abrem-se ,na exterioridade de suas ações, para a utilização, ocupação e posse legítima de objetos empíricos. O conceito de

[605] MS , 242 ; DD , 60 ;

posse constitui-se assim como cerne do direito privado e das relações jurídicas estabelecidas pelos homens no estado de natureza, isto é, como seres dotados de arbítrio e tendendo a apropriar-se de objetos da natureza.

Com efeito ,a discussão acerca da posse aparece como núcleo fundamental da teoria kantiana da propriedade privada ,isto é, como primeiro passo em direção à construção racional e normativa de uma ordenação jurídica dos homens em sociedade como proprietários. A propriedade privada inaugura , para a filosofia crítica , o *medium* do poder;pois ao possuir um objeto, pretende-se que ,de alguma maneira, um arbítrio livre estenda sua influência natural e interior como um poder imediato sobre coisas e ,com efeito, como poder mediato sobre pessoas ,que não podem usar tais objetos. Assim, na propriedade aparece ,sob o ponto de vista "natural "da relação imediata entre arbítrios, a fundação do poder e da exigência racional de restrição das liberdades e da esfera de ação dos arbítrios. Para Kant ,neste primeiro momento de sua filosofia jurídica, a propriedade é uma instituição racionalmente necessária, parte indispensável de toda ordem jurídica, na medida em que esta, para Kant, é uma ordem válida a priori da relação exterior de arbítrios segundo a liberdade; no segundo momento da propriedade, é exposta, no âmbito do direito público, a sua legitimidade possível. De qualquer forma, seguindo sua definição de direito, a propriedade é fundada por argumentos apenas racionais, sem que se recorra a expedientes empíricos ,antropológicos ou históricos.

Vimos no item anterior que a pedra fundamental da esfera jurídica é o conceito de arbítrio livre em sua exterioridade e necessária intersubjetividade. Tal liberdade é o cerne de toda a discussão kantiana acerca do prático, mesmo aquela que já envolvia o problema cosmológico de compatibilidade entre liberdade e natureza; pois, enquanto propriedade do agir humano exterior, a liberdade do arbítrio nada mais é do que a liberdade de determinar-se sem coerção interna(de móbeis empíricos)e ,no caso do direito, impedimentos externos(de outro arbítrio). Como esta liberdade–que,positiva e negativa, é o único direito inato–pode chegar a ser exteriormente autônoma ou lei para si mesma, é o *onus probandi* da filosofia jurídica de Kant, e exige a passagem ao direito público. Mas ,como direito inato, a liberdade do arbítrio é anterior ao Estado, define a esfera do direito privado em sua anterioridade ao direito público,o qual regula a ordem natural das relações dos homens em abstração da organização político-estatal. Esta anterioridade do arbítrio livre e a liberdade como direito inato, que definem o âmbito do direito privado, são a razão do recurso feito pela filosofia crítica à nomenclatura típica do jusnaturalismo, como forma de expressar-se também como filosofia política. Neste sentido, o direito privado corresponde ,como esfera lógica (não histórica) e pré-estatal das relações entre arbítrios, ao "estado de natureza",expediente lógico segundo o qual se pensam tais relações em abstração a uma autoridade exterior, entre indivíduos isolados. Podemos fazer então a recomendação pela qual,segundo Kant, há apenas um conceito de direito cindido logicamente ,por necessidades de exposição, em público e privado,dois momentos distintos do processo jurídico. Isto revela-se,particularmente, na intenção de Kant em manter os aspectos privado e "jurídico"(provisório) do direito no estado de natureza[606].

---

[606] Em seu célebre livro sobre a filosofia jurídica e política de Kant, N. Bobbio recomenda a redução da distinção entre direito público e privado à distinção entre natural e positivo. Nestes termos, "...direito natural é o que não reconhece outra fonte a não ser a natureza mesma das relações entre pessoa e pessoa. O direito positivo deriva,ao invés, da vontade do legislador. O primeiro é um direito permanente, racional e ideal; o segundo é um direito voluntário e determinado historicamente." A meu ver , Bobbio fundamenta textualmente e caracteriza muito bem a distinção público/privado, atribuindo o primeiro ao estado civil e o segundo ao estado de natureza. No entanto , não tem sucesso ao identificar o direito natural ao privado e o positivo ao público,este como somente podendo vigorar sob uma autoridade estatal efetivamente constituída.[ver **Bobbio , Norberto** _ *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant* , trad. Alfredo Fait , Editora UNB , Brasília , 1997 ; p.86] Na nossa opinião, ambas as esferas privada e pública do processo jurídico têm seus elementos normativos e positivos e, se se considera que somente o estado de natureza tem um direito natural ou racional com independência normativa, perde-se todo o núcleo normativo que possui a noção de direito público em Kant, que responde pelo problema de possível legitimação da ordem pública e como critério de justiça da coerção civil. De fato, Kant acredita que um estado civil efetivo somente pode ser encontrado onde haja autoridade constituída de fato; no entanto, não por isso a razão deve perder de vista o seu critério para julgar a legitimidade de uma legislação pública e positiva,isto é, a dimensão natural do direito público. Compreendemos o que quer dizer

No entanto ,como veremos a seguir, a argumentação envolvida no procedimento kantiano de dedução e fundamentação da posse jurídica não permanece como simples parte da filosofia jurídica ,isolada de toda formalidade a ser posteriormente considerada no *Direito Público*, segunda parte da *Doutrina do Direito*. Ao contrário ,teremos oportunidade de perceber o caráter fundamental do conceito de posse jurídica no quadro mais geral da teoria kantiana do direito ,já que todo "conteúdo empírico e positivo" levado em conta nesta "ordenação arbitrária natural" do que é meu ou teu, é transposto e assegurado, como "conteúdo jurídico de ordem natural", na esfera de uma legislação pública ou de um estado civil ou jurídico. Na verdade ,com sua pretensão jurídica de garantia da propriedade–uma pretensão que, calcada no postulado jurídico da razão prática, excede e amplia o "conceito teórico"de uma posse meramente física ,que requer apenas ocupação do objeto pelo arbítrio–e permanecendo assim no âmbito de uma posse apenas provisória(sem a garantia tornada peremptória por uma legislação pública),o conceito de posse jurídica arremessa o leitor kantiano diretamente aos temas centrais de sua teoria do direito,a saber: o idealismo político dos conceitos de estado de natureza e contrato originário ,conceitos envolvidos diretamente no problema de objetivação e garantia cabal da propriedade privada e que tornam a filosofia kantiana tão inovadora com respeito aos conceitos centrais da filosofia política clássica.Nestes termos, para Kant,o caráter primordial do direito privado em relação à corroboração civil da ordem natural dos proprietários significa também que a propriedade está na base da existência dos homens como cidadãos organizados e civilizados,que não podem ser propriamente indivíduos,a não ser que sejam possuidores e possíveis proprietários. Neste sentido, Kant identifica a instituição de propriedade com a essência do arbítrio livre, pois vê naquela uma extensão da própria liberdade humana.Mas,sem um posterior estabelecimento seguro da propriedade de cada membro, não pode haver,para Kant,algo como uma sociedade civil organizada. A distinção privado/público leva à consideração da relação sistemática e de mútua dependência entre propriedade e Estado, o qual, enquanto dimensão político-pública, deve harmonizar o que é apropriado com base no direito natural à propriedade e a necessidade de tornar concreta e positiva,através da legislação pública,a ordem jurídica natural.

Kant principia sua teoria do direito privado–e do conteúdo a ser estabelecido ,peremptoriamente, no estado jurídico de uma sociedade civil, como propriedade privada–pela discussão do conceito de posse; e ,na verdade,pela consideração preliminar da posse como condição subjetiva do uso de um objeto por um arbítrio particular, condição que possibilita a este arbítrio a atribuição meramente subjetiva deste objeto no âmbito do "ter alguma coisa exterior em geral", atribuição que se constitui pelo possessivo "meu exterior" ou "meu de direito".

"O meu jurídico (*das rechtlich Meine*) (*meum juris*) é aquele com que tenho relações tais que o seu uso por outro sem minha permissão me prejudicaria. A condição subjetiva da possibilidade de um uso qualquer é a posse(*der Besitz*); porém, uma coisa exterior não é minha a não ser quando posso ,com justiça, me supor agravado pelo uso que outro faça desta coisa ,mesmo quando eu não esteja de posse dela."[607]

Vê-se,portanto,que a posse de uma coisa no mundo dos fenômenos por um arbítrio particular se caracteriza pela propriedade deste arbítrio de usar tal coisa como lhe aprouver,o que, de imediato ,apresenta, como contrapartida jurídica ,o prejuízo deste mesmo arbítrio com a utilização não autorizada do objeto por outrem. Pode-se,como faz

---

Bobbio e ,certamente, ele parte da definição dada por Kant da liberdade como único direito natural ou inato. Mas ,contra um argumento que tente reduzir a distinção público/privado à distinção natural/positivo, advertimos que ,para Kant, o direito natural se refere aos princípios puramente a priori da livre convivência exterior–e isto a despeito de qualquer autoridade positiva historicamente fundada. Pois ,se a liberdade é o único direito inato, não o é simplesmente como liberdade arbitrária, mas deve chegar a ser também autonomia política, o que só é possível na medida em que subsiste na razão uma norma de toda possível legislação pública.

[607] MS , 245 ; DD, 63;

Höffe[608], identificar uma tal definição,que antecipa a justificação da exposição acerca do"possuir jurídico",como uma "exposição metafísica"que evidencia o que está contido no"ter algo exterior em geral". Nota-se também como Kant já compreende a posse jurídica como algo que,em princípio,independe de uma"ocupação temporal"da coisa pelo arbítrio que se pretende seu possuidor–algo que se torna claro quando Kant menciona o prejuízo "...mesmo quando eu não esteja de posse dela". Uma tal consideração leva-nos diretamente ao problema de uma diferenciação da posse jurídica em relação a uma mera ocupação física do objeto.

"...é contraditório ter como seu algo exterior ,se a noção da posse não for suscetível de dois significados diversos; isto é, se não há uma posse sensível e uma posse inteligível (*einer verschiedenenBedeutung,nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes*) ,e se não é possível entender-se pela primeira a posse física de um objeto e pela segunda a posse simplesmente jurídica desse mesmo objeto."[609]

Kant aponta então que a necessidade de se diferenciar,como condição para um conceito não contraditório do mero "ter",entre uma posse da qual um arbítrio humano é consciente por constatação em termos teóricos–isto é ,pela verificação empírica de sua ocupação e utilização direta do objeto–e uma outra significação da possessão da qual o indivíduo "quer-se"(daí o aspecto subjetivo da discussão)consciente de maneira inteligível,ou seja,sem a necessidade de sua corroboração imediata pelos fatos. Isto se deve ao fato de que ,ao afirmar algo exterior como seu, o indivíduo ou arbítrio pretende que algo seja seu "incondicionalmente",isto é,independentemente de possuí-lo fisicamente a todo momento. Caso contrário ,não seria apropriada a afirmação no âmbito do "ter" ,mas sim algo como "estar com algo junto a mim" , ou "ocupar algo" ,ou ainda,"utilizar algo momentaneamente". Para Kant ,a afirmação no âmbito único do "ter" traz em si uma necessidade ,pretendida pelo arbítrio, a respeito da relação deste com o objeto que jaz exteriormente a ele. Tal necessidade ,ainda que subjetiva, tem que independer ,porque pretensa, de circunstâncias empíricas,isto é, espacio-temporais,como, por exemplo, o fato empírico deste objeto estar ou não junto a mim aqui e agora. Ao pretender que o objeto exterior me pertence ,abstraio de circunstâncias e enuncio algo que ,pretendo, seja ,de alguma forma, doradouro. A propriedade no sentido jurídico não equivale à mera posse física, mas exige um conceito de posse não-empírica ou inteligível.

"A expressão: um objeto exterior está fora de mim pode significar portanto ou tão-somente que é um objeto diferente de mim (sujeito) ou então que se encontra colocado (*positus*) em outro lugar ; que difere , pois , de mim no espaço e no tempo. Somente no primeiro sentido a posse pode ser considerada como racional ;porém, no segundo sentido deveria ser chamada de posse empírica. Uma posse inteligível (de ser possível - *wenn ein solcher möglich ist*) é uma posse sem ocupação (*detentio*)."[610]

Kant expõe então a peculiaridade de uma posse inteligível ,pela qual se pretende ter um objeto independentemente de circunstâncias constatáveis empiricamente: a posse inteligível não pode ser necessariamente ligada à ocupação do objeto ,ou seja, à constatação empírica do contato físico entre o indivíduo e o objeto de seu arbítrio. Há, na posse inteligível, uma relação puramente racional entre o arbítrio e o objeto, pela qual o arbítrio pretende possuí-lo sem necessária ocupação física. Veremos mais à frente que esta relação–a saber, a pretensão de garantia jurídica–será o alvo do procedimento dedutivo da posse jurídica.

Mas, de acordo com a citação acima, se tal é a natureza da posse inteligível de algo exterior ,não se pode ,na perspectiva subjetiva de um arbítrio particular, admitir que este ou aquele objeto não seja passível de uma posse independente da ocupação. Se fosse este o caso–a saber: uma limitação essencialmente empírica à posse de um certo objeto,ou seja, a "incondicionalidade" de uma coisa no fenômeno–seria preciso abandonar o cerne fundacional da filosofia prática kantiana ,o qual demonstra, mediante um fato apriorístico da consciência e manifesto sensivelmente

---

[608] **Höffe , Otfried**_*Introduction à la Philosophie Practique de Kant : La Morale , Le Droit et La Religion* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 1993 : p.202;

[609] MS , 245 ; DD, 63;

[610] MS , 245/246 ; DD, 63;

como sentimento moral,a realidade prática da liberdade;e ,com isso, a dignidade absoluta da pessoa humana ,a qual deve sempre e obrigatoriamente ser considerada um fim em si ,ao qual tudo o mais na natureza deve se curvar como meio ,isto é, como algo passível de ser utilizado pela pessoa para a sua plena realização como humanidade livre[611]. Não queremos dizer aqui que a liberdade exterior se paute pela origem autônoma ou heterônoma dos fins que persegue; porém, a realidade prática da liberdade humana exige pensar esta liberdade como liberdade transcendental, ou liberdade do arbítrio em escolher os meios exteriores que lhe parecem necessários à consecução de seus fins livremente escolhidos.

Com efeito ,uma única coisa no mundo não passível de posse por um indivíduo ,um único objeto impossível de ser utilizado por um *arbitrium liberum*,constituiria,por sua incondicionalidade, uma afronta decisiva à natureza moral da pessoa humana, e ,por conseguinte, uma contradição[612]da liberdade exterior consigo mesma. Portanto ,todo e qualquer objeto no mundo deve poder ser utilizado ,e não pode constituir assim limitação para a posse pretendida por um arbítrio em geral. Com efeito, a instituição de liberdade privada é fundamentalmente legítima. Como transcendentalmente livre ,a razão prática tem que autorizar necessariamente a posse possível de toda e qualquer coisa. A relação física da coisa com o eu pressupõe uma remissão puramente ideal , expressão imediata da razão prática, na medida em que esta se põe como jurídica. A essência "moral"ou prática pura da razão humana leva o arbítrio livre a querer-se e reconhecer-se, na relação puramente exterior, como destinado à livre e universal posse das coisas do mundo.É algo fundamentado na moral kantiana que o homem não realiza seus fins morais a não ser agindo juridicamente como mestre do mundo exterior, cujo estatuto é o de ser objeto de manipulação humana. Nestes termos, pode-se dizer que ,juntamente à personalidade moral "dada" com o sentimento moral, é dada também uma personalidade jurídica como sujeito apropriativo privado das coisas exteriores.[613]

"É possível que eu tenha como Meu todo objeto exterior de meu arbítrio (*Willkür*).Isto é ,que uma máxima segundo a qual ,se feita lei, um objeto do arbítrio deveria ser em si objetivamente sem dono (*res nullius*), seria injusta (*rechtswidrig*)...se essa coisa não pudesse absolutamente estar juridicamente em meu poder,isto é,se o uso(*Gebrauch*)desta coisa fosse incompatível com a liberdade dos demais segundo uma lei geral (se este uso fosse injusto) ,a liberdade se privaria por si mesma do uso de seu arbítrio com respeito a um objeto desse arbítrio ,declarando fora de todo uso possível alguns objetos úteis; isto é, que os anularia sob o ponto de vista prático...porém ,como a razão prática pura não admite em princípio para o arbítrio nada senão leis formais do uso do arbítrio ,e faz, por conseguinte, abstração da matéria do arbítrio ,isto é, de todas as demais propriedades do objeto ,à condição somente de que seja um objeto do arbítrio ,não pode conter nenhuma proibição absoluta do uso desse objeto ,porque tal proibição estaria em contradição com a liberdade exterior."[614]

---

[611] Vimos acima a discussão acerca da distinção entre *Wille* e *Willkür* , entre a faculdade racional subjetiva de adotar a máxima da regra ,dotada de liberdade negativa ou transcendental; e a faculdade objetivamente prática de dar a regra incondicionada da ação. Aqui ,neste ponto do argumento acerca da posse, Kant recorre ao arbítrio e sua liberdade absoluta de escolha.

[612] Alguns comentadores de Kant (dentre eles Bobbio, Salgado e Höffe) procuram reconstruir toda a argumentação de Kant acerca da possibilidade da posse jurídica pela via de uma antinomia da razão prática jurídica . Haveria uma tese que poderia dizer : "É possível ter algo de externo como meu, ainda que eu não possua tal coisa"; e uma antítese diria: "não é possível ter algo externo como meu, se eu não possuo tal coisa.". Deste ponto de vista ,a solução seria dada pelo método crítico-transcendental e sua distinção número/fenômeno, a partir da qual poderíamos atribuir significados diferentes ao conceito de posse na tese e na antítese, a saber: a posse como fenômeno ou como algo inteligível. O postulado serviria então para deduzir a possibilidade de uma posse sem ocupação. Ver[**Bobbio , Norberto** _ *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant* , trad. Alfredo Fait , Editora UNB , Brasília , 1997 ,p.100] , [**Salgado , Joaquim Carlos** _ "*A Idéia de Justiça em Kant : seu fundamento na liberdade e na igualdade*" , UFMG , Belo Horizonte , 1986 ,p.276] . Já Höffe é explícito ao considerar que a prova da possibilidade da posse inteligível ou de um objeto como possível candidato à ser minha propriedade como um argumento a contrario ,isto é, pela hipótese inversa , a saber: se não fosse possível a propriedade, a liberdade legal (único direito inato) entraria em contradição consigo mesma. Ver[**Höffe , Otfried** *Introduction à la Philosophie Practique de Kant : La Morale , Le Droit et La Religion* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 1993 ,p.204]

[613] Em seu interessante livro sobre o direito kantiano, Tosel sustenta que o direito, ao nível de sua exposição como direito privado, apresenta a "...articulação do finalismo moral e do utilitarismo econômico. A pessoa que é o fim moral é também indissoluvelmente a pessoa-valor do direito, isto é, o proprietário privado ." Esta interessante colocação de Tosel auxilia-nos na exposição de nossa tese acerca da necessária indiferença da moral em geral(como âmbito ético fundacional) em relação tanto ao direito, quanto à virtude. [ver **Tosel , A** *Kant revolutionnaire Droit et politique* , P.U.F. , Paris , 1988 : p.52/53] Mas , da mesma forma que a moral em geral é indiferente ao direito , revela-se , enquanto razão pura que se faz prática, como seu cerne normativo : e já neste âmbito do direito privado vemos os efeitos deste expediente fundacional: o postulado da razão prática jurídica nasce imediatamente do princípio moral que ordena o homem a tratar-se como fim em si ou fim de toda a natureza , quando este princípio é aplicado ao exteiror. Partindo do cerne fundamental da moral calcada no princípio da pessoa como fim em si, a experiência jurídica se diferencia , no entanto , como "princípio da coisa como meio" , como "moral aplicada" à exterioridade das relações entre pessoas jurídico-morais, com respeito aos seus respectivos raios de ação no mundo fenomênico.

[614] MS , 246 ; DD , 64;

Trata-se ,portanto, de uma determinação fundamental da razão pura em seu uso prático a revogação de toda e qualquer proibição possível ao uso de um objeto empírico em geral pelo arbítrio livre do homem. Se esta é uma determinação incondicionada da razão prática ,revela-se, como contrapartida, uma definição racional(geral e universal)do que é um objeto do arbítrio ,definição que tem de estabelecer a possibilidade e capacidade física de utilização ilimitada de um objeto por um indivíduo,segundo seu intento arbitrário particular.

"...o objeto de meu arbítrio é aquele com relação ao qual tenho a faculdade física de fazer um uso arbitrário , aquele cujo uso está em meu poder (*potentia*)...para considerar e tratar um objeto de meu arbítrio como objetivamente Meu e Teu ,faz falta uma suposição a priori da razão prática(*eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft*)..."[615]

Por tudo que vimos acima ,a razão pura prática tem de estabelecer, como sua exigência prática, exterior e fundamental, a suposição apriorística de uma permissão absoluta para o uso de todo e qualquer objeto empírico pelo *arbitrium liberum*. No entanto ,uma tal suposição não é estabelecida como um princípio prático jurídico a priori, o qual poderia ter posteriormente ,como princípio da razão pura por si mesma prática,sua realidade objetiva demonstrada. Tem de valer como princípio sem ,no entanto, precisar de dedução de sua objetividade. Trata-se ,na verdade, de um princípio cuja validade se assume de antemão,isto é, uma pressuposição necessária ,um postulado da razão pura prática em seu uso exterior ou jurídico,uma suposição fundamental e primordial sem a qual não se faz possível ,de maneira nenhuma, uma consideração racional do âmbito exterior do arbítrio humano–âmbito no qual se dá a apropriação e utilização arbitrária de coisas exteriores pelos indivíduos;e ,por conseguinte, sem tal princípio desde já válido a priori ,tornar-se-ia impossível a representação racional de uma posse que se pretende juridicamente legítima, sem vincular-se necessariamente à ocupação física do objeto exterior. Um postulado permitindo a ilimitada apropriação arbitrária de coisas exteriores é ,na verdade, condição *sine qua non* de uma consideração racional da vida social humana .

"Este postulado pode ser chamado de lei facultativa (*lex permissiva*) da razão prática ,que nos dá o direito que não podemos deduzir das noções de direito em geral somente(*aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten*) ,a saber: o de impor aos demais uma obrigação(*Verbindlichkeit*)que em outro caso não teriam: a de abster-se do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque já nos apossamos deles. A razão reclama que este postulado valha como um princípio. Na verdade ,reclama-o(*will*)como razão prática ,estendendo-se a priori por esse postulado(*sich durch dieses ihr Postulat a priori erweitert*)."[616]

Um tal postulado é somente o que torna previamente possível a consideração de algo como uma "posse simplesmente jurídica"[617],a qual prescinde, em sua pretensão à legitimidade racional ,da ocupação física. Enquanto condição para se conceber a posse inteligível de um objeto exterior ,este postulado da razão prática em seu uso exterior ou jurídico revela ,com efeito, sua contrapartida advinda da exterioridade em que se insere o arbítrio que pretende posse legítima sem ocupação ,a saber: uma posse não-física de um objeto por um arbítrio livre somente pode se dar na medida em que supõe necessariamente que há de fato uma proibição à posse do objeto por outro arbítrio ,isto é, uma posse não-física somente é possível,segundo o postulado, na medida em que impõe ,na exterioridade, a interdição da arbitrariedade dos outros ao que já é possuído sem ocupação por um indivíduo .Vê-se que a argumentação de Kant é puramente racional e baseada na definição geral do direito estrito. Uma interdição qualquer do uso possível de um objeto que se pretenda meu ou teu contradiz o princípio do direito, o qual autoriza tal uso sob condições de compatibilidade com a liberdade dos outros.

---

[615] MS , 246 ; DD , 64/65;

[616] MS , 247 ; DD , 65;

[617] "*...ich besitze sie durch meinen bloßen Willen, so lange sie irgendwo oder irgendwann existiren, mithin bloß=rechtlich;sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und so fern ich das Letztere behaupten kann.*" (Posso dizer ,contudo, que os possuo por minha simples vontade , enquanto e onde quer que existam . Neste caso ,estou de posse simplesmente jurídica: formam parte de meu haver somente enquanto e à medida que posso afirmar deles essa circunstância.) MS , 248 ;

Partindo da enunciação do postulado jurídico, Kant chega à definição real (*Sacherklärung*) da noção(*Begriff*)do Meu e do Teu exterior. A definição "...que basta para sua dedução (para o conhecimento da possibilidade do objeto) [*Deduction desselben (der Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht*] é a seguinte:o Meu exterior é aquele cujo uso não pode ser impedido de mim sem lesão, ainda que eu não esteja em posse dele(ocupação do objeto)."[618]A possibilidade da *Rechtslehre* como doutrina racional depende da demonstração de que ela contém julgamentos sintéticos a priori.O conhecimento da possibilidade da posse jurídica,conceito fundador do"mundo do sujeito prático jurídico", faz aparecer a especificidade da relação jurídica, isto é, sua pertença à ordem do querer inteligível, que se apresenta na posse física, sem confundir-se com ela. O postulado torna-se então o fundamento de toda a construção do conceito de direito, definindo-o inicialmente como propriedade privada. Por outro lado, permite a caracterização prévia da idéia de estado de natureza como conjunto de relações da apropriação privada e concorrencial.

Deste modo ,com seu aspecto permissivo à possibilidade de um arbítrio ter qualquer objeto como seu de direito e seu aspecto proibitivo à usurpação desta pretensamente legítima posse pelo arbítrio de outrem, o postulado jurídico da razão prática lança luz sobre aquela definição prévia do Meu e Teu exterior em geral ,de maneira a permitir explicitar o que vem pressuposto num tal conceito do mero "ter". Neste sentido ,diz Kant :

"...se deve haver um Meu e um Teu exterior é de se supor como conseqüência a possibilidade de uma posse inteligível (*possessio noumenon*)...a posse física(ocupação)é tão somente uma posse em fenômeno (*possessio phaenomenon*), ainda quando o objeto que possuo,como sucede na Analítica Transcendental, não seja considerado como fenômeno ,mas sim como coisa em si; porque na Analítica a razão se ocupava do conhecimento teórico da natureza das coisas e desse conhecimento considerado em toda a sua extensão possível. Aqui ,ao contrário, a razão busca somente a determinação prática do arbítrio(*praktische Bestimmung der Willkür*),segundo leis da liberdade ,sem cuidar se o objeto é conhecido pelos sentidos ou simplesmente pelo entendimento puro. Ora, o direito é um conceito racional prático e puro do arbítrio sob leis da liberdade(*ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen*). ... o direito é já uma posse inteligível de um objeto ... ."[619]

Para Kant ,segundo o progredir imanente de sua filosofia transcendental–que ,como já mencionamos em outras ocasiões,tem, devido a uma necessidade metodológico-sistemática[620],de ampliar, com vistas a englobar novos domínios de significação de juízos, o conceito mesmo de filosofia transcendental, que se mostrou, relativamente à primeira Crítica, demasiadamente restrito ao âmbito teórico–o problema acerca da possibilidade da exterioridade do arbítrio concebida como domínio inteligível do mero "ter" [621]resolve-se na questão: "como é possível uma posse puramente jurídica (inteligível)?"[622]; uma tal resolução conduz ,por sua vez,à seguinte questão:"como é possível uma proposição sintética a priori relativa ao direito?"[623].

