

AGOSTINHO DE FREITAS MEIRELLES

HISTÓRIA E OBJETIVIDADE EM KANT

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. Zeljko Loparic

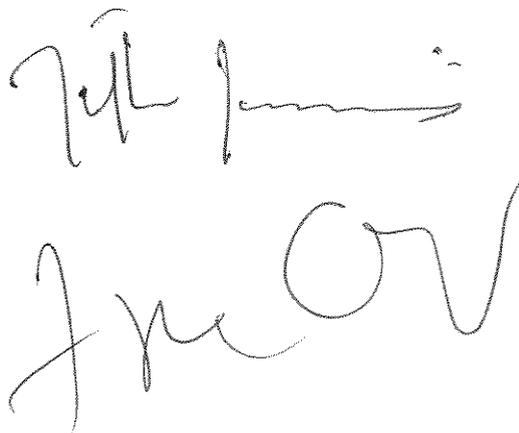
Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em 10/10/2002

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic

Prof. Dr. Valério Rohden

Prof. Dr. Fausto Castilho



Junho/2002

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE**

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL**

UNIDADE BP
Nº CHAMADA T/UNICAMP
M478K
V _____ EX _____
TOMBO BCI 54236
PROC 16.837/02
C _____ DX _____
PREÇO R\$ 11,00
DATA 23/10/02
Nº CPD _____

CM00175729-4

BIB ID 266085

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M478h **Meirelles, Agostinho de Freitas**
História e objetividade em Kant / Agostinho de Freitas
Meirelles. -- Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: Zeljko Loparic.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. História. 3. Objetividade.
I. Loparic, Zeljko. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

200249634

Para Aureliano e Elizabeth

*“Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernet, dass Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellung, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Ähnliches sie; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns” (Kant, **Der Streit der Fakultäten**).*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Zeljko Loparic, por me ter apresentado o caminho daqueles que sabem fazer da filosofia um exercício de liberdade.

Aos demais professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas..

Ao Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA por me ter liberado das atividades docentes para que eu pudesse dedicar-me integralmente a este trabalho.

À Universidade Federal do Pará e a Coordenação do Programa Institucional de Capacitação Docente (PICD), pelo apoio financeiro recebido.

RESUMO

A interpretação da filosofia kantiana a partir de sua *Doutrina da objetividade* tem como pressuposto, para a determinação do alcance objetivo dos conhecimentos racionais, o prévio exame das condições de possibilidade desses conhecimentos. De modo mais preciso, este exame deve indicar sob que condições são possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral. Para cada domínio de interpretação desses juízos deve existir um procedimento que lhes determine a validade objetiva. Podemos afirmar que a doutrina kantiana da objetividade, seja ela teórica, prática e estético-teleológica, impõe como exigência necessária, para todas as nossas afirmações concernentes a esses domínios, a interpretação na sensibilidade. Desse modo, os requisitos lógico-formais não constituem, isoladamente, as condições de possibilidade do conhecimento objetivo. Em nossa Dissertação procuramos estabelecer o nexó entre o conceito de *História* e *Objetividade*, diante da necessidade de pensar os juízos históricos como tendo que ser interpretados em um domínio sensível. Pois para a filosofia transcendental kantiana nenhum juízo racional deve permanecer sem *dedução*.

ABSTRACT

With reference to the "Doctrine of Objectivity," the interpretation of Kantian philosophy begins with the assumption that a proper comprehension of the objective basis of rational knowledge requires a prior evaluation of the underlying conditions on which the knowledge is based. More precisely, such an evaluation should indicate under which conditions certain synthetic propositions may be, a priori, interpreted. For each interpretative domain, there should exist a procedure for determining the level of objective validity. One may state that the Kantian doctrine of objectivity, whether theoretical, practical or teleological, establishes sensitivity as a necessary prerequisite for interpreting propositions contained in each domain. As a result, the logical-formal postulates do not constitute, in themselves, the probable conditions for attaining objective knowledge. In this dissertation, faced with the necessity of interpreting historical propositions by recourse to sensitivity, we sought to elucidate the nature of the nexus existing between "history" and "objectivity". Consequently, in the evaluation of Kantian transcendental philosophy no rational judgement may proceed in the absence of deduction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p vii
CAPÍTULO I : A OBJETIVIDADE PRÁTICA	p. 01
1.1. A Objetividade categorial na primeira Crítica	p. 02
1.2. A Crítica da razão pura (O canôn da Razão)	p. 08
1.3. Como são possíveis juízos sintéticos práticos <i>a priori</i> ?	p. 14
1.3.1. A “dedução” na <i>Grundlegung</i>	p. 16
1.3.2. A “dedução” na Crítica da Razão Prática	p. 23
1.3.3. O fato da Razão	p. 30
1.4. O objeto prático	p. 36
CAPÍTULO II : A OBJETIVIDADE PRÁTICA	p. 45
2.1. Razão prática e História	p. 46
2. 2. Natureza e Liberdade	p. 52
2.2.1. O conceito de finalidade na da terceira Crítica	p. 61
CAPÍTULO III : HISTÓRIA E OBJETIVIDADE	p. 90
3.1. Como é possível uma História <i>a priori</i>	p.92
3.2. A experiência da Liberdade	p.112
3.3. Uma outra História	p.119

3.3. Uma outra História ————— p.119

3.4. História e sensibilidade ————— p.124

CONCLUSÃO ————— p. 147

BIBLIOGRAFIA ————— p. 153

INTRODUÇÃO

Associar *História (Geschichte)* à *Doutrina kantiana da objetividade (Objektivität)* não é tarefa fácil se examinamos as interpretações desfavoráveis a sua vinculação à *Filosofia transcendental*¹. O próprio filósofo trata como uma questão lateral a problemática histórica. Sua posição no conjunto do seu pensamento seria delicada. É notória a polêmica provocada pelas teses da *Idee*² que parece pôr o rigor do sistema crítico em risco ao introduzir nele possíveis contradições. As razões que poderiam evidenciar essa suspeita residem no fato de que os trabalhos dedicados pelo filósofo a essa temática são escritos curtos, por vezes circunstanciais, ao contrário das três Críticas. Nestas obras o autor teria despendido maior esforço por constituírem a base do seu sistema. Quanto a reflexão sobre a história, seu procedimento teria sido *descompromissado*. O argumento é reforçado quando vemos o próprio Kant tratar suas incursões nesse âmbito como “mero jogo de idéias”: “*Da wir es hier bloss mit Ideen zu tun haben (oder damit spielen)*”³; um “mero passeio agradável”: “*eine blosse Lustreise.*”⁴

¹ A polêmica em torno da função da história no pensamento de Kant pode ser exemplificada a partir do posicionamento de alguns intérpretes: J. B. Bury 1921, p. 250: “*Kant’s considerations on historical development are an appendix to his philosophy*”; J-L. Bruch 1968, p. 234: “*Quel que soit l’intérêt présenté par les opuscules de philosophie de l’histoire, il faut reconître qu’ils demeurent en marge de l’oeuvre kantienne proprement dite*”; Hermann Cohen 1910, p. 369: “*Die Geschichte wird zum Umfang alles Sittliche. Damit aber entetehet am Ausgang der reinen die Frage nach der Methodik der Geschichte*”; L. Goldmann, usando um argumento de natureza sociológica, tenta explicar o papel da história na filosofia kantiana: “*Seulement, la situation sociale et politique à l’époque où il vivait était telle qu’il ne pouvait attribuer à l’histoire une réalité existentielle suffisante opour l’intégrer dans son système*”, 1948, p. 240; Hannah Arendt 1993, p. 14: “o conceito de história, embora bastante importante em seu âmbito, não é central em sua filosofia.”

² Kant 1784a.

³ 1794b, A 508.