A partir desta consideração transcendental do problema do ter em geral ,Kant se vê capaz não só de precisar o momento apriorístico dos juízos jurídicos concernentes à posse ,mas de relativizar ,nos termos do método crítico ,a significativa[624]diferença entre os conceitos de posse física e inteligível, isto é, entre a ocupação como mero conceito

---

[618] MS , 248/249 ; DD , 68/69;

[619] MS , 249 ; DD , 68;

[620] A necessidade metodológico-sistemática corresponde ao que investigamos acima a respeito da imbricação vital entre o método-crítico transcendental e a necessidade sistemática imanente(decorrente da teoria da liberdade)proporcionada pelo *summum bonum* ,corolário da teoria moral calcada no fato da razão e no sentimento moral. Como mencionamos acima ,esta necessidade sistemática leva-nos da filosofia crítica em seu cerne conceitual como cisão ser/dever-ser ,ao âmbito "doutrinário" da "metafísica possível" segundo o método crítico-transcendental .

[621] O qual ,no âmbito intersubjetivo em que se move a relação jurídica puramente formal entre arbítrios ,transforma-se no problema do Meu e Teu exteriores e se resolve objetivamente ,como veremos, na passagem ao estado civil ,isto é, como "seu" determinado objetivamente pela justiça distributiva contida na vontade geral.

[622] MS , 249 ; DD , 68 ;

[623] MS , 249 ; DD , 68 ;

[624] O termo "significativo" deve ser tomado aqui estritamente ,isto é, como referência do juízo jurídico de posse, pois é neste ponto que se desenvolve o problema da "referência sensível" da posse propriamente jurídica ,ou seja, da posse inteligível. Este argumento levará ,como veremos, à condição de sua possibilidade ,a saber: a passagem do estado de natureza, âmbito do direito privado de propriedade , ao estado civil . Na medida em que esta passagem configura-se como dever incondicional , teremos então a oportunidade de tematizar a diferença estrutural da *Rechtslehre* entre direito público e direito privado em termos do par categorial moral-direito , isto é , do direito público como momento moral de legitimação da ordem política que engloba os cidadãos-proprietários . Obviamente , o termo

do entendimento e a posse jurídica como conceito racional , que liga ao objeto uma pretensão racional de validade jurídica.

"Todas as proposições de direito são proposições a priori ,porque são leis da razão (*dictamina rationis*). A proposição de direito a priori é analítica com respeito à posse física ,porque diz tão-somente o que resulta desta última ,segundo o princípio de contradição ,a saber: que se eu ocupo uma coisa(por conseguinte,estou unido a ela fisicamente),aquele que dispõe dela contra a minha vontade ... afeta o meu eu interior(minha liberdade) e ,por conseguinte, põe-se em contradição com o axioma do direito(*mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe*). A proposição enunciativa de uma posse física conforme ao direito(*von einem empirischen rechtmäßigen Besitz*), não excede ,pois, o direito de uma pessoa com respeito a si mesma."[625]

Torna-se claro o caráter analítico da proposição arbitrária que enuncia uma posse física ,isto é,que enuncia como necessária a lesão da liberdade interior do proprietário como contida na possível (às vezes inevitável, no estado de natureza ou de liberdade sem lei[626])usurpação de uma tal posse. Algo diverso acontece na posse inteligível,e Kant o explicita: "a proposição que expressa a possibilidade da posse de uma coisa fora de mim(*der Satz von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache außer mir*),abstração feita de todas as condições da posse física no espaço e no tempo(a suposição da possibilidade de uma *possessio noumenon*)excede essas condições restritivas. E como essa proposição estabelece a necessidade de uma posse sem ocupação para a noção(*Begriff*)do Meu e do Teu exterior, ela é sintética e pode servir de tese à razão para mostrar como uma proposição que excede a noção de posse física é possível a priori."[627]

Kant estabelece então a proposição que enuncia uma posse propriamente jurídica ,ou relativa à propriedade privada, como uma proposição sintética; e, sem determinar peremptoriamente o que realmente(na prática, enquanto âmbito possível mediante liberdade)é acrescido às condições restritas da mera posse física ou ocupação, seu argumento reforça a tese[628], que aqui procuramos seguir, a respeito do momento moral (*strictu sensu* ,ou seja, da prática incondicionada de que é capaz a razão)que confere realidade prática à propriedade privada ,a saber: a "faculdade moral de obrigar" de que se imbui o poder executivo da vontade geral, único expediente capaz de determinar juridicamente a cada um o seu e que ,sendo legitimado racionalmente, constitui-se como única faculdade legítima de coerção civil contida no conceito de direito ,tal como tentamos abordar, no item anterior.

Após precisar a especificidade[629]do procedimento de dedução da posse inteligível–ou posse puramente jurídica ,conceito que,se possível, fundamenta subjetivamente o direito como direito à propriedade privada–em

---

moral é entendido aqui , como explicitado na parte 5.1 deste capítulo , em seu aspecto geral ou fundacional da ética kantiana , não redutível , portanto , ao âmbito ético-moral da virtude , tematizado por Kant na *Tugendlehre* .

[625] MS , 249/250 ; DD , 69;

[626] *gesetzlose Freiheit* . ver z.Frieden , 354 ; Paz 38 ;

[627] MS , 250 ; DD , 69

[628] Realmente ,diz Kant, já neste ponto de seu argumento ,ao exemplificar a posse inteligível como posse de uma herdade ou de um terreno particular estranho ao sujeito privado (*die Besitzung eines absonderlichen Bodens*) ,como que preparando a gênese do contrato social (que será originário ,ou seja, como veremos, uma idéia pura da razão prática)a partir do direito privado à propriedade: "Assim , por exemplo , a posse de uma herdade particular é um ato do arbítrio privado(*ein Act der Privatwillkür*),sem ser por isso um ato privado arbitrário (*eigenmächtig zu sein*) . O possuidor se funda na posse comum primitiva da terra e na vontade geral, conforme a priori com a posse comum original, de permitir uma posse particular dessa herdade (*DerBesitzer fundirt sich auf dem angebornen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem a prior ientsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben*)" MS , 250 ; Kant continua mais à frente dizendo que "...esta comunidade original da terra (*Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens*) e juntamente a de tudo que se refere ao solo (*comunio fundi originaria*) é uma idéia que tem realidade objetiva (juridicamente prática)[*ist eine Idee, welche objective (rechtlich praktische) Realität hat*]..." MS , 251 . Reforçando nossa tese de leitura , a qual tenta realçar a importância da incondicionalidade do dever das comunidades humanas de sair do estado de natureza (caracterizado pela posse que se pretende inteligível ,isto é, da posse sem ocupação que se quer válida socialmente)em direção ao *pactum unionis civilis* como fim em si (ou , segundo nossos termos , moral em geral)–o qual contém a idéia de um contrato originário– deve-se dizer que o tema da comunidade original da terra associada à vontade geral será retomada ,no âmbito do Direito Público, como "propriedade soberana" , a qual , como ideal , "...serve para fazer compreender, segundo conceitos jurídicos, a união civil como união necessária à propriedade privada de todos os possuidores entre o povo sob um possuidor universal público(*eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer*), a fim de determinar por esse meio a propriedade particular (*zu Bestimmung des besonderen Eigenthums*)..." MS , 323 ;

[629] Em MS 251/252 , Kant menciona que"...num princípio teórico a priori, uma intuição a priori que deve servir ... de base (*dem gegebenen Begriff eine Anschauung a priori untergeleg*) a um conceito dado, teríamos de acrescentar algo ao conceito da posse do objeto ;porém neste princípio prático não é o que ocorre e devem ser omitidos(deve-se fazer abstração de) todas as condições da intuição que sirvam de fundamento à posse física ..."

relação à dedução de princípios teóricos a priori[630],Kant afirma que"...todo objeto exterior do arbítrio ,pelo único fato de estar em meu poder, pode ser considerado juridicamente como meu, ainda quando não esteja em minha posse."[631]Deste modo, Kant caracteriza a posse jurídica como extensão prática da posse sensível. Sem dúvida ,como toda extensão possível da razão teorética pela normatividade prática da razão pura, uma tal extensão da posse física como inteligível funda-se,em última instância,sobre o "primado da razão prática". No entanto ,sem precisar ainda a realidade prática da posse jurídica ou da propriedade privada –o que ,como veremos, só será feito por ocasião da instituição de um estado civil mediante o contrato originário[632]-certo é que, devido ao *locus* jurídico(intersubjetividade dos arbítrios)em que somente é possível se desenvolver a consideração acerca da propriedade privada , Kant necessita de uma extensão propriamente jurídica, sem a qual a razão pura prática não poderia fazer-se intersubjetiva e jurídica. Este é o papel do postulado :

"A possibilidade dessa posse ,por conseguinte, a dedução da posse não-física, funda-se neste postulado jurídico da razão prática: "É um dever de direito agir com respeito a outro de tal modo que o exterior (o útil) possa chegar a ser Seu(*das Seine*)."[633]

É evidente que Kant já vislumbra aqui a fundamentação da possibilidade da posse jurídica ou inteligível num outro âmbito intersubjetivo ou da relação humana exterior e livre ,o qual não é simplesmente a esfera da relação jurídica subjetiva dos arbítrios eu e tu(o Meu e Teu exteriores),a saber: no âmbito da objetivação do "seu de cada um". Isto significa que,antes de mostrar em que consiste a propriedade em sentido jurídico–o reconhecimento público num estado civil–Kant procura apenas precisar sua possibilidade a partir do postulado ou da reciprocidade do direito à propriedade exigido , pelo conceito racional de direito. Plenamente ciente disso, diz Kant:"...este postulado é inseparável da exposição(*Exposition*)do último conceito, que funda o Seu exterior numa posse não-física. A possibilidade desta última posse não pode ser demonstrada em si mesma, nem ser aprofundada de nenhuma maneira(pelo fato mesmo de ser um conceito racional ao qual não pode ser dada nenhuma intuição correspondente)."[634]Apesar desta "objetividade prática", que determina o "Seu de cada um", permanecer incógnita como elemento puramente racional da posse jurídica, Kant deixa suficientemente claro que tal elemento"...é uma conseqüência imediata(*unmittelbare*)do postulado precedente."[635] E isto é claro a partir da"exposição metafísica"do conceito de direito como propriedade privada ,isto é, do direito estrito ,que, enquanto "autorização para coagir"referida a uma "faculdade moral de obrigar", tem seu elemento fundamental subjetivo(a intersubjetividade dos arbítrios eu e tu)na posse jurídica, exposição empreendida nos primeiros parágrafos do *Privatrecht* – parte que ,por isso mesmo, é necessariamente inicial da *Rechtslehre* kantiana.

Com efeito ,segundo Kant e de acordo com a definição do direito estrito, na *Einleitung in die Rechtslehre*, como devendo poder se ligar à "faculdade moral de obrigar",é uma necessidade da razão(ainda não demonstrada em sua realidade) que "...se é necessário agir segundo este princípio geral de direito ,a condição intelectual(de uma posse

---

[630] A analogia é feita por Kant no seguinte sentido: a mera ocupação arbitrária de um objeto ,isto é, sua posse física,acha-se, como é claro a partir da filosofia teórica kantiana, sujeita aos preceitos teóricos da síntese empírica. Assim, Kant procura afastar a subjetividade do direito privado(a posse inteligível ou propriamente jurídica)do âmbito do ser, fazendo-a pertença exclusiva do dever-ser ,isto é, da esfera normativa fundada pela possibilidade da razão pura ser prática .

[631] MS , 252 ; DD , 71/72;

[632] O aspecto moral (a normatividade em geral fundada no uso prático da razão pura , isto é , na realidade da lei moral da razão) presente na teoria jurídica de Kant é especialmente explicitado no opúsculo Teoria e Prática , onde ele estabelece o pacto que institui a sociedade civil como fim incondicionado . Voltaremos a este ponto mais à frente.

[633] MS , 252 ; DD , 72;

[634] MS , 252 ; DD , 72;

[635] MS , 252 ; DD , 72;

puramente jurídica)deve também ser possível."[636] Com efeito ,no que concerne ao âmbito jurídico que configura o palco da realização da liberdade humana como *arbitrium liberum*, permanece ainda indemonstrado(apenas como postulado ou exigência da razão)como se funda peremptoriamente esta esfera prática em que a cada arbítrio particular é conferido o "seu de direito" ,segundo uma regra universal da liberdade. "Ninguém deve admirar-se ,tampouco, de que os princípios teóricos do Meu e do Teu exterior se percam no inteligível e não representem(*vorstellen*)nenhum conhecimento desenvolvido; porque o conceito de liberdade, no qual repousam esses princípios, não é suscetível de nenhuma dedução teórica quanto à sua possibilidade e não pode ser deduzida a não ser da lei prática da razão(o imperativo categórico),como de um fato emanando desta razão."[637]Como já vimos diversas vezes no quadro geral desta pesquisa, só se "conhece" a liberdade através da lei de sua normatividade incondicionada(a lei moral), a qual fundamenta o âmbito racional do dever-ser; e que ,por sua vez, impõe ao ser(mundo dos fenômenos)a força de adequação aos preceitos racionais. Descartada uma possível "legalidade"da propriedade privada pela via teórica da posse física ou ocupação, somente a razão pura prática(moral em geral)pode fornecer a condição de possibilidade da propriedade privada ,da posse inteligível de objetos pelo arbítrio–e,com isso, a realidade prática e jurídica do "Seu de cada um". Somente a razão pura prática pode criar as condições de uma vida(jurídica)em que coexistam os *arbitria libera* segundo uma lei universal da liberdade, uma coexistência igualitária. E isto levará, como procuramos aqui determinar, a uma legitimação racional da vida política por uma certa "faculdade moral de obrigar"(contida na definição geral de direito),isto é, a partir da legitimidade não de qualquer expediente coercitivo(o que ,no final das contas, constituiria uma aprovação nada racional da coerção segundo os interesses particulares de cada possível proprietário),mas de um *medium* coercitivo possível de ser assentido por todos.

É preciso resgatar este elemento essencialmente racional da filosofia política kantiana, apesar de muitos insistirem num pretenso conservadorismo que se regozija na manutenção de qualquer ordem política vigente–algo em que ,aliás, o próprio Kant parece ,apesar do cerne racional e normativo de sua filosofia política, incorrer: quando analisa ,por exemplo, a ilegalidade do direito de resistência ativa e passiva ,ou quando propõe a auto-suficiência econômica como condição para a cidadania efetiva(direito ao voto). Se se puder resgatar este núcleo racional a despeito de vicissitudes temporais ,poder-se-ia conceber o *medium* jurídico legitimador como *locus* privilegiado em Kant para a expressão efetiva da cisão originária entre fenômeno e número; ou ,no que tange às legislações estabelecidas pelo método crítico transcendental para estes âmbitos, como palco da efetiva união entre ser e dever-ser, entre a emancipadora e normativa legislação racional e o inexoravelmente histórico e coercitivo âmbito do ser fenomênico. Sendo assim ,o âmbito da legitimação jurídico-racional da vida política(humana por excelência)seria a esfera em que propriamente desembocaria algo que, na filosofia crítica de Kant ,entende-se por "teoria da passagem entre natureza e liberdade".

Vimos então que Kant assume ,como pressuposição ou postulado válido a priori, que a posse jurídica ou inteligível é aplicável[638] a objetos empíricos ,isto é, ao fenômeno ou "aparecimento histórico" dos objetos envolvidos

---

[636] MS , 252 ; DD , 72;
[637] MS , 252 ; DD , 72;
[638] "O conceito de uma posse simplesmente jurídica não é um conceito empírico (dependente das condições de tempo e espaço) ; e , todavia , tem uma realidade prática , isto é , pode ser aplicada (*anwendbar*) a objetos da experiência, cujo conhecimento é independente destas condições." MS , 252/253 ;

nas relações intersubjetivas entre arbítrios ,ou seja, aos objetos possíveis envolvidos na convivência exterior humana(*arbitria libera*). Muito embora Kant recorra a esta pressuposição como necessária à caracterização da convivência dos homens segundo uma lei universal ,ele procura explicar também, no âmbito do direito privado, a "maneira de aplicar" a posse jurídica aos objetos passíveis de arbítrio.

"O conceito de direito,que é puramente racional, não pode ser aplicado imediatamente(*unmittelbar*) a objetos de experiência , nem ao conceito de uma posse empírica. Deve ,porém, ser aplicado primeiramente ao conceito intelectual puro de uma posse em geral(*auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt*),de modo que induza a olhar, como representação sensível da posse (*als einer empirischen Vorstellung des Besitzes*), não a ocupação (*detentio*), mas sim ao conceito de ter, abstração feita de toda condição de tempo e espaço,de modo que ,em suma, o objeto seja considerado unicamente em meu poder (*in potestate mea positum esse*)."[639]

Vemos que o conceito de direito não se aplica imediatamente aos objetos empíricos ,mas apenas de maneira mediata ,ou seja, por intermédio da concepção de uma posse que seja não-empírica, totalmente apartada da idéia de ocupação ,isto é, mediante o conceito prático de uma utilização arbitrária do objeto que remete à normatividade racional, que se quer legítima e garantida independentemente de circunstâncias empíricas.

"Porém, a razão prática exige, por sua lei de direito(*will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz*), que eu conceba o Meu e o Teu na aplicação a objetos(*in der Anwendung auf Gegenstände*), independentemente de toda condição sensível, porque se trata de uma determinação do arbítrio segundo leis de liberdade, visto que somente um conceito do entendimento pode ser subsumido ao conceito de direito(*nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann.*)."[640]

Vemos que ,independentemente das condições históricas ou empíricas em que se vejam enredados os possíveis objetos do arbítrio, por uma determinação normativa da razão pura–que , como temos visto, faz-se assim prática–um arbítrio livre particular(humano),enquanto consciente do fato que atesta a possível liberdade para ação(enquanto vontade associada à capacidade de executar livremente uma ação),deve considerar, independentemente de circunstâncias empíricas(inclusive daquelas que representem em geral uma ocupação ou posse física), um objeto ou coisa qualquer como estando sob sua esfera possível de ação ,ou seja, como mediatamente passível de manipulação e posse. Esta relação tem de ser mediada ,uma vez que, aplicando-se imediatamente aos fenômenos(enquanto posse física ou ocupação), torna o arbítrio possuidor empiricamente determinado ou utilizador disto ou daquilo, e não portador da capacidade universal de possuir algo independentemente das fortuitas circunstâncias sensíveis. Mas ,uma vez que a relação do arbítrio humano é sempre exterior–e ,portanto, relacionada a outro arbítrio dotado juridicamente das mesmas capacidades–de onde provém a legitimidade, a conformidade aos preceitos racionais deste conceito universal de posse ,isto é, de uma posse inteligível e que, portanto,não se reduz à mera possibilidade de possuir fisicamente ou ocupar algo? Kant esclarece que :

"A razão da legitimidade(*der Grund der Gültigkeit*) deste conceito de posse (*possessio noumenon*), condição de uma legislação universalmente válida, consiste precisamente no fato de a razão prática exigir absolutamente que, abstração feita da posse fenomenal(a ocupação) desse objeto de meu arbítrio, a posse se conceba segundo um conceito intelectual e não segundo um conceito empírico. Porém , as condições a priori da posse física devem estar contidas no conceito da posse inteligível. Já se disse que a razão da legitimidade da posse inteligível é um princípio da legislação universal. De fato, toda uma lesgislação universal está contida nestas palavras: "Este objeto exterior é meu",porque todos os outros homens ficam por este fato obrigados a não se servirem desse objeto, nem dispor dele; condição a que , em outro caso , não estariam obrigados."[641]

Além de promover uma total separação das posses sensível e jurídica, Kant estabelece o "fundamento de legitimidade" da posse ou propriedade que faz nascer o direito ,ainda que opere, por enquanto, num nível meramente subjetivo(a intersubjetividade do meu e do teu)da relação jurídica. A exposição do conceito racional de direito,a qual nos leva à divisão entre direito público e dereito privado,não deverá conter mais do que já estava na definição,mas deve explicar as condições de possibilidade de um direito defindo desta forma.A legitimidade da propriedade privada jaz totalmente fora do âmbito fenomênico da ocupação ou utilização física do objeto. É necessário que o arbítrio conceba-se como possuidor da coisa de uma maneira que tal posse independa de circunstâncias. Dito de outra

[639] MS , 253 ; DD , 73;
[640] MS , 253 ; DD , 73;

maneira, a posse jurídica não pode ser de modo nenhum dada, mas deve ser primordialmente concebida independente dos fatos[642]. Esta independência em relação aos fatos aponta para a pretensão de uma obrigatoriedade universalmente reconhecível pelos outros arbítrios de não dispor de minha posse. Para Kant,nesta obrigatoriedade universalmente reconhecível , projetada pela proposição jurídica acerca de uma posse , está contida já uma legislação universal segundo a liberdade de todos e,sendo assim,na medida em que se funda numa obrigatoriedade universal,refere-se a uma situação inteligível que deve poder ser assentida por todos.

Sendo assim ,por dever ser primordialmente concebida antes de ser dada, a posse jurídica remete a algo que é puramente inteligível ,isto é, ao fundamento de sua determinação, o qual a torna algo que não pode ser totalmente apreensível a partir dos fatos. Uma tal reflexão é muito importante para a compreensão do pensamento político de Kant, uma vez que faz a ordem "natural" de propriedade ,isto é, aquela disposição dos fatos que constituem a experiência de relação entre os arbítrios humanos, reportar inapelavelmente a uma norma inteligível de sua configuração fenomênica–norma que tem necessariamente de existir ,pois, caso contrário, uma tal ordem atual da propriedade não seria possível. Kant não é tão idealista quanto pensam os inimigos e menosprezadores de seu pensamento político. Para Kant, se a atribuição de propriedade está(e tem de estar) configurada empírica ou historicamente, tal fato deve-se a uma certa ordenação ,a qual só pode ser concebida se o todo dos *arbitria libera*(não cada um em especial ,mas o todo dos homens em questão,os quais,coletiva e empiricamente, manifestam-se de um certo modo ordenado) , remetem, consciente ou inconscientemente, a uma certa norma de distribuição ,que é(e tem de ser, já que tais homens se encontram ligados em sociedade)universalmente assentida por todos. Neste modelo racional do estado civil, não se levam em conta propositadamente as singularidades deste ou daquele indivíduo, insatisfeito ou não com a ordem distributiva previamente estabelecida. O fato que se deve considerar é que a configuração está dada; e ,como tal, deve ser considerada como uma certa ordem socialmente assentida ,isto é, de alguma forma, universalmente aprovada, não importam as razões. Mas ,na verdade, as razões não importam somente para se apreender o fato da divisão de propriedade, já que esse deve ser concebido como um produto de uma "vontade geral",isto é, de uma certa racionalidade instituída socialmente de fato. Os fatos passam a importar na medida em que esta ordem, que se configura como expressão fenomênica de uma racionalidade socialmente fundada, remete necessariamente, enquanto pretensa racionalidade, ao padrão racional de organização social. Kant é então o primeiro a introduzir a racionalidade crítica dos fatos na filosofia política ,pois Rousseau, eminente tematizador da modernidade política em sua conexão com a autonomia política, não teve meios de remeter a ordem política vigente ao expediente de assentimento não coagido do indivíduo. Foi Kant que relacionou imediatamente a "vontade geral"a uma certa e necessária aquiescência do indivíduo, isto é ,à sua consciência moral ,construindo assim o aparato filosófico capaz de fundamentar a genial intuição de Rousseau acerca da autonomia política ,isto é, da identificação da liberdade com a lei[643]. Como vimos, Kant o faz partindo da evidência da consciência moral. Aliás, o trabalho aqui

---

[641] MS , 253 ; DD , 73/74 ;

[642]"A maneira de ter alguma coisa exterior como minha é ,pois, a relação puramente jurídica da vontade do sujeito(*rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande*)com este objeto, independentemente das relações da pessoa com a coisa no espaço e no tempo, segundo o conceito de uma posse inteligível." ver [MS , 254 ; DD , 74;]

[643] Em "O Contrato Social" , **Rousseau** define a liberdade a liberdade como "...obediência à lei prescrita a si mesmo..."(autonomia) . Ao invés de compreender então a lei civil somente como restrição da liberdade por meio da coerção , Rousseau introduz assim um elemento de autonomia na vida política ,isto é, a possibilidade de se considerar a lei como produto de uma aquiescência dos sujeitos a ela subordinados, uma criação da autonomia política do povo. Embora desenvolva este elemento de um ponto de vista político, Rousseau não explicita filosoficamente o embasamento desta concepção de autonomia política.[ver **Rousseau** , *O Contrato Social* , trad. Rolando Roque da Silva , Cultrix , 1965 , Livro I , 8 , p.34] Neste ponto se insere o projeto político pelo qual se expressa a

tem sido justamente abordar a gênese desta "vontade geral" a partir do arcabouço metodológico e sistemático da filosofia crítica kantiana, tentando mostrar a necessidade imanente à filosofia crítica de expressar-se como compreensão da "modernidade política".Obviamente, não se trata de compreender a filosofia crítica em sua inserção no discurso filosófico acerca da "modernidade política",pois teríamos que considerar o grande número de pensadores, anteriores e posteriores a Kant, que contribuíram para a compreensão da especificidade política da sociedade moderna; trata-se ,ao contrário, de fazer ver como a filosofia crítica se expressa como compreensão da "modernidade política".

Mas sigamos o argumento kantiano. Já no âmbito do direito privado e ,na verdade, no procedimento mesmo de dedução da possibilidade de uma posse jurídica ,Kant ultrapassa a mera "exposição metafísica"do conceito de posse jurídica[644] e menciona a condição para a possibilidade da uma tal posse–e ,com isso, da propriedade privada. Kant engendra aqui a necessidade de se desenvolver o âmbito do Direito Público e de estender a exposição das condições de possibilidade do direito racional para uma consideração do estado civil[645] .

"Não é possível(*möglich*)ter como sua uma coisa exterior exceto num estado jurídico(*in einem rechtlichen Zustande*),sob um poder legislativo público(*unter einer öffentlich=gesetzgebenden Gewalt*) ,isto é,no estado civil (*im bürgerlichen Zustande*)."[646]

Kant deixa claro finalmente o que está contido e subentendido no conceito de uma possível posse jurídica. A possibilidade de posse de um objeto por direito não pode estar fundada na necessidade de que cada arbítrio possuidor se utilize da sua própria capacidade coercitiva para garantir a manutenção de sua posse. Se fosse este o caso, estaríamos no âmbito da mera ocupação física, do jogo puramente fenomênico dos arbítrios, uma relação essencialmente física. A posse jurídica–isto é, a possibilidade de que um arbítrio obtenha para si garantia de que, mesmo sem ocupação ou posse física, tenha mantida sua propriedade–traz em si a necessidade de uma instância "supra-arbitrária"(e ,portanto, não totalmente física) capaz de garantir a ordenação da propriedade privada. Esta instância não totalmente física deve ,entretanto, ser também física ,isto é, investida do poder coercitivo necessário para ordenar e obrigar a ocupação ou a desocupação, a manutenção da ordenação proprietária ou a reparação da sua eventual usurpação. Por outro lado, uma tal instância tem que possuir um elemento universal e inteligível, uma vez que, mesmo podendo ser eventualmente questionada e desrespeitada aqui ou ali ,tem de ser passível de assentimento por todos os obrigados ,isto é, tem de constituir-se como um dever social de aceitação e aprovação. Este elemento inteligível é aquilo a que Kant se referira ,na "Introdução à Doutrina do Direito", como sendo a "faculdade moral de obrigar" ,a qual, ligada ao direito estrito, representa o poder coercitivo exterior ao qual todos deveriam aceitar sem que fosse mesmo necessária a coerção ,isto é, ao qual todos deveriam assentir de maneira não coagida(ou moral em geral), muito embora tenha também o poder físico coercitivo para forçar a conformidade à lei, já que os homens nem

---

filosofia crítica de Kant . Kant procura fundamentar este conceito de autonomia política . Em primeiro lugar, Kant compõe sua filosofia crítica a partir da gênese e fundamentação da cisão ser/dever-ser ,de maneira que, como vimos ,chega ao conceito de autonomia política pelo viés da investigação dos princípios apriorísticos da ética, fundamentando , na consciência moral , o elemento político de autonomia contido no possível assentimento de todo o povo à lei que ele mesmo engendra ,um assentimento que,como veremos, funciona como norma para o direito público e constitui-se como elemento fundante da "faculdade moral de obrigar" ligada ao conceito de Direito .

[644]Poderíamos dizer que o parágrafo 7 do Direito Privado expõe metafisicamente o que se pode entender por uma posse jurídica , isto é, a posse que se quer legitimada mesmo na ausência de ocupação física do objeto pelo arbítrio possuidor . Neste sentido , diz Kant : "A maneira de ter alguma coisa exterior como minha é ,pois, a relação puramente jurídica da vontade do sujeito(*rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande*)com este objeto ,independentemente das relações da pessoa com a coisa no espaço e no tempo, segundo o conceito de uma posse inteligível." MS , 254 ; DD , 74 ;

[645] Sobre a reciprocidade entre as noções de direito público , de estado civil e de constituição, diz-nos Kant: "O conjunto das leis, as quais exigem uma promulgação geral para produzir um estado jurídico, constitui o direito público. O direito público é o sistema de leis para um povo,isto é, para uma multidão de povos que, constituídos de maneira a exercerem uns sobre os outros uma mútua influência , têm necessidade de um estado jurídico que os reúna sob uma influência única; isto é, de uma constituição , a fim de serem partícipes do direito. Este estado de relação mútua dos particulares reunidos num povo chama-se estado civil(*status civilis*)."[ver MS , 311;DD , 149;]

[646] MS , 255 ; DD , 76;

sempre (ou quase nunca)fazem o que deveriam fazer. Este ponto da argumentação de Kant deixa ver claramente a passagem do âmbito subjetivo(ou intersubjetivo)do jogo dos arbítrios eu e tu para a esfera objetiva da garantia da propriedade ,isto é, para o âmbito do "seu de cada um". A garantia contida ,como condição, na possibilidade de uma extensão racional, inteligível, prática ou jurídica da posse física por mera ocupação ,engendra não só a obrigação social comum, mas ,por isso mesmo, a reciprocidade de obrigações ,a qual deve ser assim universalmente querida .

"Quando declaro (de palavra ou de fato) que uma coisa exterior seja minha advirto *ipso facto* a todos que devem respeitar o objeto de meu arbítrio – obrigação que ninguém teria sem este ato jurídico de minha parte. Porém ,essa pretensão(*Anmaßung*) implica ao mesmo tempo no reconhecimento da obrigação em que reciprocamente me encontro de me abster da coisa exterior dos demais; porque esta obrigação resulta de uma regra geral da relação jurídica exterior(*denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor*).Não tenho ,pois, obrigação de respeitar o seu jurídico exterior de outro se não tiver garantia suficiente de que ele se absterá igualmente e pelo mesmo princípio de tocar no que me pertence. Porém , esta garantia não necessita de nenhum ato de direito particular, estando já compreendida no conceito de uma obrigação jurídica, exterior, à causa da universalidade e ,por conseguinte, também da reciprocidade da obrigação em virtude de uma regra geral(*Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel*). Ora ,a vontade de um só indivíduo, em relação a uma posse exterior ,e por conseguinte contingente, não pode ser uma lei obrigatória para todos ,porque se chocaria com a liberdade determinada segundo leis gerais. A única vontade capaz de obrigar a todos é ,portanto, a que pode dar garantias a todos ,a vontade coletiva geral(comum)[*ein jeden anderen verbindender,mithin collectiv allgemeiner(gemeinsamer)und machthabender Wille*)], a vontade onipotente de todos. Contudo, o estado do homem sob uma legislação geral exterior(isto é ,pública) com um poder executivo das leis ,é o estado civil(*imbürgerlichenZustande*). O Meu e o Teu exterior não pode ,pois,ocorrer senão neste estado."[647]

Kant é então explícito ao dizer que o âmbito da intersubjetividade dos arbítrios ,isto é, a esfera fenomênica em que tais arbítrios se constituem como possuidores e utilizadores de coisas, conduz necessariamente, através da questão acerca da possibilidade de uma posse que exceda a mera ocupação(ou seja, a questão acerca de sua garantia, ampliada para além da garantia física obtida por meio da força), ao âmbito do direito público,o qual é, em todos os casos e de alguma maneira, fundado numa certa vontade geral, que surge do coletivo dos homens em sociedade. É interessante observar que ,pela própria fundação racional da possibilidade da posse jurídica, constata-se já que a razão não somente explica como se dá a efetiva ordenação social da propriedade privada ,mas erige ,por este mesmo procedimento que lhe é essencial, o padrão ou critério de avaliação da legitimidade de toda legislação geral exterior(pública). Aparece então plenamente o elemento político-normativo da filosofia crítica de Kant, o qual não somente estabelece a explicação racional da possibilidade de uma ordenação socialmente efetiva da propriedade privada, mas mostra para onde deve apontar uma tal ordenação ,de maneira que se faça justa ou racionalmente legítima, e não simplesmente legítima de fato. Isto quer dizer que a ordenação natural dos proprietários aponta para uma justiça que assegura o que é de cada um,não que divide igualitariamente . Como vimos acima ,Kant pretende também que a garantia que permite a pretensão da posse inteligível não se origine de um ato jurídico particular ou factual, mas esteja já contido no conceito de uma obrigação jurídica. Isto, segundo Kant, já ficara claro a partir da Introdução à Doutrina do Direito .

Lá Kant estabeleceu que ,por um lado, se "o direito e a autorização para coagir são uma e a mesma coisa", por outro lado, a obrigação jurídica não autoriza toda e qualquer forma de coerção, e sim somente uma "faculdade moral de obrigar", um conceito moral de obrigação externa que autoriza uma coerção que, segundo a razão, todos deveriam e poderiam autorizar .Obviamente, uma tal capacidade de garantir a ordenação da propriedade privada tem que subsistir mesmo sem a aquiescência de particulares, e por isso tem de poder coagir o comportamento social à conformidade com a lei prática incondicionada . O que Kant entende como "...possibilidade de uma obrigação mútua , universal , conforme com a liberdade de todos segundo leis gerais..."[648], isto é ,como direito estrito, é justamente a existência social de uma capacidade de obrigar a todos à conformidade com a lei moral(legalidade no

[647] MS , 255/256 ; DD , 76/77 ;
[648] MS , 232 ; DD , 47;

comportamento), à convivência segundo leis de liberdade, convivência que, justamente por regrar-se segundo uma lei geral da liberdade ou do possível assentimento não coagido, tem de poder ser livremente assentida sem coação, muito embora subsista ,mediante coerção física, sem isso.

Ora, temos então simultaneamente liberdade e coação ,facticidade da coerção civil mantenedora da ordem social dos proprietários e a validade ou legitimidade racional da lei pública; ou ,em outras palavras, tem-se, no interior do conceito kantiano de direito estrito, a coerção fática e a validade normativa, o âmbito do ser(socialmente entendido como exterioridade da relação entre arbítrios) e o dever-ser(a força normativa do racional),o "conceito moral de direito" e o direito positivo. Esta coexistência social do ser e do dever-ser no âmbito jurídico e sua revelação como tensão entre moral e direito (em sentido amplo), entre o normativo e o positivo, entre o que tem que ser coagido e o que pode ser livremente assentido, entre a manutenção da ordem política e a autonomia política desta mesma ordem–quando considerada sob a perspectiva de sua legitimidade como resultado de uma vontade geral que emana da coletividade; esta cisão e simultânea convivência do ser e do dever-ser em sua revelação política como tensão entre moral e direito constitui o cerne da tese de leitura que procuramos desenvolver neste mestrado, a qual procura remeter o cerne fundacional do projeto crítico kantiano(compreendido como cisão ,apoiada numa teoria da liberdade, entre ser e dever-ser) a uma compreensão da modernidade política que lhe é própria . Kant não é o filósofo do dualismo, tampouco o arauto do monismo. Kant é sobretudo e simultaneamente o filósofo da compatibilidade e da tensão, uma tensão e esforço de compatibilização que aparecem no cerne de sua filosofia como cisão metodológica entre número e fenômeno, progridem, no que tange ao problema das legislações, para uma separação entre ser e dever-ser(separação que ,por sua vez, funda a normatividade da vida humana)e ,finalmente, revelam-se ,como certa compreensão da modernidade política, em sua tensão entre liberdade e coação, entre autonomia política e coerção civil , entre o espírito esclarecido de liberdade e a realidade da necessária obediência civil.

Como se disse acima, a possibilidade da pretensão de garantia pensada numa posse jurídica implica necessariamente na concepção de um estado jurídico, uma convivência social segundo regras racionais gerais de liberdade, uma "segunda realidade" que paira sobre o âmbito meramente fenomênico da relação de arbítrio(na qual somente é possível a posse física das coisas) e a regula. As relações sociais do estado de natureza, que formalizam normativamente o direito privado, somente recebem valor jurídico efetivo sob a condição de que a razão prática jurídica torne definitivas suas prescrições subjetivas de posse pela constituição de uma autoridade à qual todas as pessoas ou "subjetividades"jurídicas se submetem segundo uma lei que garante a distribuição.Mas como entender esta passagem de um estado não-jurídico a um estado civil? Para Kant, isto é um problema eminente, pois trata-se assim de precisar a natureza mesma do estado jurídico. O estado jurídico deve estabelecer a juridicidade até aqui latente ou provisória da esfera do direito privado.

"Se é juridicamente possível ter como sua uma coisa exterior, a todo indivíduo deve também estar facultado obrigar(*nöthigen*)todos aqueles com quem pudesse ter questões sobre o Meu e o Teu de um objeto qualquer, a entrar com ele numa constituição civil."[649]

A pretensão de garantia de uma posse que não contém necessariamente ocupação indica, como vimos, que o pretendente a uma tal posse concebe ,na verdade, a necessidade de um estado jurídico, capaz de efetivar esta garantia. Esta concepção de um estado jurídico, implicada na pretensão de garantia de uma posse inteligível de um objeto, permite então ao arbítrio possuidor solicitar(ou necessitar, por um direito, o comportamento de outrem)aos outros

[649] MS , 256 ; DD , 77;

arbítrios, envolvidos nas suas relações de posse, o estabelecimento de uma regulação pública ou coletiva da propriedade privada, instância capaz de garantir a cada um o seu. É esta necessitação que permite a distinção definitiva dos estados jurídico e não-jurídico, bem como uma melhor explicitação da garantia para a posse jurídica obtida nesta passagem, compreendida por Kant ,como veremos, enquanto processo puramente racional de reconhecimento jurídico mútuo, totalmente apartado do âmbito factual da instituição desta ou daquela constituição civil. Assim, apesar da pretensão de garantia concebida com a posse jurídica ,diz Kant:"...pode ocorrer ,não obstante, um Meu e Teu exterior, porém somente provisório(*provisorisches*) no estado de natureza(*im Naturzustande*)."[650] Vemos que,para Kant, o estado não jurídico é concebido como estado de natureza, estado em que a posse aparece apenas no âmbito subjetivo(intersubjetivo)da relação exterior dos arbítrios eu e tu. Segundo Kant, o que caracteriza o estado de natureza não é a inexistência de posse inteligível ou jurídica, pois o conteúdo desta posse(o objeto escolhido para ser utilizado pelo arbítrio) já está dado, embora esteja sujeito somente a uma pretensão de garantia de manutenção desta posse sem a necessária ocupação física. O caráter não-jurídico[651] do estado de natureza está justamente na provisoriedade desta posse, a qual permanece, sem o aparato da constituição civil, apenas com uma pretensão de sua garantia. O estabelecimento peremptório da posse ,isto é, sua instituição definitiva como posse jurídica de fato, exige a entrada num estado jurídico ,ou seja, a instituição de uma instância de sua objetividade como capaz de "distribuir"com justiça o seu de cada um. O caráter não-jurídico do estado de natureza, onde o direito é provisório,não está no fato de que nele inexistam pretendentes ao direito (à propriedade),mas sim em que não se pode querer nele permanecer sem incorrer na contradição de querer o direito sob a forma de sua negação, isto é, de um estado de liberdade anárquica e,com isso, de ameaça à liberdade dos outros. O aspecto positivo de um estado que se opõe ao estado de natureza só pode ser um estado jurídico ou civil , em que se torna possível a justiça pública com coerção legal exterior.Neste sentido, diz Kant :

"...uma constituição civil é tão-somente o estado de direito que assegura a cada um o Seu ; mas sem que este estado o constitua nem o determine(*nicht ausgemacht und bestimmt*).Toda garantia supõe ,pois, já o seu de cada um (de todos aqueles a quem é dada garantia). Por conseguinte, antes da constituição civil (ou abstração feita desta constituição), deve ser contemplado como possível um Meu e Teu exterior, como também o direito de obrigar a todos aqueles com quem podemos ter questão, de qualquer maneira que seja, a formar conosco uma constituição que possa assegurar o Meu e o Teu. Uma posse futura e a preparação de semelhante estado, que só pode ser fundada numa lei da vontade geral e que ,por conseguinte, esteja conforme à possibilidade desta vontade, é uma posse provisoriamente jurídica(*ein provisorisch rechtlicher Besitz*). Ao contrário, a que ocorre sob uma constituição real ,é uma posse peremptória(*ein peremtorischer Besitz*). ... a maneira de Ter uma coisa exterior como Sua no estado de natureza é uma posse física que tem a seu favor a presunção jurídica(*die rechtliche Präsumtion*) de poder chegar a ser legal pela conformidade da vontade do possuidor dos demais numa legislação pública(*durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen*), e vale provisoriamente como uma posse jurídica."[652]

Como veremos agora, no quadro geral do pensamento político-jurídico de Kant, a relação entre o estado de natureza ou não-jurídico e o estado jurídico se apresenta,por assim dizer, como uma verdadeira "simbiose racional";pois , na medida em que o estado de natureza é tomado como idéia racional e não como fato histórico, pode tal idéia ser pensada como"simultânea"ao estado civil e não numa relação histórica de precedência com ele. Com efeito, o estado de natureza passa a ser utilizado como princípio racional de explicação da juridicidade do estado civil ,ou seja, como "situação ideal" em que se faz abstração da constituição jurídica de uma sociedade de fato e que pode assim explicar o processo racional e coletivo de fundação de um estado civil sob leis públicas. Este processo ideal de

---

[650] MS , 256 ; DD , 77;

[651] Em seu célebre estudo sobre o direito kantiano, Bobbio procura caracterizar como um equívoco a consideração que Kant faz do estado de natureza como não jurídico. Pensamos não ser muito justa esta colocação, mas Bobbio é forçado a ela para poder sustentar a tese de que as distinções entre direito natural e positivo e entre privado e público coincidem. O estado de natureza, a esfera do direito privado, pertence ao âmbito do jurídico-racional , mas apenas provisoriamente: e esta provisoriedade pela falta de coação organizada, característica da justiça meramente comutativa, que contém a não plenitude jurídica do estado de natureza, isto é, sua negatividade e carência. Ver[Bobbio , Norberto _ *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant* , trad. Alfredo Fait , Editora UNB , Brasília , 1997 ,p.88/89]

instituição da vontade coletiva real, que só pode ser pensada se se faz abstração de uma constituição pública real(uma coletividade no estado de natureza)é dos conceitos mais importantes e inovadores da filosofia kantiana: o contrato originário, fonte de toda legitimidade possível na política e que exige um estado de natureza a ser pensado como "sombra" de uma sociedade civil.

Por agora, gostaríamos de explicitar o caráter não factual que tem o estado de natureza para Kant ,ou seja, seu estabelecimento como idéia da razão prática. Mas já neste ponto da argumentação ,Kant compreende o estado de natureza como construção racional de uma "anterioridade ideal ou lógica"em relação à constituição civil, ou,em outras palavras, como abstração feita desta constituição. O estado de natureza enquanto idéia permite pensar toda a peculiaridade do estado jurídico, desta vez ligando-o aos fatos. Com efeito, permite ver um determinado estado jurídico como sendo gerado pela vontade unida de todos ,cuja possibilidade serve agora de critério ao qual deve se conformar a ordenação pública da propriedade privada. Esta ordenação ,entretanto, já está dada de fato na pretensão jurídica dos possuidores[653]. Neste sentido, o desenho provisório do seu de cada um é o requisito necessário(mas não suficiente)da garantia. Por outro lado, a suficiência na garantia do seu de cada um só pode ser fundada numa lei da vontade geral ,isto é, em conformidade com a legislação pública de uma constituição real.

"...a idéia racional a priori de semelhante estado(não-jurídico)implica a da falta de segurança contra a violência antes de os homens terem se reunido em povos, os povos em estados e os Estados numa grande nação, isto é, antes de se haverem constituído num estado puramente jurídico."[654]

Acerca da idealidade prática do estado de natureza, Kant explicita perfeitamente as implicações do exercício de pensamento contido nesta idéia: feita a abstração de uma constituição real ,resta apenas um estado de violência latente, sem garantias de manutenção da ordem natural dos proprietários. Vê-se que a "idealização prática",promovida por Kant, do conceito jusnaturalista clássico de estado de natureza serve a uma projeção racional de uma sociedade em abstração da coerção pela autoridade pública; e, como decorrência deste "exercício de pensamento",tem-se a falta de segurança quanto à pretensão de legitimidade contida na posse jurídica,ou seja, a falta de segurança com relação à propriedade privada, a qual fica assim sujeita à violência[655] dos outros.

"O Estado não-jurídico, isto é, aquele em que não há justiça distributiva, é chamado estado natural (*status naturalis*). A este estado se opõe não o estado social...que se poderia chamar de estado artificial(*status artificialis*), mas sim o estado civil(*status civilis*), submetido à justiça distributiva; porque no próprio estado natural pode haver sociedades legítimas...o primeiro e o segundo desses estados podem ser chamados de estados de direito privado;e o terceiro e último , de estado de direito público."[656]

Toda a importância da precedente discussão acerca da posse jurídica revela-se neste ponto em que investigamos as condições racionais de instituição de um estado civil-jurídico. Vê-se que o que distingue a ordenação jurídica natural dos proprietários(estado de natureza) é a questão da possibilidade, atualidade e necessidade da posse

---

[652] MS , 257 ; DD , 78/79;

[653] Sobre isso , diz-nos Kant : "Se não houvesse Meu e Teu exterior no exterior no estado natural , ao menos provisoriamente, não haveria nenhum dever de direito sob esta relação, nem,portanto, nenhuma obrigação de sair desse estado." MS , 312;DD , 151;

[654] MS , 312;DD , 150;

[655] Acerca desta idéia do estado de natureza como situação ideal onde imperaria a incerteza, a falta de regra e,com isso, a violência da possível usurpação da propriedade privada , Kant diz-nos : "O estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é um estado(*Naturstand*)de natureza (*status naturalis*),que é antes um estado de guerra ,isto é, que nem sempre uma eclosão de hostilidades,contudo é uma ameaça permanente delas. Ele tem de ser ,portanto, instituído(*gestiftet*), pois a cessação das hostilidades não é ainda segurança para ele e ,sem que ela seja obtida de um vizinho a outro(o que porém,pode ocorrer somente num estado legal[*in einem gesetzlichen Zustande*]),pode aquele tratar como um inimigo este a quem exortara para tal[cessação]." z.Frieden , 348/349 ; Paz 32-33 ; "...olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens a sua liberdade sem lei(*an ihre gesetzlose Freiheit*)de preferir brigar incessantemente a submeter-se a uma coerção legal(*als sich einemgesetzlichen,von ihnen selbst zu constituirenden Zwange zu unterwerfen*)a ser constituída por eles mesmos,por conseguinte preferir a liberdade insensata à racional..." z.Frieden , 354 ; Paz 38 ; "O Estado de natureza é estado de guerra , pois a maneira de fazer valer seu direito não é o processo ,mas a guerra. O estado civil não é arbitrário , mas necessário...Este estado é também a primeira ação jurídica." Reflexion 7936 , 1780-1785. Esta constante identificação do estado de natureza ou não-jurídico com um estado de violência latente e de inexorável hostilidade (quer entre homens , quer entre estados) é certamente o fundamento da compreensão kantiana do *Völkerrecht* como análogo supranacional do estado de natureza ou não jurídico e da "idéia racional de uma comunidade pacífica de todos os povos sobre a terra" (paz perpétua – *ewiger Frieden*) como fim último de todo direito de gentes e, com efeito, como sumo bem político.

[656] MS , 306;DD , 144/145;

jurídica, isto é,o caráter distributivo[657] da justiça. Somente a distributividade da justiça–que atesta não só a possibilidade e atualidade da posse jurídica(de sua pretensão), mas a necessidade desta posse–é capaz de constituí-la como justiça pública, que reúne as condições unicamente sob as quais cada um participa de seu direito,isto é, segundo a idéia da vontade universalmente legislante ,princípio formal da possibilidade do estado jurídico. Uma unidade universal regida sob leis jurídicas só pode ser atingida em uma sociedade na qual se encontre a maior liberdade possível juntamente com a máxima garantia e determinação dos limites das liberdades individuais para uma convivência comum, uma sociedade que somente pode possibilitar a liberdade de todos por leis externas,se for regida por uma constituição civil justa e que seja a expressão de uma vontade pública.O caráter distributivo da justiça é responsável pela instituição de uma constituição pública real ou positiva, em que a autoridade pública assim constituída pode se considerar legítima não só factualmente ,mas racionalmente,ou seja,como faculdade moral de obrigar ao cumprimento da lei: uma faculdade positiva de coerção que revela o grau de autonomia política dos cidadãos, ao referir-se imediatamente ao ideal racional de um possível livre assentimento de todos os interessados, muito embora não necessite disto para subsistir, já que se apresenta positivamente como coerção de fato.

Chegamos então ao seguinte resultado: a condição de possibilidade da posse jurídica e da ordenação natural da propriedade privada é o estabelecimento de uma justiça distributiva. Isto envolve, primeiramente,o estabelecimento, a partir da vontade legislativa de todos, de uma autoridade pública positiva capaz de administrar de uma tal maneira a justiça; e ,em segundo lugar, a necessidade moral de que a autoridade positiva, bem como a legislação pública real que a funda, possa se conformar à idéia puramente racional de um pacto civil , conformidade que legitima a autoridade positiva, que deve então poder ser assentida por todos. Com efeito, para Kant, o estabelecimento de um estado civil real não pode ser pensado exclusivamente como oriundo do jogo de forças no estado de natureza, mas é sempre também acompanhada pela normatividade do ideal racional de uma justiça distributiva, num exercício de pensamento que lhe vale a possível aceitabilidade por todos e,com isso, a legitimidade de ser uma faculdade moral de obrigar, a que todos deveriam e poderiam aceitar. Com este raciocínio chegamos talvez ao ponto fundamental da filosofia política de Kant: a mediação do estado civil real ou positivo pela idéia de "contrato originário", a qual representa a normatividade ou o "dever moral"(que se tornar também um dever jurídico incondicional)para toda sociedade real em abandonar uma ordenação sem justiça distributiva. Em contrapartida, o contrato originário acaba por se tornar o critério absoluto de medida da racionalidade de uma legislação pública real ou positiva.

"Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa(*verbindet*) numa sociedade (*pactum sociale*) , o contrato que estabelece entre eles uma constituição civil (*der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen*) (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie tão peculiar que , embora tenha muito em comum ,quanto à execução, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim) ,se distingue, no entanto, essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição (*Princip seiner Stiftung*). A união de muitos homens em vista de um fim(comum)qualquer(que todos têm), encontra-se em todos os contratos de sociedade; mas a união dos mesmos homens que em si mesmos é um fim(que cada qual deve ter), por conseguinte, a união em toda relação dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado (*unbedingte Pflicht*)e primordial: uma tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil ,isto é, constitui uma comunidade (*gemein Wesen*). Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos ,é o direito dos homens sob leis públicas de coação(*das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen*), graças às quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda intervenção de outrem."[658]

---

[657] No parágrafo 41, descrevendo a "passagem(*Übergang*) do Meu e Teu no estado natural ao Meu e Teu no estado de sociedade em geral",Kant diz que:"o estado jurídico é aquela relação(*Verhältniß*) dos homens entre si que contém as condições únicas sob as quais cada qual pode participar de seu direito .O princípio formal da possibilidade deste estado, considerado segundo a idéia da vontade universal legislativamente, se chama justiça pública. Esta justiça pode distinguir-se, segundo a atualidade e necessidade da posse legal de um objeto(como matéria do arbítrio), em justiça protetora(*justitia tutatrix*), comutativa(*justitia commutativa*) e distributiva(*justitia distibrutiva*)...a existência ou não-existência de semelhante justiça é a questão mais importante dentre todas as que se referem à administração da justiça."[MS , 305/306;DD , 144;]

[658] Theorie und Praxis 289 ; Teoria e Prática 73-74;

Nesta célebre passagem do opúsculo "Sobre o Dito Comum", escrito em 1793 (4 anos antes da *Doutrina do Direito*), Kant torna explícitos vários pontos que estávamos comentando acima. Primeiramente, Kant deixa clara a peculiaridade do pacto que institui uma constituição civil e uma autoridade pública que, segundo as prescrições de uma legislação pública,administra distributivamente a justiça e se constitui assim como expediente que atesta a necessidade da posse jurídica. Ao contrário de qualquer outro contrato mercantil entre proprietários ou associações deles, que, como resultado do cálculo interessado próprio do espírito capitalista, é um meio para outros fins(a acumulação de capital,por exemplo), o pacto que institui o âmbito político-público do Estado possui uma peculiaridade, a saber: a de ser um fim em si ou incondicionado, objeto da vontade segundo lei incondicionada da razão, e que assim não expressa a ordem positiva do ter, mas a ordem normativa do que cada um deve ter[659].A passagem supracitada foi por isso mesmo retirada da divisão "*gegen Hobbes*". A justiça distributiva segundo uma legislação pública a que todos deveriam e poderiam assentir livremente,ou seja, o direito dos homens sob leis públicas de coação é um dever moral,isto é, é a condição incondicionada(*die oberste formale Bedingung*)do âmbito jurídico ou do âmbito da exterioridade dos arbítrios livres, e esta propriedade prático-racional afasta toda suspeita de uma origem antropológica da exigência de instituir um âmbito público estatal. O estado de natureza não permite a realização da liberdade individual como liberdade social, realização que é uma exigência da razão. Kant utiliza então um critério racional para assinalar a deficiência ou a carência da idéia de um estado sem leis públicas e o ideal de sua superação: torna-se impossível a convivência de liberdades exteriores. O dever moral impõe a passagem a um estado civil e a conseqüente suspensão do estado de natureza; e, ao permitir a coexistência dos arbítrios livres, o dever moral toma imediatamente um caráter jurídico. Racionalmente compreendidos segundo o método crítico, o estado de natureza e o Estado de direito são,respectivamente, o reino exclusivo das vontades particulares e o reino do absolutamente não-particular: a vontade geral.