⁴ 1786, A 2.

O conceito de história criaria dificuldades para imputabilidade das ações morais. Por exemplo, na oitava tese da *Idee* é efetuada uma naturalização do reino da liberdade mediante a suposição da existência de um *plano oculto da natureza* sem que os indivíduos dele tenham consciência: “*Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política 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.*”⁵ Kant não está interessado na história dos indivíduos. O tempo necessário para o desenvolvimento de todas as disposições naturais é demasiado longo, em se considerando a curta existência deles. Somente na espécie é pensável a concretização do *plano da Natureza* a fim de que a racionalidade instaure-se no mundo humano. Ora, como então conciliar a *autonomia* do indivíduo com a *Idéia* de um *plano oculto*? Seria acertado submeter a Razão prática a essa instância que parece abalar o princípio moral da autonomia?. Entretanto, segundo nosso ponto de vista, a reflexão sobre a história realizada em opúsculos, não demonstraria sua exclusão do sistema da filosofia transcendental. Acreditamos que toda as questões tratadas nos ensaios contemporâneos ou posteriores às três *Críticas*, não são alheias aos princípios da *Filosofia transcendental*.

A causa da dificuldade em associar história e objetividade talvez resida nessa recusa em ver a filosofia kantiana da história como não estando fora do âmbito de investigação concernente a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Embora não proceda tão sistematicamente, como o faz na primeira *Crítica* ao examinar sob que condições são possíveis juízos sintéticos *a priori* teóricos,⁶ não nos

⁵ 1784a, A 404.

⁶ Kant chega mesmo a restringir a atuação da *Filosofia transcendental* à razão pura meramente especulativa “A filosofia transcendental é portanto uma sabedoria mundana da razão pura meramente especulativa. Pois todo o prático, na medida em que contém

parece insensato colocar a moral e a história sob o foco da *Filosofia transcendental*, que para nós, repousa fundamentalmente em uma *Doutrina da objetividade*.⁷ Desse modo essa doutrina, segundo o que supomos, não se reduz somente ao exame dos conceitos e proposições racionais teóricas. Da mesma maneira, também a razão prática passa, sob essa perspectiva, a avaliar o alcance objetivo de seus conceitos e proposições. No que se refere à história teríamos primeiramente que encontrar o domicílio, a faculdade a que seus princípios e conceitos pertencem; qual domínio de aplicabilidade, isto é, como são *interpretáveis* na *sensibilidade* humana. Somente desse modo, *a priori*, poderíamos saber como são *possíveis* (*mögliche*) esses princípios. Esse procedimento, sem dúvida, mais evidente na primeira *Crítica*, se estende também tanto à avaliação dos juízos morais como dos juízos históricos. Quando Kant interroga, na *Grundlegung*,⁸ a respeito da possibilidade e necessidade (*Notwendigkeit*) de uma *proposição prática sintética a priori*, e também, mais tardiamente, no *Streit*,⁹ *como é possível uma História a priori*, fornece-nos indícios importantes da permanência do mesmo esquema investigativo¹⁰ iniciado em 1781 com a publicação da primeira *Crítica*. Porém os problemas se avolumam quando encaramos a necessidade de também pensar, além das proposições teóricas, as morais e as estético-teleológicas como tendo que estar submetidas a uma condição sensível, elemento imprescindível para que possamos falar da *realidade objetiva*.

motivos, refere-se a sentimentos, os quais pertencem às fontes empíricas do conhecimento” (1787, B 29).

⁷ Constatamos, em pelo menos um autor, o tratamento ostensivo da filosofia kantiana segundo a perspectiva da objetividade: “Kant réussit à remplir les principales tâches qu’il a assignées à la discipline critique. Il arrive, en effet, à poser une distinction absolue entre l’objectivité de l’expérience scientifique ou de l’action moral et la subjectivité de la sensation, du sentiment, des représentations et des actes qui en dépendent, des conditions a priori des objectivités ou de l’idée de leur totalité” (Rousset B.1967, p. 613).