Uma vez que o direito público expressa a justiça pública–que, por ser distributiva(comutativa e protetora), determina o seu de direito de cada um–impõe-se ao homem o imperativo categórico de instituir um estado jurídico sob leis públicas, as quais, por sua vez, têm sua norma na razão. Mas procuremos entender o que Kant quer dizer com a incondicionalidade do conceito racional de direito público. Na verdade ,Kant não o menciona, mas a justiça distributiva como dever moral possui dois aspectos: primeiramente, no âmbito da simples ordenação natural da propriedade(estado de natureza), a posse jurídica pode ser possível ou mesmo efetiva, mas jamais necessária. Para conferir esta necessidade é preciso "sair do estado de natureza",este estado de "justiça negativa"[660]: o que ,segundo Kant, é um dever moral. Isto não quer dizer que um grupo humano transforma-se historicamente num estado civil, mas sim que é um dever social instituir uma instância supra-arbitrária, para além dos particulares. O segundo aspecto decorre desta exigência moral de se sair do "estado de natureza"(e instaurar um estado civil, no qual o *medium* do poder e as decisões concernentes ao direito não são exercidos pelo indivíduo[661], mas deixados à instância pública) e

---

[659] ver **Goyard-Fabre , S.** *Kant et le problème du droit* , J . Vrin , 1975 ; p.184;

[660] "...não por isto o estado natural deveria ser um estado de injustiça(*injustus*), no qual os homens unicamente se tratassem segundo a medida exclusiva de suas forças;porém, é ao menos um estado de justiça negativa (*status justitiae vacuus*),no qual , se o direito fosse controvertido, não haveria juiz competente para ditar uma sentença legítima em virtude da qual cada um pudesse obrigar a outro a sair desse estado de guerra e fazê-lo entrar num estado jurídico."[ver MS , 312;DD , 150/151;]

[661] "É preciso sair do estado natural, no qual cada um age em função de seus próprios caprichos, e convencionar com todos os demais(cujo comércio é inevitável)em submeter-se a uma limitação exterior, publicamente acordada, e por conseguinte entrar num estado em que tudo o que deve ser reconhecido como o Seu de cada qual é determinado pela lei e atribuído a cada um por um poder suficiente, que não é o do indivíduo e sim um poder exterior.Em outros termos, é preciso antes de tudo entrar num estado civil."[ver MS , 312;DD , 150/151;]

do caráter a-histórico que tem o estado de natureza na argumentação de Kant. Nenhuma constituição real realiza efetivamente o ideal racional de retitude na vida pública, aliado à perfeita representabilidade. Portanto, o dever moral que obriga à constituição pública não é suspenso tão logo exista de fato uma constituição civil, mas continua subsitindo como norma racional para uma constituição pública que expresse a autonomia política dos indivíduos associados. A este cerne normativo, envolvido necessariamente na instituição de uma constituição pública real como idéia pura da associação civil, mas que permanece como critério de adequação racional de uma legislação pública positiva a um ideal de justiça pública(como exercício do político moral), Kant o chama de "contrato originário"."Uma vez que a união civil é necessária , a idéia de um pacto concebido como originário deve preceder,idéia cujo conteúdo não traz nada a não ser a respeito das instituições externas–e , pois , sobre a saúde pública ...."[662] Com efeito, se a instituição de qualquer ordem pública é parte da solução do problema moral, não constitui toda a solução, pois não se trata de "não importa qual Estado",mas de uma instância capaz de arbitrar com justiça os conflitos entre particulares, o que significa, para Kant, conforme ao critério da razão pura prática, ou seja, um Estado definido por uma lei estritamente universal e legitimada pelo princípio de universalização.

Mas ordenemos um pouco os elementos: em primeiro lugar, a partir do direito privado, fundado com a possibilidade de uma posse jurídica,surge, graças ao seu elemento normativo e que exige garantia de sua pretensão, a necessidade de se instituir uma legislação pública ou de se entrar num estado civil. O direito privado ou a ordem natural dos proprietários fornece então o conteúdo para a regulação da legislação pública[663].

"Do direito privado no estado natural resulta um postulado de direito público(*das Postulat des öffentlichen Rechts*): "Tu deves juntamente com os demais, na relação de tua coexistência inevitável(*im Verhältnisse eines unvermeidlichen*), sair do estado natural para entrar em um estado de direito,isto é, estado de uma justiça distributiva(*den einer austheilenden Gerechtigkeit*)."A razão pode ser deduzida analiticamente da noção de direito nas relações exteriores por oposição à violência(*violentia*)."[664]

Vemos que Kant pretende que do âmbito em que se dá a posse jurídica resulte a exigência da constituição pública e do estado civil, capaz de tornar necessária a posse. O conteúdo autônomo do direito natural privado não pode se fazer valer a não ser que se constitua uma esfera regida por um outro postulado da razão, o postulado do direito público, que especifica o princípio universal do direito. O fundamento(*Grund*) da exigência que faz surgir o acordo civil está,segundo Kant, contida no conceito racional de direito,o qual, como vimos no item 5.1 acima, liga-se a uma faculdade moral de obrigar, cuja expressão física como poder de coerção não pode cair na alçada do indivíduo, mas exige o poder suficiente de uma autoridade publicamente instituída. Com efeito, para Kant, a verdade do direito natural é o direito público,isto é,uma constituição pública real que institui uma autoridade pública positiva; mas,ao mesmo tempo, a remissão dessa coerção positiva a uma norma racional de toda lei pública possível. O direito público torna possível o direito, tal como este fora definido na *Einleitung in die Rechtslehre*. E com isso, o direito político faz a mediação de todo o potencial jurídico-normativo da razão, confere-lhe a verdade e o justifica.

"O direito é a limitação da liberdade de cada um à condição de sua consonância com a liberdade de todos,enquanto esta é possível segundo um a lei universal;e o direito público(*das öffentliche Recht*)é o conjunto das leis exteriores que tornam possível semelhante acordo universal .Ora,visto que toda restrição da liberdade(*jede Einschränkung der Freiheit*) pelo arbítrio de outrem chama-se coação(*Zwang*) , segue-se que a constituição civil é uma relação de homens livres, que (sem dano da sua liberdade no todo de sua religação com os outros)se encontram no entanto sujeitos a leis coercitivas : porque a própria razão quer assim e , sem dúvida a razão que legifera a priori,a qual não toma em consideração qualquer fim empírico..."[665]

---

[662] Reflexion 7960 , 1785-1789 ;

[663] "O estado civil ou de direito público "...não compreende nada mais,isto é, outros deveres dos homens entre si, senão os deveres que cabe imaginar naquele: a matéria(*Materie*) do direito privado é a mesma para ambos. As leis deste último estado,portanto, referem-se unicamente à forma jurídica da vida comum ,e por este conceito essas leis devem necessariamente ser consideradas como públicas."[ver MS , 306:DD , 145;]

[664] MS , 307:DD , 145;

[665] Theorie und Praxis 290 ; Teoria e Prática 74;

O estado civil é exigido como postulado da razão em função de sua própria essência enquanto força de coerção legal e fundamentalmente oposta à vilolência.Vemos como Kant pretende que a instituição de um estado civil e a existência de leis públicas positivas determinem totalmente o conceito de direito como faculdade moral de obrigar, isto é, como poder suficiente de coagir publicamente instituído e que ,por isso, recebe socialmente autorização de obrigar qualquer um.Desta maneira, completa-se o estabelecimento definitivo da esfera do direito privado e do exercício do direito natural de liberdade, o qual é impossível em meio à violência imanente ao estado de natureza. O direito público é a integração e realização do direito privado, e não sua antítese;e ,por isso, a diferença entre direito público e privado não é uma de conteúdo, mas de forma.No entanto, ligado a uma faculdade moral de obrigar, o direito público deve ter como sua norma de constituição uma autoridade pública positiva que possa e deva ser assentida livremente por todos ,isto é, uma autoridade pública que se revele como autonomia política ou como produto da vontade coletiva do povo. Dessa maneira, a legislação pública deveria ser sempre a expressão da liberdade dos cidadãos, fundando uma ordem social à qual todos poderiam e deveriam, enquanto autonomia de suas vontades, aquiescer livremente, mas que possui o poder de coerção necessário à sua manutenção a despeito do assentimento livre ou não dos membros do corpo civil. Mas assim chegamos ao cerne normativo da vida civil, que opera tanto na necessidade de se instituir qualquer constituição pública, quanto como critério de sua retitude e racionalidade .A razão prática quer e prescreve que todos os membros livres de um povo se unam sob leis jurídicas justas e de coação em uma constituição civil, que pode garantir a liberdade de cada um, a igualdade de todos e a colegislação de cada membro. E isto implica em que, se é um dever entrar num estado civil sob leis públicas coercitivas, permanece como um dever adequar esta constituição ao ideal de "representatividade republicana",ou seja, segundo a qual todos deveriam assentir à ordem jurídica como produto de sua própria autonomia, um ideal que emana naturalmente da idéia racional de um "contrato originário".

"Eis , pois , um contrato originário (*ein ursprünglicher Contract*) no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil , por conseguinte inteiramente legítima (*rechtliche*) , e também uma comunidade. Mas neste contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica) , não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato (e nem sequer é preciso pressupô-lo)...mas é uma simples idéia da razão , a qual tem no entanto uma realidade (prática) indubitável : a saber ,obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro(*als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können*), e a considerar todo súdito , enquanto quer ser cidadão , como se (*als ob*) ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade .É esta ,com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública (*der Probirstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes*). Se ,com efeito, esta é de tal modo constituída que é impossível a um povo inteiro poder proporcionar-lhe o seu consentimento(*Einstimmung*) ... não é justa; mas se é apenas possível que um povo dê seu assentimento , então é um dever considerar a lei como justa."[666]

Na sua fundamentação do Estado,Kant lança mão do conceito de contrato social ,modelo de argumentação fundamental na tradição do jusnaturalismo contratualista, para que se perceba como sua filosofia crítica--e,na verdade, o seu cerne normativo criado pela razão pura prática--expressa-se como compreensão da organização política das sociedades modernas, as quais tem de unir o burguês proprietário ao conceito de cidadão sob leis civis.Em termos gerais, o contratualismo opõe-se ao utilitarismo, o qual entende por justa uma ordem política que assegura o máximo de bem-estar[667]para todos, fazendo da retitute pública uma função do bem-estar coletivo e abolindo a normatividade racional do jogo político. Contra esta concepção"empirista"de justiça,ergue-se, calcada no contrato social como *locus* político da legitimação, socialização e estabelecimento da dominação, a idéia de justiça política preconizada pelo pensamento de Locke,Rousseau e Kant, que têm em comum alguns pontos: primeiramente,

[666] Theorie und Praxis , 297 ; Teoria e Prática 82/83;

[667] Veremos mais à frente como um combate ao utilitarismo político é o eixo central do conceito kantiano de Estado, um compate que se revela principalmente na refutação, a partir do núcleo normativo da idéia de uma constituição republicana,do Estado despótico-paternalista.

uma intenção de investigação normativa que não se prende a questões histórico-empíricas acerca da origem de um certo Estado ou do Estado em geral, mas procura responder, pela justificação e análise das condições de possibilidade de uma ordem política fundamental,à necessidade de legitimar as relações civis;em segundo lugar, partem do pressuposto que o indivíduo livre é a origem de toda legitimidade civil e critério último de toda ordem política. Nestes termos, compreendem a liberdade do indivíduo não propriamente como autonomia da razão prática, mas como liberdade de ação ou liberdade de impedimentos, a qual torna-se razão de legitimação de uma ordem política que significa, em contrapartida, um estado de limitação e restrição das liberdades.Em terceiro lugar, como a ordem política tem de ser legitimada para cada um dos indivíduos livres, um tal estado de restrição só pode ser confiado aos próprios indivíduos e constitui-se assim como livre restrição deles por eles mesmos,justificada pela possível aquiescência de todos os interessados. Finalmente, o problema de legitimação da ordem política na teoria contratualista requer a unificação da liberdade com a limitação dela, entendendo-se esta última como limitação recíproca proveniente da própria liberdade e que se denomina contrato social.

Segundo nossa abordagem, é a descoberta ,pelo método crítico, do cerne normativo da razão pura prática como autonomia da vontade que leva Kant a uma teoria do contrato como idéia racional ,dotada da extrema clareza metodológica contida na separação entre fundamentos racionais-morais do Estado legítimo e os aspectos empírico-antropológicos."O *contractus originarius* não é o princípio de explicação da origem do *status civilis*, mas de como ele dever ser."[668]Com efeito, se se quiser determinar numa sentença a inovação kantiana no jusnaturalismo, pode-se dizer que, para ele, o Estado não é de fato fundado no consenso, mas deve sê-lo, isto é, o Estado real ou de fato deve visar como ideal o consenso, ainda que tenha surgido pela força–como é mesmo o caso historicamente, de acordo com as concepções kantianas acerca da história jurídico-política. Em primeiro lugar,para Kant, o contrato social é originário ,ou seja, é uma idéia da razão pura prática a priori, e não um fato histórico[669], o que faz dele a própria idéia a priori racional do Estado de direito.Em segundo lugar, não sendo um fato histórico, o contrato social não é um ato jurídico-político empírico, mas a idéia deste ato[670]pelo qual se funda uma constituição civil. Em terceiro lugar, por ser a idéia da fundação de uma legislação pública justa, na qual as leis,como leis fundamentais[671],fossem fornecidas pelo legislador como se(*als ob*) pudessem ter surgido da vontade coletiva e pudessem assim possivelmente receber o

---

[668] Reflexionen(7740)

[669] O caráter não factual do contrato já fora antevisto intuitivamente por **Rousseau** . Kant procura dar uma fundamentação filosófica para o conceito de vontade geral e seu correlato: a autonomia política , que implica numa conexão entre conceito de liberdade exterior e o conceito de uma legislação pública, entre lei e liberdade. Neste sentido ,Kant reitera diversas vezes sua concepção pura e prática so contrato social. "Se , antes de mais , se tivesse inquirido o que incumbe ao direito...a idéia do contrato social manter-se-ia no seu prestígio incontestável : não porém enquanto fato(*als Factum*)(como quer Danton) , sem o qual ele declara nulos e sem validade todos os direitos que se encontram na construção civil efetivamente existente , mas somente como o princípio racional para a apreciação de toda a constituição jurídica pública em geral (*als Vernunft princip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt*).E compreender-se-ia que , antes de a vontade geral existir , o povo não possui nenhum direito de constrangimento relativamente ao seu soberano , porque só por meio deste é que ele pode coagir juridicamente."[ver Theorie und Praxis , 302 ; Teoria e Prática 89;]

[670] "O ato pelo qual o povo se constitui em um Estado,e, propriamente, a simples idéia deste ato(*nur die Idee desselben*),segundo a qual unicamente se pode conceber a legitimidade do próprio ato(*die Rechtmäßigkeit des selben allein gedacht werden kann*), é o contrato primitivo(*der ursprüngliche Contract*), segundo o qual todos(*omnes et singuli*) se desprendem de sua liberdade exterior diante do povo para torná-la a recobrá-la no novo instante como membros de uma república,isto é, na qualidade de membros de uma comunidade ou do povo como Estado.E não se pode dizer que o Estado,que o homem em sociedade tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade exterior natural(*Theil seiner angebornen äußeren Freiheit*);mas sim que deixou totalmente sua liberdade selvagem e sem freio(*die wilde, gesetzlose Freiheit*)para encontrar toda sua liberdade na dependência legal(*in einer gesetzlichen Abhängigkeit*),isto é, no estado jurídico;porque esta dependência é o fato de sua vontade legislativa própria(*weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt*)."[ver MS , 316;DD , 155;] É interessante aqui perceber como o contrato originário, enquanto idéia do ato pelo qual um povo se constitui como Estado, é , na verdade , a idéia de um estado jurídico(dependência legal) entre membros(aos quais se concede liberdade jurídica) cuja legislação pública surge somente da vontade legisladora e coletiva do povo. Assim ,vê-se que o contrato originário nada mais é do que a idéia da autonomia política do povo. A alienação se converte em autonomia, uma vez que cada um se submete à lei que cada um e todos dão a si mesmos. O desenvolvimento ilimitado da faculdade de agir de cada um exige, como contrapartida, a liberdade do cidadão, autor das leis às quais se submete. Aqui se percebe um novo estágio de tensão entre liberdade como não impedimento e liberdade como autonomia.

assentimento de todos os representados por esta vontade, o contrato originário é um dever incondicionado, o imperativo categórico de legislador público, que não cessa tão logo haja uma legislação pública positiva, mas, neste caso, passa a "vigorar"como norma para a legislação pública em geral, ou seja, como indicador de sua legitimidade, do grau de autonomia política do povo e da liberdade exterior dos cidadãos. Esta última colocação é especialmente importante para a nossa tese de leitura, pois permite ver como a normatividade da razão pura prática se expressa no âmbito político. Em seu exercício normativo, a razão pura prática engendra também o conceito de uma lei pública coercitiva fundamental(contrato originário), a qual constitui,por assim dizer, o elemento normativo da faculdade moral de obrigar, uma coerção civil que todos poderiam e deveriam livremente aceitar: trata-se da lei pública primordial que emana da vontade coletiva do povo e que expressa sua autonomia política. Mas o ideal de se representar a vontade de um povo inteiro por uma lei que ,de fato, emana do legislador positivamente constituído, embora não realizado empiricamente, funciona como norma de retitude na vida pública, norma para o legislador positivamente instituído. Toda vez que a autoridade soberana dá suas leis, deve se comportar como se seu outro,a cidadania, pudesse tornar cada membro da sociedade civil um co-legislador.

"...o legislador pode sem dúvida se enganar, mas não quando ele se interroga sobre se a lei se harmoniza com o princípio do direito; pois ,então dispõe,claro, a priori, como de uma bitola infalível da idéia de contrato originário...contanto que não haja contradição em que o povo inteiro dê por voto o seu assentimento(*daßeinganzes Volk zu einem so lchen Gesetze zusammen stimme*) a uma tal lei ,por muito penoso que lhe seja aceitá-la, essa lei é conforme ao direito. Mas se uma lei pública é conforme a este último , por conseguinte , irrepreensível no tocante ao direito , então , está-lhe também ligada a autoridade para constranger (*die Befugniß zu zwingen*) e,por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência ,isto é,o poder do Estado que dá à lei o seu efeito é também irresistível ..."[672]

Vêem-se aqui admiravelmente ligados os dois elementos que procuramos discutir acima. É o contrato originário, como idéia da lei pública fundamental e que emana da vontade geral, que dá significado à expressão "faculdade moral de obrigar" e que está contida na definição geral de direito. Uma "faculdade moral de obrigar" é aquela a que todos deveriam assentir em circunstâncias ideais,ou seja, é o *medium* coercitivo sempre bom e justo, na medida em que emana da vontade geral do povo, que é sempre boa. "O *summus imperans* não precisa de nenhuma coerção, porque sua vontade sempre provém da vontade geral, consequentemente é sempre boa."[673] A possibilidade de que uma constituição pública positiva possa receber de todos os cidadãos um assentimento livre ou não coagido(frisemos bem ,a possibilidade,isto é,a não-contradição com um possível assentimento)é o índice de sua conformidade ao direito natural ou racional. Esta possibilidade é o que ,por sua vez, torna plena de significado a expressão"faculdade moral de obrigar", pois,vinculado legitimamente a esta legislação pública positiva, está uma autoridade irresistível, à qual é um dever jurídico-moral(em oposição a ético-moral)acatar. O contrato originário ou a idéia de uma vontade geral unificada do povo(*allgemeinen vereinigten Volkswillen*)–e que Kant chama de identidade entre governantes e governados em *Streit der Fakultäten*–é a idéia crítico-normativa como princípio da razão para o julgamento das relações jurídicas públicas e expressa a normatividade da razão pura prática em sua exterioridade, e, como tal, representa na exterioridade compreendida como âmbito político-público do Estado real, a força da exigência racional de adequação das leis públicas positivas ao ideal de representatividade de todos que a ela estão submetidos, a necessidade prática para o Estado de conferir à sua estrutura de base a forma da vontade coletiva de todos. Finalmente, como idéia da razão, o contrato originário expressa a tensa complementaridade funcional, na

---

[671]"Chama-se lei fundamental à que apenas pode provir da vontade geral (unida) do povo , ou contrato originário(*Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten)Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag*)."[ver Theorie und Praxis , 295 ; Teoria e Prática 80;]

[672] Theorie und Praxis , 299 : Teoria e Prática 84/85;

[673] Reflexionen(7921)

constituição do estado civil, do jurídico e do moral(em sentido geral, comum à esfera ético-moral da virtude), do coercitivo e do livremente autônomo, do normativo e do positivo. Na idéia de normatividade público-política, o dever do soberano, em sua legitimidade racional imanente, torna-se,para o povo,um dever jurídico sujeito à coerção, mas, por continuar exprimindo a legislação pura da razão em sua pureza formal, reclama o respeito ou o assentimento livre e plenamente racional.Este núcleo jurídico-normativo da razão aparece como fundamento transcendental do dever do soberano.Esta é a plena determinação do "conceito moral do direito" associado à "faculdade moral de obrigar": o formalismo do Estado de direito significa o puro respeito do soberano pela lei ,ou seja, a sua fundamentação transcendental.

O ato específico pelo qual se manifesta a efetividade de um Estado é a lei, a norma geral e abstrata, produzida por uma vontade racional que deve poder unificar todos os indivíduos. Se, por um lado, o contrato é a forma típica sob a qual os indivíduos regulam suas relações sociais privadas no estado de natureza, a lei é a forma pela qual são regulamentadas as relações entre indivíduos numa submissão comum a uma coerção pública, legal, exterior e dotada de um poder suficiente. A forma de uma tal lei é o "contrato" que operacionaliza a passagem do estado jurídico-privado de natureza ao estado jurídico-público da sociedade civil. Para Kant, o contrato originário(*der ursprüngliche Kontrakt*) é o princípio jurídico-racional de legitimação própria à autoridade pública, ao soberano político. Como fundamento da legitimação política, o contrato originário é também princípio de explicação e de construção, pois é parte imprescindível da cadeia de raciocínios que começou pela pretensão de legalidade da posse jurídica(hipótese das primeiras relações sociais normativas entre indivíduos livres e iguais), e conclui tal cadeia mostrando e produzindo–tornando objeto de decisão racional–a união de tais indivíduos sob um poder exterior.Mediante o contrato originário, a esfera inteligível,inaugurada com as relações racionais do direito privado,determina-se em sua idealidade como reino da vontade de todos e como norma para avaliar a racionalidade de todos os Estados históricos.O aspecto puramente ideal do contrato originário vincula todo Estado real à norma de se reformar segundo preceitos racionais incondicionados, ao mesmo tempo em que fornece sua legitimação como poder que se deve reconhecer na positividade ,por resultar sempre de uma instituição acordada publicamente, ainda que mais ou menos justa. Fácil ver como a idéia de contrato originário liga-se ao conceito kantiano de obediência civil, que refuta o direito de resistência ativa e passiva; pois uma autoridade positiva é sempre legítima, pelo menos no que concerne à questão de manutenção de regras de coexistência social acordadas publicamente[674]. Em suma , como contrapartida do imperativo categórico na moral política(teste de universalização da lei pública positiva), o contrato originário é o modelo de um procedimento de recomendação, decisão e consenso que garante a justiça de seus resultados, porque é fundamentado numa aceitação universal. O ideal de conformidade a uma vontade geral ,ou

[674] Este tipo de raciocínio permite entender como a tese do contrato social coexiste com a proibição de se procurar uma origem do poder político positivo, pois uma tal investigação ameaça a própria saúde pública. O contrato originário é um procedimento racional pelo qual os indivíduos entram em acordo acerca de uma submissão cuja autoridade supõe renúncia à interrogação sobre a origem histórica deste poder de coerção. Uma tal consideração torna-se incompatível com a exigência de uma obediência incondicional, pois toda perscrutação acerca de uma legitimidade histórica anula a eficácia de um ato recíproco de legitimação consensual. Com sua concepção de contrato social , Kant retira deste conceito tradicional toda realidade histórica conferindo a ela apenas realidade objetiva prática .Esta separação da base legal de circunstâncias históricas se contrapõe ao questionamento prático da autoridade positivamente instituída, pois vai contra o imperativo moral de sair do estado de natureza e instituir um estado civil. Acerca disso, diz Kant:"A origem(*Ursprung*) do poder supremo é inescrutável, sob o ponto de vista prático, para o povo que está submetido a ele: isto é, o súdito não pode raciocinar praticamente sobre esta origem,como sobre um direito controvertido(*jus controversum*)com respeito à obediência que lhe deve ...uma lei tão santa(inviolável)que,mesmo que seja um crime na prática pô-la em dúvida, e por conseguinte impedir seu efeito por um só instante, é concebida de tal maneira que não deve ser contemplada como procedente dos homens, mas sim de um legislador muito grande, muit íntegro e muito santo: e tal é o sentido da máxima "toda autoridade procede de Deus",máxima que enuncia não já um princípio histórico da constituição civil,mas sim uma idéia como princípio da razão prática, a saber: que é preciso obedecer ao poder legislativo atual, não importa qual sua

seja, um ideal de formação democrática da vontade numa comunidade contratual, é transformado, pelo "procedimentalismo" kantiano, em regra para avaliação da justiça . Para Kant, o procedimento da gênese de um assentimento universal pode ser simulado e substituído por um experimento de pensamento concernente à universalização, o que torna possível a um legislador não "formado democraticamente"dar leis justas.

No quadro geral da teoria jurídica de Kant, é a idéia de contrato originário que, enquanto idéia do ato pelo qual se funda um estado civil ou jurídico, permite a consideração simultânea entre os elementos positivo e normativo do âmbito jurídico, entre o caráter factual da coerção civil e o seu elemento legitimador como faculdade moral de obrigar. O conceito de contrato originário é fundamental para o pensamento político de Kant, pois permite referir imediatamente uma legislação pública positiva aos momentos racionais ou morais , tanto de sua instituição(o dever moral de sair do estado de natureza e instituir o estado civil), quanto de sua avaliação e legitimação. Com efeito, tal conceito nos permite a passagem entre o âmbito positivo da ordenação natural dos proprietários privados ao elemento essencialmente normativo do direito público, elemento em que se faz abstração de legislações públicas positivas ou reais e no qual se caracteriza o momento essencialmente racional do direito público.É neste sentido que Kant promove sua definição normativa do Estado.