⁸ 1785b, BA 49-52.

⁹ 1798a.

Procuramos analisar essa questão seguindo uma linha interpretativa do pensamento kantiano das mais férteis no momento atual. Nosso trabalho busca inspiração notadamente nos escritos de Zeljko Loparic¹¹ e em outros autores que, de algum modo, consideram no seu todo (como é o caso de Loparic), ou em parte, a *doutrina kantiana da objetividade* tendo como lastro uma *Semântica a priori* dos conceitos e proposições racionais.¹² Dentre os outros intérpretes, destacamos Alexis Philonenko, Bernard Rousset, Gérard Lebrun, Michel Meyer, Ruldof Zocher, Henry Allison, Michèle Crampe-Casnabet.¹³

¹⁰ Rousset, 1967, p.620 – “*Kant ne fait que développer sa conception de l’objectivité, en précisant le contenu de la philosophie théorique, en passant à l’ordre pratique, en construisant la philosophie pratique et en systématisant toutes ses conclusions antérieurs.*”

¹¹ Loparic (1982) inicia sua interpretação semântica do pensamento de Kant com a tese de doutoramento **Scientific Problem – Solving in Kant and Mach**, a qual foi em parte publicada (Cf. Loparic 2000).

¹² A esse respeito são bastante elucidativas as afirmações de Loparic em suas pesquisas sobre a filosofia de Kant. Afirma o autor: “(...) estou propondo uma interpretação da filosofia prática de Kant com o objetivo de mostrar que a crítica da razão prática pode ser concebida na sua parte negativa, como uma rejeição da semântica tradicional dos conceitos e dos juízos práticos; e, na sua parte positiva, como uma nova semântica *a priori* desse mesmo tipo de representações. Essa abordagem da crítica kantiana da razão prática é uma aplicação direta da tese, elaborada desde 1978, de que a filosofia transcendental de Kant, no seu todo, pode ser concebida como uma semântica *a priori* de três tipos básicos de idéias da razão: teóricas, morais e estéticos-teleológicas. A primeira versão dessa tese, restrita ainda ao campo das idéias teóricas, constituiu a parte principal da minha tese de doutorado (acessível dentro em breve). A minha palestra “Semântica dos conceitos morais”, pronunciada em P. Alegre, em 1986, durante Colóquio sobre a Filosofia Moral e Política de Kant, foi a primeira tentativa de articular a mesma tese no capó semântico das idéias puras práticas” (1998, nota 2 pp. 73-74). Ver também Loparic (1992).

¹³ A. Philonenko utiliza a designação *Semântica transcendental* quando situa o esquematismo no cerne de uma *doutrina do sentido*, o que conferiria o adjetivo semântico ao Idealismo kantiano: “*un Idéalisme sémantique est une doctrine du sens*” (1982, pp.24-25). Usando também o mesmo adjetivo, Rousset se refere ao idealismo de Kant da seguinte maneira: “*c’est un idéalisme du sens théorique et pratique de l’être pour le sujet, un idéalisme sémantique.*” (1967, p. 617). G. Lebrun desenvolve considerações da mesma natureza quando afirma: “enquanto o problema da significação não se tornar explícito, não se perceberá que os conceitos que se usam são somente formas lógicas” (1993, p. 59). Meyer afirma ser a Razão, enquanto poder resolutório, capaz de separar os verdadeiros problemas dos falsos problemas, isto em virtude de Kant ter efetuado o que o autor chama de proposicionalização dos problemas da razão: “*a côté des questions dont la solution est offerte par la science, il y a celles qui font partie de la métaphysique, que l’on doit soit pourvoir résoudre, soit pourvoir déclarer insolubles, (...), la Critique de la raison pure*

Constatamos, no entanto, entre esses intérpretes, a predominância da leitura semântica restrita basicamente aos limites da primeira **Crítica**. Loparic visa estendê-la aos outros âmbitos da filosofia transcendental.¹⁴ A primeira etapa desse amplo projeto já se encontra concluída. Em pelo menos dois artigos, dedicados aos problemas da razão prática, o autor dá andamento às considerações concernentes à semântica das idéias morais¹⁵ relativas à segunda etapa do projeto. A terceira, que trataria da semântica dos conceitos estético-teleológicos, encontra-se ainda em estado germinal.

Nossa pretensão, arrimada a idéia central desse projeto, consistirá na análise do conceito kantiano de história, a qual será precedida de considerações relativas à “dedução” do princípio supremo da moralidade, ponto inicial no estudo da *objetividade prática*. Não se pode negar a existência do vínculo do razão prática com a história, esta, porém, não tem esclarecimento no âmbito da segunda **Crítica**. Por não está em discussão a vontade (humana) situada no mundo, o assunto aí não é mencionado. A passagem para a **Crítica da faculdade do juízo** se faz necessária.

s'efforce de répondre à la question problématique, qui sous-tend le propositionnalisme, à savoir celle de la démarcation du répondre et du non-répondre.” (1988, pp.84-85). R. Zocher também chama o Idealismo transcendental de semântico: “*Transzendentaler Idealismus ist also nach diese Seite Gründung des Gegenstandes im Idealen der Geltung, des Sinnes: Transzendentaler Idealismus ist semantischer Idealismus, wie man es prägnant formulieren könnte.*” (1959, p.40). Henry Allison, também situado-se na mesma senda, diz: “*given the nature and function of transcendental schmata, it seems clear that such judgments can be construed as semantic claims.*” (1983, p. 185). Michèle Crampe-Casnabet afirma ser o esquematismo transcendental uma lógica do sentido: “sem o esquema, a categoria ficaria vazia e seria desprovida de significação. O esquematismo transcendental é uma lógica do sentido: a categoria dá sentido ao conteúdo que ela unifica, e o conteúdo preenche, dá sentido, por sua vez, à categoria.” (1994, p.58).

¹⁴Loparic desenvolve considerações que nos conduzem à terceira **Crítica**: “Kant irá estendendo o conceito de filosofia transcendental a fim de poder tratar de problemas semânticos de todos os juízos e conceitos da razão pura, independentemente deles pertencerem a razão teórica ou prática, à faculdade de julgar determinante ou apenas reflexionante, como é o caso da faculdade de juízos estéticos e teleológicos” (1999, p.27).

¹⁵ Cf. Loparic (1998); cf. Loparic (1999).

No entanto, apesar da terceira **Crítica** constituir ponto de referência, iniciamos a apreciação dos juízos teleológicos a partir elaboração da *Idee*.¹⁶ Neste texto o *fio condutor* (*Leitfaden*), o *propósito da natureza* (*Naturabsicht*), como se sabe, é de natureza reflexiva. Porém, como pretendemos demonstrar, a substituição desse recurso pelo signo histórico¹⁷ (*Geschichtszeichen*) representa significativa mudança na análise do tema. No *Streit* o filósofo afirma o *progresso* do gênero humano para o melhor sem recorrer a nenhum fio condutor. Mas essa afirmação não ocorre sem que haja uma receptividade, sem que de algum modo o sujeito seja afetado. Uma sensibilidade, sem dúvida, é revelada. Uma espécie de sensibilidade (*Sinnlichkeit*) às *Idéias*, trabalhada na *Analítica do sublime*, constitui o elemento decisivo na consideração da história escrita do ponto de vista da razão.