Vimos que o direito público constitui-se, enquanto forma da convivência recíproca segundo uma lei universal,como elemento decisivo da ligação institucional e que subordina a ordem inteligível da possessão, do contrato privado e das comunidades naturais à ordem inteligível do Estado de direito. Para além da função inicial de garantir as instituições de direito privado surgidas na esfera natural das relações entre os arbítrios livres, o estado jurídico revela um novo conteúdo imanente à sua forma: é a esfera de uma vontade comum, produto da vontade de cada um e de todos, dotado do poder de coerção civil. Com efeito, para Kant, no que concerne à esfera jurídica e das condições da liberdade externa, o Estado tem um valor absoluto. Ignorando o problema de sua gênese histórica segundo o mecanismo da natureza(que estudamos no capítulo anterior), o Estado de direito confere plena significação à especificidade do direito em relação à moral individual, pois o direito público instaura a esfera de uma "moral ou retitude pública", para falar a partir do cerne normativo da razão pura prática. Neste sentido, se a partir do problema de sua gênese histórica não havia ficado ainda claro no que o Estado como tal deveria ultrapassar o mero mecanismo e deixaria de ser simples construção instrumental, um expediente cujo valor estaria no objetivo de garantir a ordem natural dos arbítrios livres pretendentes à propriedade privada, dando uma solução jurídica para o problema antropológico-histórico da necessidade de mestre, não um mestre que usa força somente, mas cujo poder seja racionalmente legítimo; no âmbito da *Rechtslehre* evidencia-se como o Estado de direito recebe a dignidade de um ser moral autônomo, o que não significa que se reduz o direito à moral. O Estado de direito e a esfera político-pública movimentam-se no nível de uma "moral na política". E se ,num primeiro momento, sua função é civilizar e moralizar a esfera da posse, do mercado e da relação trabalho-salário,fazem-no de maneira a não suprimir o dinamismo próprio da natureza, que Kant chama de insociável sociabilidade."Moral na política"significa moralizar e disciplinar o mecanismo natural em que se relacionam multilateralmente os arbítrios livres. Trata-se de um "imperativo moral"ou político-moral educar a violência propriamente humana da insociável sociabilidade, reduzi-la

---

origem. Daqui provém o princípio: o soberano do Estado tem em relação aos súditos somente direitos ,não deveres(de coação)..."[ver MS , 318/319;DD , 159/160]

sem abolir sua vitalidade contraditória. Com o Estado, o burguês proprietário torna-se cidadão por um dever da razão prática e se liga assim a uma forma de existência social mais conforme à razão. E isto faz da teoria racional do estado civil uma teoria do Estado racional,teoria construída racionalmente, que fundamenta o Estado como fato prático puramente humano, justificando a autoridade civil pelo apriorístico âmbito moral.

A teoria kantiana do Estado confere a ele o *status* de fim em si, de maneira que ele não pode ser considerado somente da perspectiva de sua positividade ,ou seja, de sua origem historicamente necessária como instrumento de controle da humanamente insuperável "insociável sociabilidade". Este formalismo do Estado de direito representa a verdade do potencial jurídico normativo natural à razão. Da perspectiva de sua normatividade pura, o Estado tem que ser considerado como a coisa pública, horizonte de realização das atividades não estatais que ele garante incessantemente. Por isso,torna-se também etapa capital na história da espécie, revelando outros tipos de sociedade como tendo algo de provisório e preparatório. O Estado normativo não é um meio,nem um mal necessário: este é o Estado injusto, aquele de que até seres malignos são capazes.Seu valor absoluto está em que,a partir dele, forma-se uma comunidade política , em que os homens se querem como unidos numa vontade comum, projeção racional que leva a se pensar como uma comunidade universal que paira acima dos particulares. Muitos podem qualificar o Estado kantiano como mero mantenedor dos interesses privados, mas penso ser isto um reducionismo.Sem dúvida esta exigência jurídica contida na fórmula da "coexistência dos arbítrios sob uma lei universal da liberdade" vincula-se à necessidade de um Estado; porém, pela distinção entre o público e o privado, a função conferida por Kant ao Estado é a de impedir a confusão entre o político e o não-político, entre o estatal e o não estatal, assegurando a autonomia do político, ao mesmo tempo em que transfere aos indivíduos livres o ônus das atividades espirituais e materiais.O Estado normativo kantiano representa o dever , para todo Estado de fato, de constituir-se como esfera política pura que tem a função de evitar a confusão do político e do religioso[675], do político e do econômico, reservando as esferas não-estatais da vida humana à livre iniciativa do indivíduo, sob a condição de que esta se limite à convivência racional com outrem.

"Um Estado(*civitas*) é a reunião de um número maior ou menor de homens sob leis de direito. Enquanto estas leis, como leis a priori, são necessárias,isto é, derivam espontaneamente em geral(e não por via de disposição legislativa) do conceito de direito exterior, a forma do Estado é de um Estado em geral(*ist seine Form die Form eines Staats überhaupt*),isto é, o Estado em idéia(*der Staat in der Idee*), como deve ser segundo princípios de direito puro. Esta idéia serve de regra(*norma*) para cada reunião efetiva em república(por conseguinte ao interior)."[676]

O Estado real equivale em Kant à sociedade civil que o erige,ou seja, ao estado jurídico sob uma legislação pública real. Segundo Kant, o Estado e o estado civil representam a mesma relação considerada de pontos de vista opostos: enquanto o Estado é a relação dos indivíduos à sociedade a partir do ponto de vista da sociedade como um todo, o estado ou sociedade civil expressa esta mesma relação do ponto de vista do indivíduo. Com efeito, Kant procura se referir a uma comunidade como Estado, quando considera a sociedade como um todo; ao mesmo tempo em que se refere à sociedade civil para caracterizar o corpo civil, quando tem os indivíduos que o constituem em mente.Uma vez que Estado e sociedade civil pressupõem-se mutuamente como maneiras paralelas de se referir à atividade da comunidade como um todo(o pontos de vista da garantida persecução dos interesses particulares pelo *Bourgeois* e o ideal normativo do Estado moderno em assegurar,como expressão da vontade geral,a liberdade civil do

---

[675] Acerca desta concepção laica e não confessional do Estado, Kant deixa-a explícita na sua célebre separação entre Igreja e Estado: "...o Estado tem o direito, não na verdade de formar a Igreja à sua maneira ...mas somente por um direito negativo(*das negative Recht*) de afastar a influência eclesiástica sobre a república política visível(*das sichtbare, politische gemeine Wesen*)."[Ver MS , 328;DD , 170]

[676] MS , 315;DD , 152;

Citoyen), podem ser considerados idênticos do ponto de vista prático: o Estado real é a autoridade comum que possibilita a individualidade privada,e a sociedade civil é o palco para as ações desta individualidade. Não por isso poderíamos dizer, como fazem alguns, que o único conceito de Estado compatível com a filosofia kantiana é um Estado essencialmente não-intervencionista, cuja tarefa é preservar o interesse comum, o qual seria,por sua vez,nada mais do que um agregado de interesses particulares: dessa meneira, teríamos de interpretar a sentença kantiana de que o Estado incorpora a vontade geral como metafórica. É claro que um Estado real representa um interesse coletivo que é como se fosse a soma vetorial de interesses particulares de uma certa sociedade, o que não acontece com o Estado normativo.

No âmbito político-público do Estado, o núcleo da filosofia crítica, compreendido como cisão entre ser e dever-ser, expressa-se como compreensão da sociedade moderna: tem-se,por um lado, o núcleo normativo que diz como deve ser um Estado(Republicanismo) e que responde também por uma justificação moral da autoridade civil; e ,por outro lado, tem se a perspectiva empírica ou do surgimento histórico de Estados reais como efeitos da idéia de constituição republicana. Nem o próprio Kant é suficientemente claro, na construção de seu argumento, acerca da diferenciação destes dois registros. Este fato se revela principalmente numa certa tensão entre perspectivas eminentemente críticas do existente(o núcleo normativo) e pontos de vista excessivamente conservadoristas(perspectiva da necessária manutenção do Estado real).Obviamente,a tensão entre perspectivas expressa, em última instância, a distinção entre númeno e fenômeno; porém, o eminente conteúdo crítico do existente é revelado pelo conceito normativo de Estado. O conceito normativo de Estado, ou o Estado enquanto idéia , supõe ,entretanto, leis necessárias totalmente conformes ao conceito moral de direito(associado a uma faculdade moral de obrigar),isto é,leis públicas fundamentais, as únicas que emanam da vontade geral. Ora, de acordo com o que vimos acima[677],lei pública fundamental é o contrato originário, o qual,de um ponto de vista moral, é o que torna possível a vida comum em sociedade. Com efeito, pode-se dizer que o contrato originário é o princípio do Estado normativo. Este dever incondicional que se estabelece como norma do Estado exige que ,sob o aspecto legislativo, o Estado seja somente o ideal de representatividade denominado por Kant como vontade geral. E Kant conceitua:

"O poder legislativo(*Die gesetzgebende Gewalt*) somente pode pertencer à vontade unida do povo(*nur dem vereinigten Willendes Volkes zukommen*).E, visto que dele deve proceder todo direito, não deve absolutamente poder causar injustiça a ninguém por suas leis...a vontade concordante e conjunta de todos, enquanto cada um decide para todos e todos para cada um, isto é, a vontade geral unida do povo(*der allgemein vereinigte Volkswille*),pode unicamente ser legisladora."[678]

Deste modo, se não ficara muito claro na consideração da passagem do estado de natureza ao estado jurídico(excessivamente ligada ao contexto positivo da legislação pública),a concepção de estado jurídico em Kant–e isto se revela plenamente com sua definição normativa do Estado–vai além de refletir o cálculo interessado da burguesia, conferindo ao capitalismo concorrencial nascente os traços de legitimidade racional. Para além de garantir a ordem natural dos proprietários, é um dever para o Estado zelar pela coisa pública, imperativo que se expressa da maneira seguinte: *salus publica suprema lex civitatis est*[679].Claro que esta imposição normativa do conceito puro de Estado revela todo o teor crítico da filosofia kantiana em relação às ordens estatais vigentes. O contrato originário é também,como vimos, enquanto procedimento racional dos indivíduos proprietários, princípio de instituição de todo

---

[677] Em Theorie und Praxis , 299 , Kant diz que *"Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen(vereinigten)Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag"*.Segundo nossa interpretação, o contrato originário torna-se então a lei fundamental que, segundo o conceito normativo, deve regular a sociedade civil.

[678] MS , 313;DD , 152/153;

[679] Ver Theorie und Praxis 298;

estado jurídico real .Desse modo, toda ordem política erigida como legislação pública tem de ser vista como uma certa expressão da "vontade coletiva", para o justo ou para o injusto. Com efeito, se para o injusto, decerto a "vontade coletiva" não se constrói representativamente como deveria segundo uma "vontade geral". Este raciocínio encontra ressonâncias desde a fundamentação da moral. Qual o sentido de se dizer que a lei moral é condição incondicionada do âmbito prático? Primeiramente, a lei moral representa a norma do agir; mas ,em segundo lugar, cria também a esfera pura na razão prática que nos leva a conhecer praticamente a liberdade. Ora, é esse espaço de liberdade, o qual cerca o ato humano, estendido à estrutura agente do *arbitrium liberum*, como se vê com a doutrina do Mal Radical, que possibilita também a maldade. Também no contexto jurídico-político, podemos dizer que o contrato originário contém a lei fundamental para uma constituição pública coercitiva, o ideal que permite a consideração racional da instituição e do melhoramento de qualquer ordem civil. Para Kant, o nome deste ideal é "Constituição Republicana".

"A constituição instituída primeiramente segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade(como homens), em segundo lugar segundo princípios da dependência (*nach Grundsätzen der Abhängigkeit*)de todos a uma única legislação comum(como súditos)e ,terceiro, segundo a lei da igualdade dos mesmos (como cidadãos) – a única que resulta da idéia do contrato originário(*aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht*),sobre a qual tem de estar fundada toda legislação jurídica do povo–é a constituição republicana(*auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muß*). Esta é ,portanto,no que concerne ao direito, em si mesma aquela que está originariamente posta como fundamento de todos os tipos de constituição civil."[680]

Vemos que nesta interessante passagem de "À Paz Perpétua", Kant revela o papel estritamente normativo da concepção apriorística de uma constituição republicana apelando à figura bem rigorosa da fundação: a constituição republicana é aquela que tem de estar originariamente na fundação de toda legislação jurídica e,com efeito, de todos os tipos de constituição civil(*welche allen Arten der bürgerlichen Constitution ursprünglich zum Grunde liegt*). Mas como entender uma tal afirmação tão rigorosa face ao modelo normativo de estado civil que estamos discutindo? Segundo nossa interpretação, Kant quer dizer que somente é possível uma consideração plenamente racional do direito e,com ele, de qualquer estado social que se pretenda jurídico ou civil –e aqui , vale dizer também, uma consideração crítica de um certo estado civil e de sua legitimidade factual–porque a razão possui uma idéia plenamente racional para toda possível constituição civil(a republicana), idéia ou norma sem a qual não se pode avaliar a retitude de uma legislação civil. Em outras palavras, assim como sem a realidade prática da lei moral não se podia avaliar a moralidade de intenções nem saber do bem em si, sem a idéia prática de uma constituição civil justa, isto é, sem a idéia de justiça, não se pode, segundo Kant, falar de direito. Assim, a constituição republicana,única que resulta do contrato originário, é o estado civil e sua legislação pública considerados simplesmente como situação jurídica,ou seja, de maneira a priori ou em conformidade com o conceito de direito.

Pela citação acima, vemos que há três princípios segundo os quais se forja a idéia de um constituição republicana. Ao falar em tais princípios, está-se analisando justamente o cerne normativo da filosofia político-jurídica de Kant, que ele chama de contrato originário: tais princípios são ,por isso, princípios formais ou características estruturais do contrato. Tais princípios são tão importantes para o raciocínio de Kant, que ele os menciona em todos os seus opúsculos sobre sua teoria jurídica.

"...o estado civil , considerado simplesmente como situação jurídica (*bloß als rechtlicher Zustand betrachtet*), funda-se nos seguintes princípios a priori : 1)A liberdade de cada membro da sociedade , como homem ; 2)A igualdade deste com os outros , como súdito ;3)A independência de cada membro de uma comunidade , como cidadão . Estes princípios não são propriamente leis que o Estado já instituído dá , mas leis segundo as quais apenas é possível uma instituição estável , segundo os puros princípios racionais do direito humano externo em geral ."[681]

---

[680] z.Frieden , 349/350 ; Paz 33-34 ;

[681] Theorie und Praxis 290 ; Teoria e Prática 75;

Em pleno acordo com o que se falava acima, vê-se que tais princípios segundo os quais se institui a constituição republicana não são leis públicas positivas, instituídas por este ou aquele Estado, mas princípios sem os quais não se pode nem mesmo representar o fenômeno empírico de uma certa organização social como sendo um estado civil ou uma legislação pública real,isto é, como se fosse algo que resulta do contrato originário ou da idéia de vontade geral. Com efeito,para Kant, se uma certa sociedade representa-se como um estado jurídico, isto é, como multidão convivendo segundo leis públicas coercitivas que garantem a propriedade privada e que representam uma certa vontade do coletivo, uma tal sociedade tem que estar se pensando a si mesma segundo tais princípios de liberdade, igualdade e independência dos cidadãos. Claro que este é o aspecto explicativo da possível origem de um estado jurídico, no qual os homens se concebem como cidadãos de um Estado de direito. O aspecto normativo surge quando se percebe que, se tais princípios da cidadania são o que se supõe em qualquer estado jurídico como algo que os torna primeiramente possível, todo estado jurídico remete imediatamente à sua norma racional segundo tais princípios, atestando a todo momento sua maior ou menor conformidade aos preceitos estritamente racionais da vida pública.

Para o que se pretende neste item 5.2 , insistiremos apenas numa consideração dos princípios da liberdade e da igualdade, pois estes deixam ver, enquanto condições necessárias de toda relação jurídica, como a constituição republicana e o contrato originário revelam a essência normativa das concepções jurídicas de Kant, fornecendo a plena explicação do "conceito moral de direito"como associado a uma "faculdade moral de obrigar".Liberdade e igualdade são unidos, como veremos, na justificação moral da autoridade civil e constituem ,conforme se abordará mais à frente, o núcleo da crítica da contrapartida política do eudemonismo: a crítica do caráter paternalista do Estado, que emerge do anti-eudemonismo da teoria moral de Kant.

"Os membros reunidos de tal sociedade(*societas civilis*),isto é,de um Estado para a legislação, chamam-se cidadãos(*cive*) e seus atributos jurídicos inseparáveis de sua natureza de cidação são:primeiro, a liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei além daquelas a que tenham dado seu sufrágio;segundo, a igualdade civil,que tem por objeto o não reconhecer(*erkennen*)entre o povo nenhum superior além daquele que tem a faculdade moral de obrigar(*zu verbinden das moralische Vermögen*)juridicamente da mesma maneira que,por sua vez,pode ser obrigado;terceiro,o atributo da independência civil, que consiste em ser devedor de sua existência e de sua conservação, como membro da república(*Glied des gemeinen Wesens*),não ao arbítrio de outro no povo mas sim aos seus próprios direitos e faculdades, e por conseguinte em que a personalidade civil não possa ser representada por nenhum outro nos assuntos de direito."[682]

Vemos assim como os princípios normativos da cidadania são aqueles em pleno acordo com a definição racional do direito como ligado a uma faculdade moral de obrigar. Não há dúvida que Kant empreende aqui uma discussão essencialmente normativa, ligada ao contrato originário e à idéia de uma constituição republicana. Embora Kant aceite que qualquer legislação pública é melhor do que nenhuma–na medida em que qualquer grau de ordem civil é melhor do que a desordem–o direito kantiano não se conforma, mesmo em face da exigência racional de instituição de uma ordem político-pública,à autorização de qualquer tipo de coerção civil, mas vincula-se necessariamente somente a uma "faculdade moral de obrigar",isto é,uma autoridade coercitiva que,primeiramente,deve ser conforme(embora muitas vezes não o seja) à possibilidade de um assentimento racional e livre por todos os cidadãos, não querendo dizer com isso que a autoridade instituída positivamente perca sua força pelo fato de muitos a ela não assentirem; pois a liberdade legal é um ideal segundo o qual todos deveriam assentir a uma autoridade civil, já que esta constitui-se como única(moral)faculdade de obrigar legítima. A filosofia crítica de Kant fundamenta assim aquela intuição de Rousseau de vincular a lei pública, que emana da vontade geral,com a

[682] MS , 314;DD , 153;

liberdade. Mas isto só é possível pelo desenvolvimento, que aqui neste texto procuramos seguir mais acima, de um conceito de liberdade interior como "assentimento livre e racionalmente motivado",o que se nos revela pela lei moral[683].Com efeito, a única definição de liberdade legal que está plenamente de acordo com o pensamento de Kant não é simplesmente a liberdade do arbítrio como não impedimento(aspecto parcial e que é o tema do direito privado), mas a liberdade enquanto autonomia da vontade como princípio da ordem política. Vê-se assim todo o teor do desdobramento necessariamente político do cerne normativo da razão pura prática: a autonomia. Em segundo lugar, se a liberdade exige auto-legislação do povo, a igualdade exige lei universais. A autoridade coercitiva se coaduna com a faculdade moral de obrigar na medida em que é justa, isto é, em que possibilita, pelo reconhecimento jurídico, uma reciprocidade de obrigações conforme à liberdade de todos segundo lei gerais. A igualdade formal de todos segundo a lei pública é o princípio que fundamenta, juntamente com a liberdade, o direito estrito como vinculado a uma faculdade moral de obrigar, pois a igualdade de todos sob uma legislação pública coercitiva quer dizer que somente esta legislação pública, que unicamente autoriza a coerção, pode instituir uma igualdade[684]. O princípio da igualdade fundamenta o estatuto da sociedade civil com seu princípio da autoridade que deve ser , como única faculdade moral de obrigar, aceita por todos ou acionada por qualquer um na intenção de obrigar outrem.Finalmente ,determinando completamente o direito estrito(que define a sociedade civil)como ligado à faculdade moral de obrigar, liberdade como autonomia e igualdade formal(e não material ou econômica)delimitam o âmbito jurídico do *licitum* como espaço para a auto-legislação individual limitado pela auto-legislação coletiva segundo leis universais de convivência, e esta última retorna sobre a interioridade livre tomando como seu ideal de justiça um possível assentimento livre e não coagido: pois o direito político, realização plena do direito natural, deve ser expressão exterior da normatividade da razão pura prática. Vemos que a teoria kantiana do Estado não perde seu vínculo com a moral enquanto cerne normativo da razão, embora não possa ser reduzida à mera interioridade. Sua peculiaridade é justamente a de dever ser a exterioridade desta interioridade.

"Minha liberdade exterior(jurídica)deve antes ser definida assim:ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser aquelas a que pude dar meu assentimento(*Beistimmung*). A igualdade exterior (jurídica) num Estado é justamente assim aquela relação dos cidadãos segundo a qual ninguém pode obrigar juridicamente outrem a algo sem que ele ao mesmo tempo se submeta à lei de também poder ser obrigado por ele reciprocamente do mesmo modo."[685]

Vimos acima como o problema do direito político em Kant é essencialmente um problema de síntese,ou seja, de expor transcendentalmente o acordo apriorístico entre a subordinação dos sujeitos à autoridade do soberano e a soberania legítima que emana da autonomia política destes mesmos sujeitos. O conceito racional de cidadania opera a síntese entre a liberdade de cada membro como homem e a igualdade de todos os membros do estado civil como sujeitos . Analisamos neste item esta síntese entre a liberdade e a legalidade . No próximo item, que conclui o

---

[683] Esta dimensão interior da liberdade torna-se bem evidente quando associa o princípio da liberdade legal como princípio de cidadania com o âmbito subjetivo e totalmente particular da felicidade. "A liberdade como homem , cujo princípio para a constituição de uma comunidade eu exprimo na fórmula : ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira ..., mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa , contanto que não cause dano à liberdade de os outros aspirarem a um fim semelhante , e que pode coexistir com a liberdade de cada um , segundo uma lei universal possível."[ver Theorie und Praxis 290 , Teoria e Prática 75;] "A liberdade como homem , cujo princípio para a constituição de uma comunidade eu exprimo na fórmula : ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira ..., mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa , contanto que não cause dano à liberdade de os outros aspirarem a um fim semelhante , e que pode coexistir com a liberdade de cada um , segundo uma lei universal possível."[ver Theorie und Praxis 290 , Teoria e Prática 75;]

[684] Sobre este vínculo da igualdade com a faculdade moral de obrigar, única capaz de coação legítima, diz-nos Kant: "Cada membro da comunidade possui um direito de coação sobre todos os outros , excetuando apenas o chefe de Estado (porque ele não é membro desse corpo , mas o seu criador ou conservador) , o qual é o único que tem o poder de constranger , sem ele próprio estar sujeito a uma lei coercitiva."[ver Theorie und Praxis 291 , Teoria e Prática 76;] E mais à frente : "...segundo o direito ... são porém , enquanto súditos , todos iguais ; porque nenhum pode constranger a quem quer que seja , exceto mediante a lei pública (e o seu executor , o chefe de Estado) , mas através desta também todos os outros se lhe contrapõem em igual medida..."[ver Theorie und Praxis 292 , Teoria e Prática 77;]

[685] z.Frieden , 350 ; Paz 34 ;

trabalho,procuraremos mostrar como as exigências sistemáticas desta síntese de liberdade e legalidade levam,primeiramente,ao ideal normativo republicano de uma organização do Estado em poderes, que realizam esta síntese através de sua complementaridade; e,num segundo momento,como este ideal normativo permite pensar as modificações dos Estados reais no sentido de se tornarem mais e mais próximos à *Urnorm* contida no contrato originário.

5.3 Conclusão : Esclarecimento , Legitimação Racional da Ordem Política e a Fundação do Espaço Racional político-público : Direito como "Moral na Política" e a Representatividade Republicana

Vimos acima como o ideal de uma forma de governo republicana emana diretamente do contrato originário e,com efeito,quanto mais um Estado existente se aproxima desta forma republicana,tanto mais se adere ao espírito do contrato originário que subjaz a toda e qualquer sociedade. Vimos como a constituição republicana e o contrato originário só podem ser conceitualizados a partir de uma consideração estritamente normativa do direito.Com efeito,o próprio exercício do poder pode se fazer objeto de uma análise normativa, pois existe uma regra a priori do seu devir em conformidade ao dever-ser da constituição republicana.Nesta última e conclusiva parte do nosso trabalho,gostaríamos de considerar como,a partir deste quadro normativo,a dicotomia fundamental da filosofia crítica kantiana entre ser e dever ser se revela,pelo pensamento político que se desdobra a partir desta filosofia,como tensão entre a positividade e a normatividade do Estado de direito.Já mencionamos como Kant não é suficientemente elucidativo ao considerar este duplo aspecto que permeia sua *Rechtslehre* e a filosofia política sobre ela fundada. Primeiramente,gostaríamos de considerar como alguns conceitos inseridos no quadro normativo acabam revelando uma certa coexistência de elementos normativos e históricos,de maneira que apontam para uma certa consciência histórica por parte de Kant da tensão entre a normatividade da razão e a positividade dos fatos,os quais não permitem uma maior proximidade ao ideal político em sua própria época.Em segundo lugar, a partir da consideração da tipologia kantiana para os governos(entre formas de soberania e modo de governo),a qual põe em primeiro plano o horizonte do devir jurídico do político,gostaríamos de considerar mais acuradamente os princípios da constituição republicana e o elemento representativo estabelecido por ela como dever de toda sociedade civil.Tendo esta discussão anterior em mente,gostaríamos de considerar,em terceiro lugar,a teoria kantiana da obediência civil e sua refutação do direito de resistência.Finalmente,pretendemos mostrar como a filosofia kantiana compreende a tensão entre ser e dever ser na política(tensão entre a positividade e a normatividade do Estado de direito) mediante a idéia da exigência por uma contínua reforma de compromisso republicanizador,reformismo este que se interconecta com a interpretação kantiana do processo de esclarecimento e faz dela expressão conceitual.

No final do tópico anterior(5.2),mencionamos como a liberdade e a igualdade jurídicas são expostas por Kant enquanto princípios normativos da cidadania,os quais são conformes à idéia do contrato originário e da constituição republicana. Dissemos também como tais princípios,emergindo de uma consideração estritamente normativa,servem à legitimação do direito civil enquanto"faculdade moral de obrigar".Na ocasião,mencionamos rapidamente que havia um terceiro princípio da cidadania,mas que não seria feita sua abordagem no quadro geral de uma discussão normativa da fundamentação da idéia de justiça política.Este princípio é a independência ou auto suficiência "...civil, que consiste em ser devedor de sua existência e de sua conservação, como membro da república(*Glied des gemeinen*

Wesens),não ao arbítrio de outro no povo mas sim aos seus próprios direitos e faculdades...".Duas questões se impõem então a respeito deste atributo do cidadão no Estado de direito: primeiramente,por que ele é introduzido numa discussão normativa,se preserva certas carcterísticas ligadas ao momento histórico de Kant?. Em segundo lugar,o que tais características podem nos revelar acerca da tensão entre normatividade e positividade no interior da "filosofia política crítica"?

"A independência (*sibisufficientia*) de um membro da comunidade como cidadão , isto é , como co-legislador. Relativamente ao ponto da própria legislação, todos os que são livres e iguais sob leis públicas já existentes não devem considerar-se como iguais ao direito de dar estas leis. Os que não são capazes deste direito estão , no entanto , enquanto membros do corpo comum , obrigados à observância de tais leis e , por isso mesmo , participam na proteção que elas garantem , só que não é como cidadão , mas como protegidos...os conceitos de liberdade externa , de igualdade e de unidade da vontade de todos concorrem para a formação deste conceito , e a independência é a condição desta unidade , uma vez que o voto se exige quando a liberdade e a igualdade se encontram reunidas...ora , quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se cidadão (*citoyen*),isto é, cidadão do Estado(*Staatsbürger*) , e não cidadão da cidade(*Bourgeois*) . A única qualidade que para tal se exige , além da qualidade natural (de não ser nem criança nem mulher), é ser o seu próprio senhor (*sui juris*), é possuir alguma propriedade que lhe faculte o sustento."[686]

A discussão acerca da independência é *sui generis* dentro dos princípios da cidadania, os quais tornam possível a representação de uma república. Kant esclarece que a independência faz do cidadão um co-legislador.Até aí temos um pleno acordo com a idéia de contrato originário,a qual exige,como condição de legitimidade da legislação pública positiva,o possível assentimento de todos os interessados e que,com isso, tal legislação poderia ser considerada como proveniente da vontade de todos. No entanto, um pouco contraditoriamente,adverte Kant que os cidadãos livres e iguais sob leis coercitivas públicas positivas ou reais não podem ser considerados todos investidos da qualidade de legisladores. Assim,apesar de liberdade e igualdade serem requisitos para uma vontade coletiva, a independência é a condição de uma tal unidade efetiva(direito de sufrágio). Chega-se a uma vontade coletiva real(não o conceito normativo de vontade geral,mas uma efetivação sua)de todos que,paradoxalmente,não engloba todos[687], mas somente aos homens, adultos e economicamente independentes[688].Temos,lado a lado,uma normatividade representada pela vontade geral que deve ser legisladora(contrato originário)e a positividade de uma vontade coletiva que efetivamente legisla, mas que não pode de fato representar a todos.Embora queira Kant, na *Rechtslehre*, que isso não entre em contradição com o conceito de cidadania em geral,revela-se ao menos uma tensão entre a norma imutável da razão(que se expressa como liberdade e igualdade dos cidadãos) e as características do momento histórico em que Kant escreve: a distinção entre cidadania passiva e ativa é necessária pela natureza da sociedade existente de fato.Estas características meramente históricas ficam claras nas considerações e exemplificações dadas por Kant na"observação geral"do parágrafo 46 da *Rechtslehre*. Com efeito, considerada em conjunto com o cerne normativo do Estado de direito(a idéia filosófica de uma constituição republicana,à qual todo Estado real deve procurar conformar-se),a determinação completa da idéia de cidadania expõe,com o conceito de independência civil(*bürgerliche Selbstständigkeit*),um nível mais realista de discussão do que aquele estritamente normativo, o nível das condições de possibilidade do direito postitivo. Só que a peculiaridade da filosofia crítica em sua "dicotomia compatibilizadora" de ser e dever-ser não deixa que tais perspectivas se desvinculem,mas as faz subsistir em tensão. Segundo nossa interpretação,resultados como este denotam uma certa dificuldade de Kant em separar as considerações normativa e positiva do direito;porém,mais que isso,denotam justamente como o pensamento de

---

[686] Theorie und Praxis , 294/295 ; Teoria e Prática , 80;

[687] Numa outra passagem da *Rechtslehre*, Kant menciona,em relação ao despotismo da forma democrática de Estado,algo que vai também neste sentido: "...**todos que não são contudo todos, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade."**[ver MS , 338 ; DD , 186 ;]

[688] Trata-se aqui da distinção entre os cidadão passivo e cidadãos ativo(*die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger*), feita por Kant em MS , 314 .Assim como na passagem citada acima,na *Rechtslehre*, Kant esclarece que a cidadania passiva não contradiz o conceito de cidadão em geral(*Staatsbürger überhaupt*). "Esta dependência com respeito ao arbítrio de outro ...não é oposta à liberdade e à igualdade daqueles que,como homens,formam juntos um mesmo povo.E mais: é muito favorável à formação da cidade e à constituição civil." [ver MS , 315 ; DD , 154]

Kant,evoluindo para sua filosofia jurídica, opera numa constante tensão entre o ser e o dever-ser,entre a facticidade e a normatividade,uma tensão que justamente não hipostasia o ideal racional e,por isso mesmo,tampouco desliga-se de uma certa percepção dos fatos.Kant adere aos princípios republicanos como normas, mas convive com uma aceitação pragmática da estrutura social existente: a igualdade formal de cada pessoa na sociedade civil entra em tensão com a dependência econômica e social de várias outras. Só desejamos aqui salientar a pertinência da dicotomia ser/dever-ser na filosofia política de Kant. Não se trata de conferir a Kant uma percepção aguda da "contradição da sociedade civil moderna",pois ele simplesmente não espera que o ideal de república,sem realidade empírica imediata,venha à luz no mundo dos fenômenos;e,por isso,o ideal moral permanece como norma nada indiferente aos fatos,já que,por sua realidade prática,deve gorvernar nossas ações no mundo político.

Se não se compreende,como Kant,a norma racional do Estado de direito como "essência hipostasiada",mas como guia para o positivo do mundo existente,cumpre então pensar como a norma prático-moral da idéia de uma constituição republicana pode efetivamente guiar a práxis política de governantes e governados;e,neste sentido,temos que pensar como esta norma propõe e requer um certo exercício das funções do Estado.

"...a forma primitiva(racional)única, que faz da liberdade um princípio e ainda uma condição de toda limitação necessária a uma constituição jurídica no sentido próprio da palavra Estado e que acabará por conduzir a este resultado literalmente...tal é a única constituição permanente; aquela em que a lei reina por si mesma e não depende de nenhuma pessoa particular;tal é o fim último do direito público(*der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts*),o Estado no qual unicamente o Seu pode ser atribuído peremptoriamente a cada um...Toda verdadeira república é e não pode ser mais que um sistema representativo(*ein repräsentatives System*)do povo instituído pelo mesmo para defender seus direitos por deputados de sua escolha."[689]

Para Kant, a constituição republicana,única constituição jurídica que toma a liberdade como princípio de sua instituição e,ao mesmo tempo,como elemento moral-legitimador da coerção civil(como "faculdade moral de obrigar"), é o cerne normativo e permanente para todo Estado existente de fato ;e,sendo uma idéia com realidade prática, faz-se necessariamente objetiva ou fim último a ser alcançado por qualquer sistema público-legal coercitivo que se pretenda minimamente justo e efetivamente distributivo.Mas,do ponto de vista da organização de um Estado real,cumpre que deixemos a altura do normativo e, no rés-do-chão do mundo empírico da política,determinemos o que carcateriza,para uma constituição real, a primazia da república.Kant denomina este primado de "sistema representativo"[690],ou seja, toda constituição deve poder representar,por meio de suas leis,a vontade coletiva constituída de fato,como se estas emanassem de uma vontade geral.Mas em que consiste esta representatividade para as funções do Estado,uma disposição dos poderes que pudesse preservar a vontade geral em sua universalidade e em seu caráter ideal,mesmo para uma vontade coletiva instiuída de fato? Para responder a esta pergunta,devemos considerar a versão kantiana da teoria dos poderes do Estado republicano,pois são eles que,enquanto funções do Estado,permitem a consideração normativa a partir da perspectiva de um Estado real,isto é,da obrigação incondicionada de tornar-se conforme aos princípios do direito.Neste exercício,veremos que,para Kant,a partir da consideração da relação republicana dos poderes que caracteriza a representatividade, o "modo republicano de se governar" cria uma forma de compromisso direto com as constituições históricas efetivas, uma exigência de reformas

---

[689] MS , 341 ; DD , 188 ;

[690] No contexto da relação entre um Estado real e a norma racional da constituição republicana ,a questão do sistema representativo é das mais importantes,pois a falta de representatividade é o que caracteriza,seja qual for a constituição,o modo de governo despótico,ou seja, aquele que,na ausência de normatividade,permanece totalmente no âmbito do mecanismo natural de controle dos homens,isto é,no uso da força e na mera positividade do direito . Acerca disso,diz Kant que, ao modo de governo, "...se ele deve ser conforme ao conceito de direito, pertence o sistema representativo, no qual somente é possível um modo de governo republicano, sem o qual ele(seja qual for a constituição)é despótico e com emprego da força. Nenhuma das assim ditas repúblicas antigas conheceu este sistema e tinham de se dissolver com o tempo também e inteiramente, no despotismo, que, sob o poder supremo de um único, é ainda o mais suportável de todos." [ver z.Frieden , 353 ; Paz , 38;]

constitucionais graduais que aproximem a letra da constituição de todo Estado do espírito racional do republicanismo.

"Há,pois,três poderes diferentes(*potestas legistatoria,executoria,judiciaria*),pelos quais o Estado tem sua autonomia,isto é,forma-se e conserva-se segundo leis da liberdade.Em sua reunião consiste a saúde do Estado(*salus rei publicae suprema lex est*);não deve ser entendido por isto o bem dos cidadãos e sua felicidade...a saúde pública(*das Heil des Staats*)consiste na maior concordância da constituição com os princípios do direito(*Zustand der größten Übereinstimmung derVerfassung mit Rechtsprincipien*),como um estado ao qual a razão,por um imperativo categórico,obriga-nos a aspirar."[691]

O fundamento dos três poderes está na soberania do povo. A teoria dos três poderes é a maneira de se expor logicamente a vontade geral, procedimento racional pelo qual o povo se representa como soberano autônomo, executando e julgando segundo as leis que ele mesmo se dá.Kant pretende que a constituição de um Estado segundo três diferentes funções,dignidades ou poderes seja um corolário da sua instituição pela liberdade e,com efeito,do estabelecimento de sua autonomia como Estado,o qual dá as leis a si mesmo. De alguma forma, a relação efetiva entre estes diferentes e irredutíveis poderes é o que caracteriza o "bem público" do Estado,isto é,o grau de conformidade de um Estado real com os princípios do direito.Mas,para compeender como um Estado real pode se medir a si mesmo pela norma republicana,temos de precisar em que consiste esta relação entre os diferentes poderes que define a constituição plenamente conforme ao direito.

"Os três poderes no Estado são,portanto,entre si:em primeiro lugar,como outras tantas pessoas morais coordenadas entre si(*potestates coordinatae*);isto é,que uma é o complemento da outra para a organização perfeita da constituição do Estado(*complementum ad sufficientiam*).Em segundo, são também subordinados entre si(*subordinatae*), de modo que não se pode,ao mesmo tempo,usurpar a função do outro ao qual presta seu concurso,mas tem o seu princípio próprio...em terceiro,o direito de cada sujeito lhe é resultante da reunião dessas duas coisas(a coordenação e a subordinação dos poderes)...É preciso dizer desses três poderes,considerados em sua dignidade,que a vontade do legislador(*legislatoris*)com respeito ao que concerne ao Meu e o Teu exterior é irrepreensível;que o poder executivo do governo(*summi rectoris*)é irresistível e que a sentença do juiz supremo(*supremi judicis*)é inapelável(*inappellabel*)."[692]

Para Kant,segundo a normatividade da razão,a relação entre os poderes no Estado de direito tem três aspectos a serem considerados: os poderes têm de ser coordenados como pessoas morais,como dignidades que se complementam; em segundo lugar,sendo como pessoas morais e ,por isso,independentes e de valor incondicional,têm de ser insubordináveis uns aos outros,ou seja,cada um é ilimitado e tem unicamente em si mesmo seu princípio; e,em terceiro lugar,o direito civil não pode resultar nunca somente de uma dessas funções,mas apenas de um acordo entre elas, o que exige propriamente a simultânea coordenação(ou complementação)e a subordinação dos outros por um(ou independência).Esta coordenação-subordinação,uma distinção dos poderes em sua unidade,tem por objetivo a significação do caráter absoluto do poder soberano,o que se prova pela analogia dos poderes com as três proposições de um silogismo prático.Esta conciliação sintética dos poderes é a norma da justiça distributiva.Segundo Kant, derivados aprioristicamente do conceito normativo de Estado,os poderes são as possíveis relações da vontade geral e,desta forma,constituem a idéia prática de um soberano em geral,ou seja,o elemento racional pelo qual o povo se representa a si mesmo em sua unidade.Do ponto de vista de um Estado efetivo, é esta idéia que permite pensar algo acerca da maneira como o Estado representa o soberano;e,como a soberania em geral representa,de alguma maneira,a vontade unida do povo, a relação da idéia de soberano em geral com esta vontade coletiva instituída de fato permite considerar a forma de Estado(*Staatsform*).

"Os três poderes no Estado,que derivam do conceito de república no sentido mais alto,são tão-somente as relações da vontade coletiva do povo(*Verhältnisse des vereinigten Volkswillens*).Estas relações derivam a priori da razão e constituem a idéia pura de um soberano em geral,idéia que tem uma realidade objetiva,prática. Porém,esse chefe(o soberano)não é,todavia,senão um ser de razão(que representa o povo inteiro)...pode-se imaginar a relação dessa idéia com a vontade do povo de três maneiras diferentes:segundo que um apenas manda em todos,ou que alguns,iguais entre si,mandam reunidos nos demais,ou que todos juntos,mandam em cada um,e por conseguinte cada um em si mesmo.Quer dizer,há três formas de Estado: a autocracia, a aristocracia e a democracia."[693]

---

[691] MS , 318 ; DD , 158;
[692] MS , 316 ; DD , 156;
[693] MS , 338 ; DD , 186 ;

Assim, as maneiras pelas quais um soberano em geral pode instituir-se de fato como Estado se esgotam nas três formas supracitadas. Mas como entender a relação destas formas do Estado(formas de soberania[*Formen der Beherrschung*]pelas quais se efetivam os Estados existentes)com a constituição republicana? Paralelamente às formas de Estado ou de soberania,que representam o ente da razão que é o soberano,Kant ainda concebe uma diferenciação possível no exercício do poder pelo Estado,isto é, no modo pelo qual se exerce o poder supremo ou pelo qual o chefe governa o povo(*Regierungsart*)segundo o ato constitutivo da vontade coletiva do povo num estado civil.

"Para que não se confunda...a constituição republicana com a democrática, tem de ser assinalado o seguinte: as formas de um Estado(*civitas*)podem ser divididas ou segundo a diferença das pessoas que detêm o poder de Estado supremo, ou segundo o modo de governo do povo por seu chefe, seja ele quem for; a primeira denomina-se propriamente a forma de soberania(*forma imperii*) e são somente três delas possíveis, a saber, em que ou somente um, ou alguns ligados entre si ou todos juntos, que perfazem a sociedade civil, possuem o poder soberano(autocracia, aristocracia e democracia, poder do princípe, poder da nobreza ou poder do povo).A Segunda é a forma de governo(*forma regiminis*)e concerne ao modo fundado na constituição(no ato da vontade geral pelo qual a multidão torna-se um povo)como o Estado faz uso de sua plenitude de poder(*Machtvollkommenheit*)e é a respeito disso ou republicana ou despótica. O republicanismo é o princípio de Estado da separação do poder executivo(o governo) do legislativo; o despotismo é o da execução autocrática do Estado de leis que ele mesmo deu, por conseguinte da vontade pública enquanto ela é manipulada pelo regente como sua vontade privada–Entre as três formas de Estado é a democracia, no sentido próprio da palavra, necessariamente um despotismo, porque ela funda um poder executivo onde todos deliberam sobre e, no caso extremo, também contra um, por conseguinte todos que não são contudo todos, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade."[694]

Vemos que o objetivo principal de Kant ao diferenciar tanto as formas de Estado,quanto as meneiras de governar é justamente separar claramente as constituições republicana e democrática,isto é,mostrar peremptoriamente que existe uma forma de Estado,uma relação da vontade do povo como soberano(número de pesssoas no poder),segundo a qual Estados reais se organizam,que,decididamente,só pode ser uma maneira de governar despótica,isto é,nunca pode ser efetivamente representativa e republicana e,com isso,só pode basear-se pura e simplesmente no mecanismo coercitivo de controle , e nunca na liberdade: enquanto modo de governo despótico,a forma democrática de Estado é a que se deixa republicanizar de maneira mais difícil e,na verdade,somente com a violência anti-jurídica da revolução .Substituindo uma classificação descritiva por uma estritamente normativa,relativa à simples forma de dominação, Kant retém assim os dois modos característicos de governo, que dizem respeito apenas ao modo pelo qual o poder supremo governa o povo,seja qual for o soberano.Uma tal conceitualização tem por fim tornar pensável um acordo entre a detenção efetiva de poder e o seu exercício,na medida em que este se submete à representação da vontade geral do povo; pois considera a finalidade jurídica da soberania legislativa e permite medir a distância que separa o exercício da soberania da norma republicana.Ao esclarecer a razão pela qual a democracia é essencialmente despótica, Kant define também,do ponto de vista de um Estado efetivo e de seu funcionamento, a primazia normativa da constituição republicana: enquanto o governo despótico se caracteriza por tomar o Estado de forma a identificar os poderes executivo e legislativo e,com efeito, de promover a manipulação da vontade pública; a constituição republicana,na medida em que deve considerar as leis como oriundas de uma vontade pública,tem de promover sempre a diferenciação da legislação e da execução das leis. Onde é possível manter este princípio de separação e o regente(no caso da democracia,o poder executivo em que todos deliberam)não executa as leis provenientes de sua vontade particular e não da vontade unida do povo(fazendo de sua vontade particular a lei geral), segue-se ao menos o espírito do republicanismo, mesmo que o povo esteja,segundo a"letra da lei",organizado em formas autocrática ou aristocrática de soberania.

"Toda forma de governo(*Regierungsform*)que não é representativa(*repräsentativ*)é propriamente uma não-forma(*Unform*), porque o legislador pode ser em uma e mesma pessoa ao mesmo tempo executor de sua vontade...e, mesmo se as duas outras formas de constituição do Estado são sempre imperfeitas, tanto que dão lugar a um tal modo de governo, pelo menos com ela é possível, contudo, que adotem um modo de governo, no espírito,o sistema representativo(*dem Geiste eines repräsentativen Systems gemäße*)..."[695]

---

[694] z.Frieden , 352 ; Paz , 36;
[695] z.Frieden , 352 ; Paz , 36/37;

A questão de adotar ou não uma maneira de governar republicana independe das formas de Estado pelas quais os povos se organizam de fato, e vincula-se apenas à adoção do princípio representativo fundamental de separação dos poderes executivo e legislativo,isto é,a separação da vontade pública(que deve ser a legisladora) da vontade privada ou arbítrio do executor,que tem seu exercício limitado à condição de só executar ações segundo as leis que emanam do legislador público.A adoção do princípio representativo é uma obrigação a todo Estado real,independente da forma de soberania, e tal adoção indica já a imanência do espírito republicano.

A orientação da "política cognoscível a priori" kantiana é a tendência para tornar o soberano mais e mais representativo da legitimidade do estado civil,um devir jurídico da soberania política, uma orientação compatível com sua filosofia da história,que compreende tal história como devir da realização do direito.Mas esta orientação sobrepõe-se à perspectiva da gênese histórica do Estado,e a formulação do problema político não tem sua aplicação apenas na realidade empírica do Estado ele mesmo,com vistas a determinar apenas se o poder é justo por natureza,mas sim que ele pode tornar-se justo pela via das reformas.O devir das sociedades humanas deve ser determinado simultaneamente pela gênese(passada)do Estado pela força, e também pela normatividade que propõe o direito para o futuro.

Para Kant, há uma relação de proporção inversa entre o número de dirigentes e a representatividade do povo pelo governo e,com efeito,e a conformidade com o espírito do republicanismo.Em outras palavras, quanto menos dirigentes,menor a possibilidade manipulação privada da vontade pública e maior,portanto,o distanciamento em relação ao ideal de justiça política.

"...quanto menor o pessoal do poder de Estado(o número de dirigentes),quanto maior,pelo contrário, a representação dos mesmos, tanto mais concorda a constituição de Estado com a possibilidade do republicanismo e ela pode esperar alcançar-se finalmente por reformas graduais. Por esta razão é mais difícil na aristocracia do que na monarquia,porém impossível na democracia, alcançar de outra forma do que por revolução violenta esta constituição jurídica que é a única perfeita.Mas é sem qualquer comparação mais importante para o povo o modo de governo(*Regierungsart*)do que a forma de Estado(*Staatsform*)..."[696]

Kant entende a possibilidade do republicanismo num Estado constituído de fato,ou seja,de um modo de governar não despótico e que mantenha a soberania da vontade pública,como uma variável também da forma de Estado[697]. A periculosidade da democracia está,para Kant,no fato de que,por ser uma forma de Estado essencialmente despótica(enquanto forma de governo),ela quebra o processo de normatização do Estado existente,ou seja,solapa a possibilidade de que se mantenha uma tensão construtiva–e,portanto,conforme aos ditames morais não violentos do direito–entre o ser e o dever ser,entre a norma e o positivo,entre o ideal e o fenomênico. A ruptura da tensão pode então ser juridicamente destrutiva,pois somente admite transformação operada de forma violenta(revolução) e não pela racionalidade de uma reforma gradual.

Poder-se-ia então perguntar: por que Kant é contra uma revolução e a favor de reformas graduais na consituição? As razões para isso não são exteriores ao seu pensamento,mas encontram respaldo no quadro categorial mais amplo da própria filosofia crítica. Uma revolução violenta destrói o *medium* jurídico,que,como temos visto,é o *locus* privilegiado de uma coabitação entre o ser e o dever-ser,isto é,entre a normatividade da razão e a positividade do mundo dos fatos. A destruição deste *medium* leva consigo o processo mesmo de tensão e compatibilização entre ser e dever-ser,isto é,o exercício eminentemente racional e crítico de normatização das relações socio-políticas,com

---

[696] z.Frieden , 353 : Paz , 37;

[697] Em alguns pontos , Kant deixa clara também sua predileção por uma monarquia constitucional como forma de Estado apta à adoção do espírito do republicanismo.

vistas a tornar o essencialmente humano mundo político conforme a critérios racionais de justiça política. O processo de transformação da política segundo o método crítico-transcendental só pode ser um processo conforme à existência ubíqua do *medium* jurídico,um processo que Kant chama de reforma gradual.Tomado como idéia,o contrato originário esvazia a justificativa para a revolução[698],pois,permanecendo no nível dos princípios a priori,a"não retroatividade"destes princípios não permite a revolta contra uma ordem vigente com vistas a restaurar um contrato historicamente primitivo.Segundo o contrário originário,fundamento ideal da legitimidade de um estado civil,este só pode ser concebido como iniciando por uma obediência efetiva ao soberano de fato,mesmo que este aja empiricamente de maneira contrária àquela idéia.O imperativo categórico de entrar num estado civil se traduz imediatamente como dever incondicional de obediência ao mestre de fato,ao mesmo tempo que obriga este mestre a reformar o Estado segundo o ideal republicano.A idéia do contrato original implica numa passagem direta ao fato de um poder historicamente existente(o mestre),mas prende ao fato também a exigência normativa e,por isso,unifica,na mesma imediatidade original, a norma inteligível e o fato empírico.Assim,como efeito da exigência da tensão entre ser e dever-ser revelada no âmbito da política, a revolução tem de ser proibida pela razão,tanto moral ou normativamente(segundo,como vimos,o princípio de publicidade ou princípio transcendental do direito público),quanto juridica ou positivamente(por entrar em contradição com qualquer legislação pública existente).E esta diferença de registros faz-se clara abaixo.

"A razão do dever(*der Grund der Pflicht*),em que se acha o povo ao suportar até o abuso de poder soberano declarado insuportável,consiste no fato de que a sublevação contra o poder legislativo soberano deve ser sempre considerada contra a lei, e mesmo como subversiva de toda constituição legal.Para que a sublevação fosse permitida,seria preciso haver uma lei pública que a autorizasse.Mas,neste caso,a legislação suprema encerraria em si uma disposição segundo a qual não seria soberana,e o povo,como súdito,num mesmo e único juízo se constituiria soberano daquele a quem está submetido,o que é contraditório."[699]

Se o contrato não é um fato histórico,mas uma norma,todo poder existente representa,de maneira mais ou menos adequada–todavia,efetiva–esta norma.Só há um povo e tal povo somente pode agir como povo na representação de um poder soberano existente.Com efeito,a argumentação kantiana contra o direito de resistência deve ser avaliada como resposta a um problema lógico-jurídico, a saber:a revolução ou simples resitência se manifesta de fato,mas não pode ter autorização jurídica,pois a idéia de direito não pode se apresentar a não ser numa constituição de fato,a qual se torna condição e apresentação efetiva do direito normativo originário.A possibilidade de uma revolução é incompatível não só com o imperativo categórico da razão(que ordena o estabelecimento de um estado civil em conformidade com o conceito racional de direito), mas,por isso mesmo, até com a efetividade de uma constituição defeituosa.

"...a alteração de uma constituição pública(viciosa-*fehlerhaften*),que algumas vezes poderia ser necessária,só pode ocorrer através do próprio soberano,por meio de uma reforma(*Reform*)e não por meio do povo;não deve ser feita,pois,revolução.Se,contudo,esta acontecesse,somente poderia atingir o poder executivo não o legislativo."[700]

Que uma revolução atinja o poder executivo,não é de todo contraditório,mas moralmente reprovável e juridicamente incorreto,dada a violência deste ato.Não é totalmente contraditório,pois,ainda assim,permanece intacto o soberano legislador do Estado,que subjaz qualquer estado civil sob leis públicas de coerção. Por sua vez,este não deve,enquanto baluarte da vontade geral unificada do povo, ser atingido,sem que tivésemos que conceber o colapso

---

[698] Este expediente faz muitos comentadores referirem-se a Kant como sendo o último representante do jusnaturalismo contratualista, já que a eficácia política da idéia de contrato é,no pensamento de Kant,neutralizada.

[699] MS , 320 ; DD , 162 ;

[700] MS , 321 ; DD , 162 ;

da união civil sob leis públicas de coerção, a qual se organiza e se apresenta como povo graças à legislação pública positiva.

"Não há,assim,contra o poder legislativo,soberano do Estado,nenhuma resistência legítima(*rechtmäßiger Widerstand*)da parte do povo;porque um estado jurídico somente é possível pela submissão à vontade universal legislativa;nenhum direito de sedição(*seditio*),menos ainda de rebelião(*rebellio*)pertence a todos contra ele como pessoa singular ou individual(o monarca),sob o pretexto de um uso abusivo do seu poder(*tyrannus*)."[701]

Pelas colocações que fizemos acima,vê-se também que o dever incondicional de obediência civil não pode subsistir lado a lado com um conformismo institucional, pois,se a obediência não deve ser sacrificada,tampouco o pode ser a liberdade, princípio fundamental e fim último do Estado de direito.A doutrina kantiana do direito não poderia surgir e nutrir-se da liberdade e alcançar uma obediência incondicional e que não deixa perspectivas de aprimoramento jurídico do aparato público estatal A norma contida no *medium* jurídico exige um processo de reforma contínua do âmbito político-público do Estado, e nisto consiste a verdadeira sabedoria prática de Estado,a qual reage veementemente contra qualquer redução pragmática do aparelho Estatal e contra qualquer impulso de instrumentalização absoluta da vida política. Vimos acima como esta sabedoria política representa,na verdade,uma política cognoscível a priori como doutrina executiva do direito,isto é,como acordo da política com a moral pela mediação do direito.