Embora não possamos entender a objetividade, nesse âmbito, como dependente dos *dados* da intuição cognitiva, já que não trata de uma disciplina do entendimento, julgamos, apesar disso, existirem elementos indicativos de uma *sensibilidade*. Tomando a via *semântica* como guia, adotamos aí, sem dúvida, uma opção interpretativa pouco explorada. Os trabalhos são ainda em número reduzido. Todavia, não podemos deixar de mencionar dois autores, que, de certo modo, procuram estudar a problemática histórica segundo a necessidade de determinação de um domínio sensível. Jean-François Lyotard, por exemplo, considera o *entusiasmo*, sentimento *sublime* suscitado por um acontecimento (*Begebenheit*), como um *dado*, que valida um enunciado histórico: “*C’et enthousiasme est la Begebenheit recherchée dans l’expérience hitorique de l’humanité pour pourvoi*

¹⁶ Kant, 1784a.

¹⁷ Caygill 2000, p. 172 – “(...) a visão teleológica da história tem paralelo numa outra visão de história que considera o resultado de cortes epistemológicos e inovações anunciados pela genialidade e o entusiasmo. É esta última visão, relativamente pouco desenvolvida no

*valider la phrase: "l'humanité progresse continûment vers le mieux."*¹⁸ Françoise Proust afirma conter, na terceira **Crítica**, um tipo de síntese diferente do existente na primeira e segunda **Críticas**.¹⁹

Seguindo essa via, pretendemos encontrar na terceira **Crítica** e nos diversos opúsculos que tratam do assunto, os elementos que nos permitam compreender como é possível uma História (*Geschichte*) *a priori*.²⁰

Kant parece mover-se com dificuldade nesse campo; os textos sobre o tema apresentam um caráter desigual; existem oscilações na interpretação. Apesar disso, alimentamos a convicção de que o filósofo acaba por tratar as proposições sobre a história, respeitando o procedimento que sempre adotou em relação às proposições teóricas e práticas, mantendo-se assim fiel aos princípios da filosofia transcendental.

Formulado o problema e apresentada a maneira como pretendemos abordá-lo, acrescentamos a isso algumas indagações que podem servir de guia na exposição a respeito das condições de possibilidade de um discurso racional sobre a História (*Geschichte*). Devem ser também obedecidas exigências formais e semânticas na análise da objetividade histórica? De que natureza são os

próprio texto de Kant, a que se tornou cada vez mais importante na contemporânea filosofia da história.

¹⁸ 1986, cap. III, pp. 39-56.

¹⁹ Proust afirma: "dans la troisième **Critique**, en effet, il découvre une autre forme de synthèse, une synthèse flottante, sans règle, une synthèse sans médiation, et puis et surtout, dans l'émotion du sublime, il découvre une synthèse non synthétique, voire antisynthétique, une synthèse asynthétique, une synthèse sur le point de synthétiser mais qui n'a encore synthétisé, qui n'a pas pris le temps de synthétiser. Et ce n'est qu'après avoir établi la possibilité d'une synthèse ni active ni passive, mais plutôt commençante ou naissante que nous pouvons énoncer avec Kant les conditions qui autorisent à parler d'histoire" (1991, p. 25).

²⁰ 1798a, A 132 – "wie ist aber eine Geschichte a priori möglich?"

juízos que Kant pretende aí validar? Como é estabelecida a *realidade objetiva* dos conceitos, por exemplo, de *Progresso (Fortschritt)* e *Soberano Bem (höchst Gut)*?

Procuraremos proceder à exposição iniciando com a mais conhecida formulação kantiana do conceito de objetividade, a *Objetividade teórica*, que funciona, em nossa pesquisa, como *pedra de toque*. O interesse por ela não existiria se não tivéssemos aí detectado a abertura para as outras modulações do conceito. Muito embora consideremos importante esta temática, não dedicamos um capítulo para a sua análise. Consideramos suficientes, para o modo que a compreendemos, as explicações de Loparic. Outros comentários serão feitos de acordo com a necessidade do estudo.