"A sabedoria de Estado,portanto,no estado em que as coisas estão agora, tomará como dever reformas adequadas ao ideal do direito público: utilizar revoluções,porém,onde a natureza leva espontaneamente a elas, não para o embelezamento de uma opressão ainda maior, mas como clamor da natureza, para estabelecer uma constituição legal fundada em princípios da liberdade como a única estável, mediante reformas profundas."[702]

No entanto, como vimos acima quando discutimos o princípio transcendental do direito público(o princípio de publicidade,princípio de relação entre a moral e a política),enquanto exercício do político moral,a idéia de um reformismo compromissado com as normas racionais só pode ser compatível com uma esfera de transparência e de crítica das ações políticas e,com efeito,um direito de liberdade de pensamento e expressão,um espaço público de comunicação ou de opinião pública, esfera que deve intervir como um órgão de racionalização permanente do funcionamento do Estado, uma instância capaz de servir como norma das modificações graduais e racionais de todo Estado existente. Como diz Andre Tosel[703], se o direito articula natureza e liberdade, o domínio da opinião pública articula juridicamente o espaço de ações normativas dos indivíduos fora do Estado e o âmbito de atividade estatal,isto é,fornece a articulação entre direito privado e público. É este exercício de transparência da coisa pública que,enquanto princípio básico de uma "moral na política",rompe com a instrumentalização do Estado despótico,sujeito às artimanhas de uma vontade privada a controlar o espaço público. Pode-se dizer que a república se caracteriza por uma livre formação de uma opinião pública e pelo controle público do poder e,por isso, o ideal republicano de reprenstatividade torna-se a expressão política da própria filosofia crítica, a qual deve ser apresentada publicamente no intuito de formar um público,intervindo,como força normativa de elaboração e decisão dos problemas enfrentados pelo poder público.

Vimos como o princípio da publicidade,enquanto fórmula transcendental do direito público,faz a mediação do postulado jurídico pelo imperativo categórico da moral. O princípio da publicidade revela então a capacidade do imperativo moral em se expressar politicamente. É a publicidade,como tradução política do imperativo categórico da

---

[701] MS , 320 ; DD , 161;
[702] z.Frieden , 373 ; Paz 62;
[703] **Tosel** , A *Kant revolutionnaire Droit et politique* , P.U.F. , Paris , 1988 ; pp,90

moral(possível universalização das máximas)na exterioridade do jogo de forças que é a política,que articula ,no direito, seu momento natural ou positivo e seu momento normativo racional,constituindo-se exteriormente como normatividade jurídico-política,critério de justificação jurídica das leis que emanam do soberano existente; e mostrando o direito como elemento mediador da moral e da política.Enquanto cerne da mediação entre natureza e liberdade,isto é,da própria mediação jurídica entre ser e dever ser,a esfera de uma opinião pública é o substituto racional de toda revolução e,com efeito, condição transcendental do reformismo republicanizador. Pois a exigência de reformismo pode ser entendida,como vimos,como aspecto positivo ou construtivo da tensão e do esforço de compatibilização entre ser e dever-ser, o qual se efetiva como adequação de um Estado existente ao padrão normativo proposto pela razão.

Obediência civil e o reformismo compromissado com o ideal de representatividade republicana são juntos,em sua tensão e esforço de compatibilização,a expressão política mais determinada daquilo que procuramos entender acima como tensão entre o normativo e o positivo, o desdobramento político da tensão originária da filosofia crítica entre o ser e o dever ser. Ao lado da necessidade factual da coerção civil,que se exprime também por um dever incondicional de obediência civil, a filosofia crítica exige que se conceba também a imanência de um espírito de liberdade,revelado pela exigência normativa de reforma no quadro institucional público da sociedade, reforma levada incessantemente a termo com a nítida intenção de tornar todo o aparato jurídico justificado e legitimado aos olhos da razão,aproximando-o do ideal republicano de um possível assentimento racionalmente motivado, uma aquiescência possivelmente livre e moral da racionalidade contida no elemento factual da coerção.

"Em toda comunidade deve haver uma obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercitivas(que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um Espírito de Liberdade,porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coação é conforme ao direito, a fim de não entrar em conflito consigo mesmo...é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente(*einander mitzutheilen*); sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral."[704]

Esta tensão entre obediência civil e espírito de liberdade é o que define para Kant o processo de esclarecimento, o processo de auto-realização da razão humana em seu mundo político. Vejamos como podemos entender isso e dar uma nova configuração teórica ao problema da tensão entre ser e dever ser em Kant, fazendo ver assim como sua filosofia crítica,permeada pela tensão entre o que é e o que deve ser,entre o positivo e o normativo,configura-se,enquanto desdobramento político de seu cerne conceitual,como processo de esclarecimento do povo, um processo público de reforma da mentalidade,de adequação do espaço público à sua verdade racional, o qual,tem,por sua vez,estreita relação com elemento jurídico normativo da vida política, a política cognoscível a priori como teoria executiva do direito natural.

"O Esclarecimento do povo é a sua instrução pública acerca de seus deveres e direitos no tocante ao Estado ao qual pertence. Porque aqui se trata somente de direitos naturais e derivados do bom senso comum, os respectivos arautos e intérpretes no meio do povo não são os oficiais professores do direito, estabelecidos pelo Estado, mas professores livres,isto é, os filósofos que,justamente por causa desta liberdade que a si mesmos facultam, são objeto de escândalo para o Estado, o qual apenas pretende reinar,e difamados, sob o nome de esclarecedores, como gente perigosa para o Estado."[705]

O processo de esclarecimento é o processo de instrução do âmbito público,isto é, do povo enquanto este se constitui como público,como multidão de homens sob leis públicas coercitivas e que são instruídos acerca do que,segundo a razão,é direito e dever sob um Estado de direito. Este processo é o processo mesmo de criação e desenvolvimento da representatividade política. Para esta instrução e seu efeito de um reformismo jurídico-moral do espaço público(diretamente do aparato Estatal,indiretamente também das pessoas,embora para isso nada se possa

[704] Theorie und Praxis , 305 ; Teoria e Prática ,92;
[705] Streit , 89 ; Conflito , 107;

esperar do próprio Estado,mas apenas de si mesmas)é necessária a transparência no jogo de forças das ações políticas,e o direito tem de ser concebido segundo a fórmula transcendental do direito público,que afasta da política,fundada na normatividade da razão pura prática,a possibilidade de "máximas não-universalizáveis", e esta transparência só pode ser uma esfera de constante crítica e de "livre interpretação"e expressão dos fatos políticos.Os responsáveis por esta instrução pública são os esclarecedores,os professores livres,os arautos e livres interpretadores pertencentes à "faculdade inferior"de filosofia(e ciências puras).O vínculo desta idéia com a própria filosofia é concebido primorosamente,juntamente com o papel social da filosofia,em *Streit der Fakultäten*[706],onde,frente ao conflito entre as faculdades superiores ou representantes dos interesses da autoridade do Estado(faculdades de Teologia, de Medicina e de Direito)com a inferior(a faculdade filosófica),Kant ressalta a potencialidade crítica ou normativa da única faculdade livre perante a autoridade do Estado: a filosofia. Também se vê aí,mesmo que seja na sua periculosidade temida pelo Estado, ou ainda na estrutura da Universidade pública segundo Kant, a tensão entre normatividade das pretensões e exames de validade, e a positividade da autoridade coercitiva, pois a faculdade filosófica não só instrui o povo acerca do ponto de vista estritamente racional e não coagido(livre das imposições do interesse da autoridade),mas submete ainda ao seu crivo,isto é,ao crivo essencialmente público da razão, os procedimentos utilizados pelas faculdades superiores,com o fim de torná-los mais adequados aos preceitos estritamente racionais,ainda que aqueles tenham que cumprir sempre os preceitos pragmáticos e positivos oriundos do interesse da autoridade pública instituída em preservar a ordem pública vigente, em manter coercitivo(publicamente) e dinâmico(no âmbito econômico-privado) o aparato público .A tarefa da filosofia é a busca da verdade pela verdade,sem submeter-se a interesses outros que não o de um exame público e isento,de maneira que seu objetivo político é a disseminação da verdade e do esclarecimento,isto é,da crítica e instrução pública dos princípios jurídicos positivos de organização social, afim de permitir(pela implementação da representatividade)torná-los mais próximos da norma racional.Mas vejamos como se articula filosoficamente o conceito de esclarecimento,de maneira a poder considerar sua expressão política como tensão entre positividade e normatividade, entre obediência civil e o espírito de liberdade, entre a liberdade do arbítrio(que dá origem ao âmbito privado) e a liberdade da vontade(a autonomia política do possível assentimento racionalmente motivado à legislação positivamente instituída).

Recorrendo à metáfora das luzes, o pensamento europeu do XVIII se auto-representou como uma luta da sóbria razão contra todas as formas de obscurantismo legadas pela autoridade da tradição.Assim, ainda dissimulado como espírito de época do século XVIII e sujeito às vicissitudes político-religiosas dos países da europa ocidental,as *Lumières*,o *Enlightenment* e a *Aufklärung* surgem, em nome do exercício da razão natural e universal, facultado a todo e qualquer homem *qua* racional, como tentativas de desmascarar os preconceitos baseados na autoridade tradicional. No entanto, algo se acrescenta ao espírito de época iluminado e o completa quando ,em 1784, no início de sua empreitada crítica, Kant resolve introduzir na verve esclarecida o elemento da auto-reflexão. Com efeito, procurando conferir uma definição de si mesmo, o esclarecimento encontra em Kant o momento de forjar sua

[706] ver *Streit der Fakultäten* :na verdade , a introdução do texto se ocupa,quase em sua totalidade,das relações conflituosas entre as faculdades superiores e a inferior. O ponto convergente de toda a discussão é que a autoridade governamental solapa o propósito verdadeiro e essencial da filosofia,quando a obriga a permanecer em silêncio acerca dos princípios das três outra faculdades,as quais têm,por necessidade coercitiva do Estado,de se subordinarem a ele,dado o interesse que tem o Estado nos objetos de seus ensinamentos.

consciência de si. Mas ,na verdade, Kant consegue isso não só com a sua resposta à pergunta do mensal berlinense, mas sua filosofia é ela mesma a auto-compreensão racional do esclarecimento,assim como o projeto crítico torna-se agora o fio condutor do pensamento esclarecido .

"*Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade pela qual ele mesmo é culpado* . Minoridade é a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a condução de outrem . Auto-inculpável é essa menoridade quando a causa dela não está na falta de entendimento , mas na falta de decisão e de coragem para servir-se do seu sem a condução de outrem . *Sapere aude* ! Tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento ! – é , portanto , o lema do esclarecimento ."[707]

A definição dada por Kant ao esclarecimento surpreende pela generalidade e,por conseguinte, por sua falta de vínculos imediatos com o aspecto histórico-cultural das correntes ditas esclarecidas. Beneficiando-nos da já célebre interpretação desta resposta de Kant ao periódico berlinense que faz R.R Torres Filho,podemos dizer que Kant incorre aqui a uma definição transcendental do *Leitmotiv* do esclarecimento,o que para R.R consiste num expediente metodológico kantiano a ser ainda repetido no restante dos seus escritos e que tem a intenção de evitar cautelosamente a intrusão de elementos empíricos . Na Crítica da Razão Pura , ao caracterizar preliminarmente sua lógica transcendental fazendo uma"...observação que estende sua influência a todas as considerações subseqüentes ...", Kant diz que "... transcendental tem que ser chamado não todo conhecimento a priori,mas somente aquele pelo qual conhecemos que e como certas representações(intuições e conceitos)são aplicadas ou possíveis unicamente a priori(isto é,[transcendental]...tem que se chamar a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo a priori) ."[708]

Muito embora uma tal sentença tenha sido proferida por Kant num contexto muito ligado ao uso teórico-especulativo da razão,podemos dizer que,de uma maneira geral,esta tese vale para os âmbitos investigados pela filosofia transcendental: um conhecimento transcendental é aquele que , além de ser a priori,explica a possibilidade de conhecimentos a priori. Neste sentido,são transcendentais as intuições de espaço e tempo,os esquemas restritivos do uso das categorias transcendentais,os princípios puros do entendimento,o fato da razão,o conceito de conformidade a fins etc... O que nos interessa neste ponto é ,no entanto, que esta sentença de Kant pode jogar um pouco de luz na tese de R.R Torres Filho de que a definição de esclarecimento contida no início do artigo de Kant é uma definição transcendental . Em que sentido?A definição não surpreende tanto pelo seu caráter apriorístico quanto pelo fato de que seja o ponto de partida para uma explicação de que e de como o conceito de esclarecimento pode ser aplicado ao desenvolvimento(à história ética) moral e político da humanidade. Esta estratégia faz do esclarecimento um processo inserido a priori na estrutura da razão humana e ,como tal, até certo ponto inevitável,na medida em que é uma questão de tempo a filosofia se manifestar historicamente mais e mais próxima ao seu conceito .

Dessa maneira, o conceito kantiano de esclarecimento é também afastado da determinação segundo formas concretas e históricas de comportamento esclarecido,as quais, submetidas ao exame transcendental do conceito de esclarecimento,tornam-se manifestações históricas imperfeitas desta tendência essencialmente inscrita na razão humana. Poderíamos comentar mais acerca da coerência desta tese de leitura,mas nos eximiremos disso aqui nesta conclusão. Porém,pudemos mostrar aqui que uma leitura como essa pode ser validada e inclusive sofisticada através de leituras mais gerais e sistemáticas da obra de Kant,tomando,por exemplo, a função sistemática da terceira Crítica e os opúsculos sobre política , religião e história sob a ótica das páginas finais da primeira Crítica,onde Kant expõe o ideal do sumo bem como fim da razão e princípio organizador do *Weltbegriff* da filosofia, da filosofia como

[707] Kant , I – *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung* ? , A 484 ;
[708] Kant , I – Kritik der reinen Vernunft , B80 ;

teleologia rationis humanae, que vai se revelando pouco a pouco na seqüência histórica dos diversos sistemas, uma concepção que,sem exagero, contém os germes para as concepções hegelianas ligadas à Lógica e ,com efeito, à História da Filosofia. E veremos que, não por acaso, além de compreender seu próprio pensamento como o derradeiro esclarecimento na filosofia,no desenvolvimento acerca da História da razão pura, iniciado já na parte da Arquitetônica e continuado de maneira forçosamente incipiente[709]no último capítulo, Kant pretende que a idéia de filosofia tenha alcançado sua articulação metodológica consumada com o método crítico[710],método que caracteriza a forma–pois, a matéria ou conteúdo do sistema será acrescido pela tentativa de elaborar uma "metafísica do prático"–a filosofia que supera os entraves para a construção de uma filosofia sistemática ou científica. Mas tentemos depreender o conceito de auto-crítica e de auto-reflexão a partir do contexto em que Kant discute seu conceito de esclarecimento.

Num outro opúsculo denominado *Was heisst sich im Denken orientieren?*,numa interessante nota no final do texto,Kant explica melhor o que ele quer ao falar em "fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo". Obviamente,não se trata aqui de entendimento(*Verstand*)*strictu sensu*, mas da razão como conjunto de toda faculdade cognitiva e apetitiva,isto é, tanto em seu uso teórico,conhecendo os fenômenos regulados pela legislação do entendimento,no seu uso especulativo,levando à sistematicidade o uso do entendimento,e, principalmente,no seu uso prático,donde provêm princípios objetivos e subjetivos. É preciso notar então que,nestes textos que se distanciam mais do rigor da filosofia teórica e prática(se bem que nem por isso sejam menos interessantes),Kant pode ser um pouco mais flexível com sua terminologia: podemos entender entendimento como faculdade ou espontaneidade em geral das regras e princípios. Ora , é neste sentido que, no texto sobre o *orientar-se no pensamento*[711], Kant chama o "uso autônomo do próprio entendimento",capacidade que revela maioridade e ,portanto, esclarecimento,de pensar por si (*Selbstdenken*) .

"*Pensar por si mesmo* significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade(isto é ,em sua própria razão);e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o *esclarecimento*. A ele não pertencem tantas coisas quanto imaginam aqueles que situam o esclarecimento nos conhecimentos. Pois o esclarecimento é antes um princípio negativo no uso da capacidade de conhecer , e muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido . Servir-se de sua própria razão não quer dizer outra coisa senão,em tudo aquilo que devemos admitir,perguntar a nós mesmos:achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos? Qualquer indivíduo pode realizar consigo mesmo este exame e verá imediatamente desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo quando está longe de possuir o conhecimento para refutar ambos por motivo objetivos . Pois serve-se somente da máxima de auto-conservação da razão ."[712]

Fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de outro ou pensar por si mesmo querem dizer liberdade do pensamento,no sentido de ter autonomia ao pensar,buscar na universalidade da própria razão as regras e os princípios do pensar e do agir .Recordando o quadro categorial da teoria moral kantiana, poderíamos dizer que o esclarecimento é o processo gradual de passagem da heteronomia para a autonomia no pensar,processo que só é possível sob a condição de que se opere pela própria autonomia ou liberdade de pensar. Com efeito,diz Kant :

---

[709]No início do último capítulo da "Doutrina transcendental do método" , intitulado "A história da razão pura" , Kant diz que "este título só está aqui para designar um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente ." [B880] ;

[710]Após uma "rápida olhada" sobre a totalidade dos trabalhos filosóficos precedentes a partir do ponto de vista puramente transcendental (a partir da natureza da razão pura) , Kant diz que "somente o caminho *crítico* está ainda aberto."[B884] ;

[711] Kant diz que orientar-se no pensamento em geral significa "... dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão,determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo ." Isto ,segundo Kant, deve ser sempre o expediente quando a razão,mesmo sem a posse de princípios objetivos para sua capacidade de julgar,tem, por uma necessidade efetiva(*wirkliche Bedürfnis*),de ser satisfeita com respeito a um objeto possível de seu interesse: uma necessidade teórica,porque o quer julgar;e uma necessidade prática,porque o devemos julgar . Casos disso na filosofia de Kant são ,em primeiro lugar, o uso regulativo (e não constitutivo)das idéias especulativas problemáticas da razão(Deus , Alma e Mundo); e , em segundo lugar , a necessidade prático-moral da fé racional na existência dos objetos(o Autor moral do mundo e a imortalidade da alma)que têm de ser postulados como condições de possibilidade do objeto totalizado da razão pura prática(o ideal do bem soberano)que aliás,tem que ser possível pela liberdade.

[712] Kant , I _ *Was heisst sich im Denken orietieren ?* , A330 ;

"Para este esclarecimento porém nada mais se exige senão a liberdade . E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade , a saber : a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões ."[713]

De acordo com a "definição transcendental" do esclarecimento dada por Kant,o único expediente capaz de fazer com que o homem saia do estado de menoridade que é unicamente imputável a ele mesmo como ser dotado de *arbitrium liberum* é o ato de "servir-se de seu próprio entendimento." Diante dessa definição,Kant é levado a discutir alguns dados antropológicos que permitem aferir as condições fatuais de esclarecimento no gênero humano,a saber: a comodidade em permanecer na menoridade;o trabalho de manutenção das menoridade levado a cabo por tutores, que sempre sublinham a periculosidade do livre pensar; o fato de que o esclarecimento é ,ao mesmo tempo difícil para o indivíduo isolado, que se acostumou à segunda natureza que representa a menoridade, enquanto chega a ser mesmo "quase inevitável" para um público, graças aos exemplos de tutores que tenham chegado ao esclarecimento. No entanto, como muito bem observa R.R. Torres Filho,tais determinações empíricas do processo de esclarecimento,ainda que possam exemplificar a discussão revelando as implicações da definição,não podem sobre ela influir ou mesmo modificá-la . "Compreende-se ,então,que mesmo dentro dessas determinações capazes de restringi-la de fato,a ilustração se afirme plenamente de direito ."[714]

Mas por que tais determinações não são capazes de transformar o conceito de esclarecimento?À maneira dos demais"argumentos transcendentais"da filosofia crítica,Kant procura isolar o conceito de suas determinações empíricas,não apenas para chegar a uma concepção pura do que vem a ser esclarecimento,mas para ponderar a respeito de suas condições de possibilidade . Como se vê, depois da citação acima, após elencar diversas determinações empíricas(entenda-se psicológicas e antropológicas)do processo de esclarecimento,Kant expõe a condição de sua possibilidade,justamente o conceito de espontaneidade,o conceito negativo de liberdade das determinações heteronômicas advindas do meio circundante .

No texto sobre o *orientar-se no pensamento*, Kant procura analisar o que se acha pensado no conceito de liberdade de pensar. Em primeiro lugar, a liberdade de pensar se opõe à coação civil (*Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegen gesetzt*). Em segundo lugar, liberdade de pensar se opõe a toda coação à consciência moral.Finalmente,liberdade de pensamento significa não só negativamente indeterminação com relação a princípios heterônomos,mas sobretudo liberdade positiva,autonomia da razão que segue sua própria lei universal . [715] Mas,com respeito à vida social ou civil,o esclarecimento, a conquista de autonomia política pela autonomia na organização jurídico-política da sociedade,requer como condição unicamente a liberdade de pensar num sentido negativo,no sentido da comunicabilidade pública dos próprios pensamentos, isto é , "...a liberdade de fazer uso público da razão em todas as questões ."[716]

A distinção entre os usos privado e público da razão é o eixo da argumentação que visa "explicar a possibilidade do esclarecimento dos homens enquanto indivíduos e como sociedade." Por "uso privado da razão" Kant entende aquele uso feito por um indivíduo no exercício de uma função privada. Este uso da razão é presidido pelos preceitos técnico-instrumentais ou imperativos hipotéticos,fundados em princípios subjetivos ou heterônomos do desejar,que se ligam às exigências do Estado e de seu interesse na manutenção de sua própria unidade e dinâmica.

---

[713] Kant , I – *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung ?* , A 484 ;
[714] Torres Filho , R. R. _ *Ensaios de filosofia Ilustrada* , editora brasiliense , São Paulo , 1987 ; ver p.96
[715] Kant , I _ *Was heisst sich im Denken orientieren ?* , A324-325 .
[716] Aufklärung , A483 ;

Já o "uso público da razão" é o direito inalienável de usar a própria razão ,isto é, ter liberdade de pensamento fora da atividade privada exercida pelo indivíduo,onde,como cidadão privado,seguindo as orientações hipotéticas próprias do desempenho de um ofício,tem o dever de dirigir o entendimento dos membros de uma comunidade.Neste âmbito universalista,numa possível comunicabilidade transcendental[717] ,o indivíduo como membro da sociedade cosmopolita(*weltbürgerlich*)se dirige como sábio(*Gelehrte*) à "totalidade do público leitor",ao "público de direito" ou transcendental , que seria o próprio mundo,um todo cosmopolita (*weltbürgerliches Ganze*)[718]. Esta perspectiva (*Absicht*)universalista,dessa publicidade possível mediante a comunicabilidade universal da razão, é das mais importantes,interventoras e originais de Kant. É a ela que Kant recorre,em última instância ,na sua explicação da história jurídico-política da humanidade–cujo fim último é uma "constituição perfeitamente justa"[719]–e na sua enunciação do seu princípio transcendental do direito público[720] .

Assim,enquanto autonomia da razão, a máxima esclarecida do pensamento livre é um fim incondicionado ou um fim em si mesmo: não deve jamais servir a um interesse particular ou privado que possa desviá-la de sua verdadeira destinação.A crítica da noção de esclarecimento por Kant,que examina suas condições de possibilidade de efetivação numa sociedade que "funciona" de acordo com os preceitos do imperativo hipotético,revela o lado limitativo desta noção: o uso privado da razão,o obedecer e não só o *sapere aude* aparece como um uso legítimo e necessário em vista da manutenção da organização legal da sociedade .

"Mas também somente aquele que , embora seja ele próprio esclarecido(*aufgeklärt*) , não tem medo das sombras,e ao mesmo tempo tem à mão um numeroso e bem disciplinado exército para garantir a ordem pública,pode dizer aquilo que a um Estado livre não é lícito ousar: *raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes ; apenas obedecei* !Revela-se aqui uma estranha e não esperada marcha das coisas humanas;como aliás,quando se considera esta marcha em conjunto tudo nela é um paradoxo . Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de espírito do povo e no entanto estabelece para ela limites intransponíveis;um grau menor menor daquela dá a esse espaço o ensejo de expandir-se o tanto quanto possa ."[721]

Deve-se indicar que esta limitação do esclarecimento pela obediência civil,pela falta de perspectivas racionais para uma práxis revolucionária, representa a transferência,para o contexto do processo de esclarecimento,do problema de tensão e esforço de compatibilização entre ser e dever-ser,entre a força do normativo e a positividade do instituído.A definição normativa do esclarecimento,refletida no que concerne às suas condições de possibilidade,revela já em Kant o seu contrário e limite: a dominação por meio da necessidade de coerção civil mantenedora do poder. Lembremos que,ao longo de sua obra "política",Kant faz menção reiteradas vezes sobre a ilegalidade do direito de revolução.Também no âmbito das idéias,do esclarecimento da humanidade, Kant somente admite uma contínua e profunda reforma na maneira de pensar .

"Um público só muito lentamente pode chegar ao esclarecimento . Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar . Apenas os novos preconceitos,assim como os velhos,servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento."[722]

O aspecto construtivo da tensão entre o normativo e positivo se traduz como possibilidade de um criticismo legítimo do governo, criticismo oriundo do uso público da razão.Se,por um lado,no uso privado da razão,isto é,no seu

---

[717] Deve-se notar toda a importância da teoria do juízo reflexivo estético para a compreensão deste "sentido comum" *gemein Sinn* que possibilita a comunicação dos pensamentos entre os homens . A importância do juízo estético para o pensamento político de Kant tem sido atualmente retomada tanto em Habermas , numa escala mais discreta e , numa maior escala , em Hannah Arendt .

[718] ver *Kritik der Urtheilskraft* , B393 ;

[719] Em *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* , Kant diz que "...uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se no mais alto grau a um poder irresistível , ou seja , uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana ." paágrafo 5 . Alguns anos mais tarde,Kant repete a fórmula na terceira Crítica. ver parágrafo 83 .

[720] Em *Zum ewigen Frieden* , Kant enuncia,no apêndice,o seu "princípio transcendental do direito público" (*transcendentales Princip des öffentlichen Rechts*). Na última formulação deste princípio,já no final do texto,Kant diz que: "Todas as máximas que necessitam da publicidade(*Publicität*) (para não malograr em seu fim) concordam com o direito e a política unidos ."