Na primeira **Crítica** a existência do domínio de aplicabilidade, como exigência fundamental do conhecimento objetivo não seria muito inovador não fosse o fato de ele ser determinado *a priori* pelo entendimento. As categorias do entendimento, predicados de juízos possíveis, “se referem necessariamente e *a priori* aos objetos da experiência, porque só mediante elas pode ser pensado um objeto qualquer da experiência.”²¹ O *Idealismo transcendental*²² não defende a criação do dado pelo intelecto – o entendimento não intui.

Destituída de conteúdo sensível, não esquematizada, a categoria conserva sentido apenas lógico, mas não se refere a nenhum objeto possível. Porque somente a partir de princípios lógicos não é possível o conhecimento objetivo, deve ser acrescentado à forma lógica o conteúdo sensível que o pensamento não cria. O entendimento, apesar de não criar o elemento material sensível, pode determiná-lo *a priori*. Na *Analítica transcendental* é demonstrado *como* nossas representações

²¹ Ibidem, 1781/1787, A 93/B 126.

²² Que as condições de possibilidade dos objetos da experiência coincidam com as condições da própria experiência (c f. B 197), isso não significa substituir as condições *a priori* da sensibilidade mediante as quais os objetos são dados.

referem *a priori* a objetos, referência que se esclarece mediante a *Doutrina do esquematismo*²³ e dos princípios puros do entendimento, subjacentes a todo a experiência possível.²⁴ Através dessa referência *a priori* é revelado, pela *Analítica*, o requisito *semântico*.

Com relação à *Objetividade prática* não se pode adotar o mesmo procedimento esquemático. A realidade objetiva da lei moral não resulta da aplicação aos dados da sensibilidade cognitiva. A razão pura prática prova a sua realidade e de seus conceitos pelo *fato* dela ser prática.²⁵ Através deste fato puro da razão (*Faktum der Vernunft*) é produzido o domínio sensível. Como veremos, em qualquer um dos domínios, a condição sensível é indispensável para que possa ser configurado um tipo de objetividade.

Como a prova do princípio da moralidade não esgota a problemática da razão prática, na última parte do trabalho situamos o estudo da objetividade considerando a história como o terreno no qual a razão, enquanto atividade pura, faz-se sensível. Agora não criando somente o domínio sensível de aplicabilidade da lei moral, mas também, através de outros fatos, instaurando um domínio sensível no qual as proposições históricas podem ser examinadas.

Um princípio prático puro não depende da existência de objetos para ser considerado objetivo. Pelo contrário, a existência de certos objetos só é

²³ Ibidem, A 146/B149-185 – “Somente *nossa* intuição sensível e empírica pode proporcionar-lhes sentido e significado (...) os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte uma *significação*.”

²⁴ A 148/B 187/188 – “(...) é precisamente a referência das categorias à experiência possível que precisa perfazer todo o conhecimento puro *a priori* do entendimento, e é a sua relação com a sensibilidade em geral que mostrará por isso, de modo completo e num sistema, todos os princípios transcendentais do uso do entendimento.”

²⁵ Kant 1788b,A 3.

possível mediante esses princípios. A razão prática não espera pelos dados da experiência, ela *produz* esses dados.

Os princípios sintéticos *a priori* da moralidade não servem para conhecer o mundo dos sentidos, já que não se refere a uma realidade *dada*. Trata-se de um uso totalmente puro da razão. Desse modo, os conceitos e princípios racionais não precisam ser interpretados no domínio da intuição cognitiva. No entanto, se possuem realidade objetiva, de algum modo são interpretados, pois, do contrário, permaneceriam vazios. No entanto, a razão se mostra sem o apoio de qualquer dado sensibilidade cognitiva. Na segunda **Crítica** a realidade objetiva da lei moral é *dada* pelo único fato puro da razão (*Faktum der Vernunft*)²⁶. A lei, mediante esse fato, é imposta à vontade pela razão (*sic volo, sic iubeo*). Esse ato (*Tat*), por si só, tem mais força que qualquer argumento. É suficiente, também, para que se possa entender que a lei tem sua aplicabilidade em um domínio sensível. O sentimento de *respeito* (*Achtung*)²⁷ exemplifica essa aplicabilidade. O sujeito, ao sentir a força do mando exercido sobre sua vontade, reconhece como seu o princípio de determinação.