[721] ver *Aufklärung* , A492 ;

[722] id. ibid. , A483 ;

uso subserviente às determinações segundo o interesse da autoridade publicamente instituída de manutenção do dinamismo social, o Estado proíbe a crítica,pois esta solaparia toda autoridade e,com ela,todo o estado jurídico;por outro, o espírito da liberdade, a liberdade de crítica e de expressão permanecem salvaguardadas no uso público da razão e no espaço político-público que decorre dele. E assim se compatibiliza a separação,sem jamais cessar a tensão,entre ser e dever ser.O esclarecimento é então limitado em sua possível realização pela obediência civil,isto é,em última instância,por um comportamento técnico,adaptativo e auto-conservador,por ações reguladas por imperativos hipotéticos. Subjacente ao processo de esclarecimento,assim como nos demais aspectos da evolução organizatória da sociedade,parece estar uma certa astúcia da natureza.

"Se portanto a natureza por baixo deste duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente,a saber,a tendência e a vocação ao pensamento livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo(como o que este se torna cada vez mais capaz de agir de acordo com a liberdade),e finalmente até mesmo sobre os princípios de governo,que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples máquina , de acordo com sua dignidade."[723]

Para Kant , liberdade de pensar e liberdade civil podem algum dia chegar à identidade,em que um público real poderia chegar à perfeita [illegible]nomia que se inscreve no conceito de esclarecimento,a formulação normativa de uma tendência racional. Afora essa expectativa do pensador esclarecido,a realidade, a dura realização do conceito transcendental de esclarecimento–e ele mesmo a reconhece,ainda que como tributária de uma conformidade a fins da natureza ao aparelho cognitivo, conceito transcendental da faculdade de julgar,que permite reconhecer na história uma astúcia da natureza–é que o processo de esclarecimento,enquanto processo histórico concreto,precisa de um "mestre" ou um "déspota esclarecido",para garantir a limitação do esclarecimento,para fazer valer a distinção racional entre liberdade de espírito e liberdade civil, entre liberdade da vontade e liberdade do arbítrio,entre motivação moral e coerção civil,um senhor esclarecido e investido do poder coercitivo para a manutenção da ordem pública. Kant parece então fazer do"despotismo esclarecido"a condição do esclarecimento na sociedade,da restrição à liberdade civil a condição para liberdade e emancipação de espírito de um povo. De qualquer forma, estas reflexões acerca do despotismo esclarecido permitem a Kant pensar sua própria época como uma época de esclarecimento.

"Se for feita então a pergunta : "vivemos numa época esclarecida [*aufgeklärten*] ? , a resposta será : "não , vivemos numa época de esclarecimento [*Aufklärung*] . Falta muito ainda para os homens,nas condições atuais,tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nelas, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem . Somente temos indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento(*Aufklärung*) geral ou à saída deles,homens,de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto,esta é a época do esclarecimento (*Aufklärung*) ou o século de Frederico ."[724]

Segundo Kant,sua própria época, vivida sob as severas restrições à liberdade de pensar pela necessidade de obediência civil,características do regime que ficou conhecido como"despotismo esclarecido",exemplifica bem o "aparente paradoxo"que é a realização no mundo humano daquela tendência racional normativa definida como esclarecimento. Mas,se na sua efetivação, o esclarecimento dos homens se revela como limitado pela coação civil e pelo controle físico e mental pelo estado,ele permanece,no âmbito da publicidade da razão,enquanto conceito transcendental e refletido em sua natureza e condições de possibilidade,como autêntica auto-relexão e auto-crítica imanente do existente. Desse modo,o "século de Frederico" é também o "século da Crítica" .

"A nossa época é por excelência a época da crítica `a qual tudo deve se submeter . De ordinário , a *religião* , por sua santidade , e a *legislação* , por sua majestade , querem se subtrair a ela . Mas neste caso provocam contra si uma justa suspeição e não podem fazer jus a uma reverência sincera , reverência esta que a razão atribui exclusivamente àquilo que pode sustentar-lhe o exame crítico e público"[725]

---

[723] id. ibid. , A494 ;
[724] id. ibid , A492 ;
[725] I. Kant , Crítica da razão pura , 1781 , [A-XI]

Bibliografia principal:

Obras de Kant no original alemão :

Edição utilizada : Kants Werke – Akademie Textausgabe , Walter de Gruyter e Co. , Berlin , 1968 ;

⇒ *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung ? , Abhandlungen nach 1781* , Band VIII;
⇒ *Der Streit der Fakultäten* , Band VII ;
⇒ *Die Religion innerhalb der Grezen der blossen Vernunft* , Band VI ;
⇒ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft nach der Handschrift herausgegeben von* Gerhard Lehmann , Philosophische Bibliotek Band 39 b , Felix Meiner Verlag , Hamburg , 1970 ;
⇒ *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht , Abhandlungen nach 1781* , Band VIII ;
⇒ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* , Band IV ;
⇒ *Kritik der praktischen Vernunft* , Band V ;
⇒ *Kritik der reinen Vernunft* , 2. Auflage (1787) , Band III ; 1. Auflage (1781) , Band IV ;
⇒ *Kritik der Urtheilskraft* , Band V ;
⇒ *Logik* , Band IV ;
⇒ Metaphysik der Sitten , Band VI ;
⇒ *Muthmassilicher Anfang der Menschengeschichte , Abhandlungen nach 1781* , Band VIII ;
⇒ *Prolegomena* , Band IV ;
⇒ *Reflexionen zur Moralphilosophie , Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie* , Band XIX ;
⇒ *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der philosophie , Abhandlungen nach 1781* , Band VIII ;
⇒ *Über den Gemeinspruch : das mag in der Theorie richtig sein , taugt aber nicht für die Praxis , Abhandlungen nach 1781* , Band VIII ;
⇒ *Was heisst : sich im Denken orientiren ? , Abhandlungen nach 1781* , Band VIII ;
⇒ *Zum Ewigen Frieden : Ein philosophischer Entwurf , Abhandlungen nach 1781* , Band VIII ;

Obras de Kant em tradução portuguesa ou francesa :

* *À Paz Perpétua* , trad. Marco Zingano , L & PM Editores S/A , Porto Alegre , 1989 ;
* *O Conflito das Faculdades* , trad. Artur Morão , ed.70 , Coimbra ;
* *Crítica da Faculdade do Juízo* , trad. Valério Rohden e Antônio Marques , Forense Universitária , segunda edição , Rio de Janeiro , 1995 ;
* *Crítica da Razão Prática* , trad. Artur Morão , edições setenta , Lisboa ;
* *Crítica da Razão Pura* , trad. Valério Rohden , Abril cultural ("Os pensadores") , São Paulo , 1980 ;
* *Ensaio para Introduzir em Filosofia o Conceito de Grandeza Negativa* , trad. Rui Magalhães , in Textos pré-críticos , rés ;
* *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* , Trad. Paulo Quintela , Abril cultural ("Os pensadores") , Coimbra 1948 ;
* *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* , Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra , São paulo , Brasiliense , 1986 ;
* *Manual dos Cursos de Lógica Geral* , Edição Bilíngüe , trad. Fausto Castilho , IFCH-Universidade Fderal de Uberlândia , Uberlândia , 1998 ;
* *O fim de todas as coisas* , Trad. Floriano de Souza Fernandes in *Textos Seletos* , ed. Vozes , Petrópolis , 1974 ;
* *O que Significa : Orientar-se no Pensamento* , Trad. Floriano de Souza Fernandes in *Textos Seletos* , ed. Vozes , Petrópolis , 1974 ;
* *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* , Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho , Abril cultural , ("Os Pensadores") , São Paulo , 1980 ;
* *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura ...* , trad. Artur Morão , edições setenta , Coimbra ;
* A Religião nos Limites da Simples Razão , trad. Artur Morão , edições setenta , Coimbra ;
* *Resposta à Pergunta : que é "Esclarecimento" ?* , Trad. Floriano de Souza Fernandes in Textos Seletos , ed. Vozes , Petrópolis , 1974 ;
* *Sobre a Expressão Corrente : Isto Pode ser Correto na Teoria , mas Nada Vale na Prática* , in Paz Perpétua e outros Opúsculos , trad. Artur Morão , Lisboa , 1995 ;
* *Sur les Débuts de l'Histoire Humaine* , in *Opuscules sur L'Histoire* , Introduction , notes , Bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud , GF-Flamarion , Paris , 1990 ;
* *Sur l'Emploi des Principes Téléologique dans la Philosophie* , in *Opuscules sur L'Histoire* , Introduction , notes , Bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud , GF-Flamarion , Paris , 1990 ;

Bibliografia secundária

- **Adorno , Theodor W.** - *"Progresso"* in *Lua Nova : revista de cultura e política* , número 27 , São paulo , 1992 ;
- **Al-Azm , Sadik J.** - *The origins of Kant's Arguments in the Antinomies* , Oxford , Oxford University Press , 1972 ;
- **Allison , Henry E** .

– *Kant's theory of freedom* , Cambridge University Press , 1990 ;

_ *Kant's Transcendental Idealism* , Yale University Press , New Heaven and London ,1983 ;

_ *"Morality and Freedom : Kant's reprocity thesis* . ***Philosophical Review 95 (1986) , pp.393-425*** ;

_ *"Practical and transcendental freedom in the Critique of pure reason"* , ***Kant-Studien 73 (1982) : 271-290 ;***

_ *"Idealism and Freedom : Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy* , Cambridge University Press ,1989 ;

- **Almeida , G. A** - *Liberdade e moralidade segundo Kant* , ***Analytica volume 2 número 1*** , 1997 ;
- **Ameriks , Karl** _ *How to save Kant's deduction of Taste* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement , Routledge , London and New York , 1992 , pp.284-292 ;
- **Arendt , Hannah** _ *Lectures on Kant's Political philosophy* , University of Chicago Press , Chicago , 1989 ;
- **Axin , Sidney** _ *The Logic of Hope : Extensions of Kant's View of Religion* , RODOPI , Atlanta , 1994 ;
- **Baker , Judith** _ *"Counting Categorical Imperatives"* , ***Kant-Studien 79(1988) , pp.389-406 ;***
- **Bartushat , W.** _ *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft* , Philosophische Abhandlungen , Band 43 , Vittorio Klostermann , Frankfurt Am Main , 1972 ;
- **Beck , L.W.**

_*A commentary on Kant's Critique of practical reason* , London , The University of Chicago Press , 1980 ;

_*"Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant"* , in Annales de Philosophie Politique 4. (La philosophie politique de Kant) , P.U.F. , Paris , 1962 ;

- **Bell , David** _ *The Art of Judgement* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement) , Routledge , London and New York , 1992 , pp.13-38 ;
- **Bennett , Jonathan** _*-Kant's Dialectic , Cambridge , Cambridge University Press*, 1971 ;
- **Bobbio , Norberto** _ *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant* , trad. Alfredo Fait , Editora UNB , Brasília , 1997 ;
- **Booth , William James** _ *"Reason and history : Kant's other copernican revolution"* in Kant-Studien 74(1) , pp.56-71 , 1983 ;
- **Bourgeois , Bernard** _ *"Philosophie et droits de l'homme"* , in Annales de Philosophie Politique 4. (La philosophie politique de Kant) , P.U.F. , Paris , 1962 ;
- **Breitinger , Max** _ *Das Gemeinschaftproblem in der Phislosophie Kants* , Langensaiza , 1927 ;
- **Bruch , J. L.** - *La philosophie religieuse de Kant* , Aubier-Montaigne , Paris , 1969 ;
- **Brunner , August** _ *Kant und die Wirklichkeit des Geistigen : eine Kritik der transzendentale Methode* , Johannes Berchmans Verlag , München , 1980 ;
- **Buchdahl , Gerd** _ *The relation between 'Understanding' and 'Reason' in the Architectonic of Kant's philosophy* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement) , Routledge , London and New York , 1992 , pp.39-53 ;
- **Cassirer , H. W.** - *Kant's first Critique - An appraisal of the permanent significance of Kant's Critique of pure Reason* ;
- **Cavallar , Georg** _ *PAX KANTIANA : Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant* , Böhlau Verlag Geseelschaft m.b.H. , Köhl , 1992 ;
- **Castilho , Monique** _ *"Kant et l'Avenir de la Culture"* , PHILOSOPHIE D´AUJOURD´HUI , Presses Universitaires de France , Paris , 1990 ;
- **Chérif , Taoufik** _ *Esthétique et Critique chez Kant* , Publications de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis , Tunis , 1995 ;
- **Davidovich , A.** _ *"How to read religion within the limits of reason alone"* in Kant-Studien 85(1) , pp.1-14 , 1994 ;
- **Davis , K.R.** _ *"Kant's Different "Publics" and the justice of publicity"* in Kant-Studien , 83(2) , pp.170-184 ;
- **Delbos , V.**

_*La philosophie pratique de Kant* , P.U.F. , Paris , 1969 ;

_*De Kant aux postkantiens* _ Préface de Maurice Blondel et Introdution par Alexis Philonenko , Aubier , Paris , 1963 ;

- **Deleuze , G.** – *La philosophie critique de Kant* , P.U.F , Paris , 1963 ;
- **Dumouchel , Daniel** _ *"La découverte de la falculté de juger réfléchissante : Le rôle heuristique de la 'Crtitique du goût' dans la formation de la Critique de la faculté de Juger "* in ***Kant-Studien* 85(1984)** , pp 319-442 ;
- **Dick , Howard** _ *From Marx to Kant* , State University of New York Press , Albany , 1985 ;
- **Elliot , R. K.** _ *The unity of Kant's Critique of Aesthetic Judgment* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement , Routledge , London and New York , 1992 , pp293-308 ;
- **Freudinger , Jürg** _ *"Kants Schlussstein : Wie die Teleoologie die Einheit der Vernunft stiftet"* in **Kant-Studien 87(4)** , pp.423-435 , 1996 ;

- **Friedrich , Carl J.** _ *"L'essai sur la paix : sa position centrale dans la philosophie morale de Kant"* , in Annales de Philosophie Politique 4. (La philosophie politique de Kant) , P.U.F. , Paris , 1962;
- **Genova , A . C.**

_ *Kant's transcendental deduction of the moral law* , ***Kant-Studien 69(1978) , pp.299-313 ;***

_ *Kant's complex problem of reflective judgement* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement , Routledge , London and New York , 1992 , pp.54-76 ;
- **Gerhardt Volker** _ *"Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden: Eine Theorie der Politik "* , Wissenchaftliche Buchgesellschaft Darmstadt , 1995 ;
- **Giannotti , J. A.** _ *Kant e o espaço da história universal* in *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* , São paulo , Brasiliense , 1986 , pp.103-150 ;
- **Goyard-Fabre , S.** *Kant et le problème du droit* , J . Vrin , 1975 ;
- **Grimaldi , N.** _ *"Espoir et désespoir de la raison chez Kant"* , in ***Kant-Studien 82(1991) , pp.129-145 ;***
- **Genova , A . C.** _ *"Kant's Transcendental Deduction of the Moral Law"* in ***Kant-Studien 69(1978) , pp.299-313;***
- **Gupta , R. K.** –*"Kant's problem of the possibility of the categorical imperative"*,***Kant-Studien 64(1973),pp.49-55 ;***
- **Guyer , P.**

_ *The possibility of the categorical imperative* , ***The philosophical Review104(1995) , pp.353-386***;

_*Kant and the claims of taste* , Harvard University press , Cambridge , Mass./London , 1979;

_*Disinterestedness and desire in Kant's Aesthetics* , in ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement , Routledge , London and New York , 1992 ;

_*Formalism and the theory of expression in Kant's Aesthetics* , in ***Kant-Studien*** 68(1977) , pp 46-70 ;

_*Kant and the Experience of Freedom* ,Cambridge University Press , New York , 1996 ;
- **Habermas , Jürgen**

_*Direito e Democracia : entre Faticidade e Validade* , Volume I , tradutor – Flávio Beno Siebeneichler , ed. Tempo Brasileiro , Rio de Janeiro , 1997

_*O discurso filosófico da modernidade* , trad. Diversos , Nova Enciclopédia , Publicações Dom Quixote , Liboa , 1990 ;

_*Mudança estrutural na esfera pública* (parágrafo 13 : Publicidade como princípio da mediação entre moral e política)

_*La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne* , traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz ;

_*Theory of Comunicative Action* , Volume I : *Reason and Rationalization of Society* , Volume II : *Life World and System , a Critique of Functionalist Reason* , Translated by Thomas McCarty , Beacon Press , 1984 ;
- **Habichler , Alfred** _ *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant : entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee* , Matthias-Grünewald Verlag , Mainz , 1991 ;
- **Harbison , Warren G.** _ *"The good Will"* , ***Kant-Studien 71(1980) , pp.47-59*** ;
- **Healy , Michael J.** _ *The two-fold foundation of the 'Analytic of Beautiful' : Kant's architectonic and Human experience* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement , Routledge , London and New York , 1992 , pp.270-283 ;
- **Herrero , Francisco J.** – *Religião e história em Kant* , trad. José A . Ceschin , edicões Loyola , São Paulo , 1991 ;
- **Heimsoeth , Heinz** – *Transzendentale Dialektik : ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Vierter Teil : *Die Methodenlehre*) , Walter de Gruyter , Berlin , 1971 ;
- **Höffe , Otfried**

_*Immanuel Kant* , tradução inglesa de Marschall Ferrier , State University of New York Press , 1992 ;

_*Introduction à la Philosophie Practique de Kant : La Morale , Le Droit et La Religion* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 1993 ;
- **Kaulbach , Friedrich** _ *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode* , Königshausen und Neumann , Würzburg , 1982 ;
- **Koch , Anton F.** _ *Vernunft und Sinnlichkeit im praktischen Denken* , EPISTEMATA – Würzburger wissenschaftliche Schriften , Band V , Königshausen , 1980 ;
- **Kersting , Wolfgang** _ *"Politics , Freedom and order : Kant's political philosophy"* , in the Cambridge companion to kant – edited by Paul Guyer , Cambridge University Press , 1992 ;
- **Korner , S.** – *Kant* , Penguin Books , Harmondsworth , Middlesex , 1979 ;
- **Korsgaard , Ch M** _ *"Kant's Formula of Humanity"* ***Kant-Studien 77(1986) , pp.183-202 ;***
- **Krämling , Gerhard** _ *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant* , Verlag Karl Alber Freiburg , München , 1989 ;
- **Lebrun , G.**

_*Kant e o fim da metafísica* , trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura , editora Martins Fontes , São Paulo , 1993 ;

_*A razão prática na Crítica do Juízo* , trad. Maria regina Avelar Coelho da Rocha , in Sobre Kant , edusp , São Paulo , 1980 ;

_*A terceira Crítica ou a teologia reencontrada* , trad. Rubens Rodrigues Torres Filho , in Sobre Kant , edusp , São Paulo , 1980 ;

_*Uma escatologia para a moral* in Kant , I - *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* , São paulo , Brasiliense , 1986 , p.75-101 ;
- **Liddel , B. E. A** - *Kant on the foundation of morality . a modern version of the Grundlegung* , Indiana University Press

- **Limonges , A . Bontemps** – *L'oeuvre de Kant* : la philophie critique , J.Vrin , Paris , 1972 ;
- **Loparic , Zeljko** –

_*A Semântica Transcendental de Kant* , Coleção CLE – Unicamp , Campinas , 2000 ;

_*O Fato da Razão: uma interpretação semântica*

- **Luków , P.** - *The fact of reason .Kant's passage to ordinary moral knowledge* , ***Kant-Studien 84(1993) , pp.204-221;***
- **Lyotard , Jean-François** _ *L'Enthousiasme : la critique kantienne de l'histoire* , Éditions Galilée , Paris 1986 ;
- **McCarty , R.** _ "*Motivation and moral choice in Kant's Theory of Rational agency*" , in Kant-Studien 85(1) , pp.15-31 , 1994;
- **McCarthy , M. H.** -

_*Kant's rejection of the argument of Groundwork III* , ***Kant-Studien 73(1982) , pp.169-190 ;***

_*Paton's suggestion that Kant's principle of autonomy might be analytic,* ***Kant-Studien 70(1979) , pp.206-224 ;***

- **Maitland , Jeffrey** _ *The subjectivist turn in Aesthetics : a critical analysis of Kant's theory of appreciation* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement , Routledge , London and New York , 1992 , pp249-269 ;
- **MacMillan , C.** _ *Kant's deduction of pure aesthetic judgments* , in ***Kant-Studien*** 76(1985) , pp.43-54 ;
- **Makkreel , Rudolf A.**

_*Imagination and interpretation in Kant : The hermeneutical Import of the Critique of Judgment* , The University of Chicago Press , Chicago , 1990 ;

_*Imagination and temporality in Kant's theory of the sublime* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement), Routledge , London and New York , 1992 , pp.378-396 ;

- **Michalson , Gordon E. Jr** _*Fallen Freedom : Kant on Radical Evil and Moral Regeneration* , Cambridge University Press , Cambridge , 1990 ;
- **Marcuse , H** - *Idéia sobre uma teotia crítica da sociedade* ("Estudos sobre a autoridade e a família II _ Kant) trad. Fausto Guimarães , Zahar , Rio de Janeiro , 1972 ;
- **Müller , Wolfgang Hermann** _ *Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach Immanuel Kant* , Verlag Königshausen und Neumann , Würzburg 1992 ;
- **Mulholland , L.A.** _ "*Kant on war and iternational justice*" , in ***Kant-Studien 78(1)*** , pp.25-41 ;
- **Nakhnikian , G.** _ "*Kant's theory of hypothetical Imperatives*", in ***Kant-Studien 83(1992)*** , pp.21-49 ;
- **Neiman , Susan** _ "*The Unity of Reason: Rereading Kant*", Oxoford University Press , New York , 1994 ;
- **O'Cornnor , D.** _ *Good and evil disposition* , in ***Kant-Studien 76(3)*** , pp.288-302 , 1985 ;
- **Palmquist , Stephen** _ "*Does Kant reduce religion to morality?*" in ***Kant-Studien 83(2)*** , pp.129-148 , 1992 ;
- **Paton , H. J.** – *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy* , University of Pennsylvania Press , Philadelphia , 1971 ;
- **Philonenko , A**

_*la théorie kantienne de l'histoire* , J. Vrin , Paris , 1986 ;

_"*L'idée de progrès chez Kant*" in *Études Kantiennes* , Vrin , Paris , 1982 ;

- **Peuch , Michel** – "*Kant et la Causalité : Étude sur la Formation du Système Critique* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris 1990 ;
- **Pogge , T. W.** _ "*Kant's theory of justice*" in Kant-Studien 79(4) , pp.407-433, 1988 ;
- **Rogerson , kenneth F.** _ *The meaning of universal validity in Kant's Aesthetics* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement) , Routledge , London and New York , 1992 , pp309-320 ;
- **Reardon , Bernard M. G.** – *Kant as a philosophical theologian* , The Macmillan Press , Hampshire , 1988 ;
- **Rohden , V** – *Interesse da razão e liberdade* , Ática , São Paulo , 1981 ;
- **Rosenfield , Denis** _ *Do mal : para introduzir em filosofia o conceito de mal* , trad. Marco Zingano , L&PM editores , Porto Alegre , 1988 ;
- **Rundell , John F.** _ *Origins of Modernity : The origins of modern social theory from Kant to Hegel to Marx* , The University of Wisconsin Press , Oxford , 1987 ;
- **Ruyssen , Théodore** _ "*La philosophie de l'histoire selon Kant*" , in Annales de Philosophie Politique 4. (La philosophie politique de Kant) , P.U.F. , Paris , 1962 ;
- **Saage , Richard** _ "*Eigentum , Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*" , Verlag W. Kohlhammer , Stuttgart , 1973 ;
- **Salgado , Joaquim Carlos** _ "*A Idéia de Justiça em Kant : seu fundamento na liberdade e na igualdade*" , UFMG , Belo Horizonte , 1986 ;
- **Sandberg , E. C.** - "*Causa Noumenon and Homo Phaenomenon* , ***Kant-Studien 75 (1984) , 267-279 ;***
- **Sassenbach , Ulrich** _ *Der Begriff des politischen bei Immanuel Kant* , EPISTEMATA – Würzburger wissenschaftliche Schriften , Band V , Königshausen , 1992 ;
- **Schott , R.** _ *Kant and the objectification of Aesthetic Pleasure* , in ***Kant-Studien*** 80 (1989) , pp.81-92 ;
- **Shalgi , M.** _ "*Universalized Maxims as Moral Laws*", ***Kant-Studien 67 (1976) ,172-191 ;***
- **Smith , S. G.** – "*Worthiness to be happy and Kant's concept of the highest good*" , ***Kant-studien 75(1984) ,pp.168-190*** ;

- **Souriau , Michel** _ *le jugement refléchissant dans la philosophie critique de Kant* . , Alcan , Paris , 1926 ;
- **Sullivan , Roger J.** _*Immanuel Kant's moral theory* , Cambridge University Press , Cambridge , 1989 ;
- **Strantton-Lake , Philip**_ "*Formulating Categorical Imperatives*" ***Kant-studien 84 (1993) ,pp.317-340*** ;
- **Ternay , Henri d'Aviau** _ *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant* , Beauchesne , Paris , 1983 ;
- **Terra , Ricardo Ribeiro**

_*A política tensa : Idéia e realidade na filosofia da história de Kant* , Iluminuras , São Paulo, 1995 ;

_*Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant* , in *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* , São paulo , Brasiliense , 1986 , p.43-74;

_*A distinção direito e ética na filosofia kantiana* , Revista de filosofia política , IV , 49-65 , 1987 ;

- **Tosel** , A *Kant revolutionnaire Droit et politique* , P.U.F. , Paris , 1988 ;
- **Velkley , Richard L.** _ *Freedom and the end of reason : on the moral foundation of Kant's Critical philosophy* , The University of Chicago Press , Chicago , 1997;
- **Villey , Michel** _ "*Kant dans l'histoire du droit* " , in Annales de Philosophie Politique 4. (La philosophie politique de Kant) , P.U.F. , Paris , 1962 ;
- **Vlachos , G.** _ *La pensée politique de Kant* , P.U.F. , Paris , 1962 ;
- **Weldon , T. D.** - *Kant's Critique of Pure Reason* , oxford at the clarendon Press
- **Weil , E.**

_*Problèmes kantiens* , J.Vrin , Paris , 1970 ;

_*Kant et le problème de la politique* , in Annales de Philosophie Politique 4. (La philosophie politique de Kant) , P.U.F. , Paris , 1962 ;

- **Williams , H.** - *Kant's political Philosophy* , Nasil Blackwell , Oxford , 1983 ;
- **Wood , Allen W.** – "*Rational theology , moral faith and religion*" , in the Cambridge companion to kant – edited by Paul Guyer , Cambridge University Press , 1992 ;
- **Yaffe , G.**- *Freedom , natural necessity and the categorical imperative* , ***Kant-Studien 86(1995) , pp.446-458 ;***
- **Yovel , Y.** – *Kant and the philosophy of History* , Princenton University Press , princenton , New Jersey , 1980 ;
- **Zammito , John H.** _ *The genesis of Kant's Critique of Judgment* , The University of Chicago Press , Chicago 1992 ;
- **Zimmerman , Robert L.** _ *Kant : the aesthetic judgment* , ***Immanuel Kant - critical assessments*** , Edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux , volume IV (Kant's Critique of Judgement) , Routledge , London and New York , 1992 , pp.158-174