Se através do fato da razão temos demonstrada a realidade objetiva da lei, isso, contudo, não constitui a elucidação completa da problemática que envolve a racionalidade prática. A lei é apenas provada enquanto sendo um princípio objetivo da vontade, a partir do qual o mundo moral pode ser concebido como objeto legítimo dessa vontade.

Uma coisa é provar a realidade do princípio supremo da moralidade, outra a realidade do objeto (*Objekt*) por ele ordenado. Objetos de

²⁶ Ibidem, A 56 – “importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um fato empírico mas o fato único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).”

representações práticas devem ser tomados efetivos. Conceitos práticos têm realidade (*Realität*) prática, no entanto essa realidade situa-se em plano inteligível. Diferente da realidade dos conceitos teóricos, o real prático não significa intuição.

“(…), os conceitos práticos *a priori* tornam-se, em relação ao princípio supremo da liberdade, imediatamente conhecimentos e não têm que aguardar intuições para adquirir significação e, naturalmente, pelo motivo notável de que eles produzem por si mesmo a realidade (*Wirklichkeit*) daquilo a que se referem (a disposição da vontade) – o que não sucede com os conceitos teóricos.”²⁸

A razão não só prova-se como realmente prática, mas também prova a realidade dos seus conceitos pelo *fato* mesmo de ser prática.²⁹ Desse modo, não se pode exigir dos conceitos práticos esquemas. Aí não há esquematização direta. O máximo que se pode obter é uma apresentação indireta do objeto da Idéia através do dado da sensibilidade. Seria *como se* na experiência fossem apresentados casos que representassem o suprasensível. Esta realidade, inacessível ao conhecimento teórico, de um certo modo tem seu conceito *sensificado*. Entretanto, esse procedimento não chega a ser conclusivo na prova da realidade objetiva prática. Conforme já mencionado, uma representação prática existe conectada à exigência de um *dever-ser*, àquilo que a lei moral ordena.

Para uma vontade objetiva o conceito do objeto por ela visado possui realidade pela mesma razão de ela ser objetiva. Porém, em se tratando de uma querer finito, como é o caso humano, os fins objetivos, além da realidade da lei, do

²⁷ Ibidem, A 130 – “O respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente *a priori* e cuja necessidade podemos discernir.”

²⁸ Ibidem, A 116.

imperativo do dever, necessitam das condições de possibilidade que sirvam como garantia de realização desses fins ordenados. O princípio modal da razão prática pode, então, ser enunciado: é necessariamente possível aquilo que *deve-ser*. Nos postulados, enquanto representam essas condições, é mostrado como o objeto da vontade é mais que uma simples Idéia. Sob a luz dessa problemática situa-se a História. Fazendo parte do sistema da razão prática, mas desvinculada da questão da descoberta e da prova da realidade do princípio da moralidade, na História, assim como na Teleologia e na Religião deve ser tratado o outro aspecto que envolve a racionalidade prática.

Kant faz questão de esclarecer, na *Metodologia* da segunda *Crítica*, a diferença em seu propósito no que se refere a sistematização do conhecimento teórico na primeira *Crítica* e, na segunda, a necessidade em mostrar como “às leis da razão pura prática, se fornece *acesso* à alma (*Gemüt*) humana, *influência* sobre as suas máximas, isto é, como se poderia fazer também *subjetivamente* prática a razão objetivamente prática.”³⁰ Essa influência é sobretudo *sentida* pelo sujeito, no qual a receptividade não ocorre só em relação à lei, já que outros motivos fortalecem a intenção no cumprimento do dever. Afirma Kant: “quis aqui indicar simplesmente as máximas gerais da metodologia de uma cultura (*Bildung*) e de um exercício morais.”³¹

Notamos, em boa parte dos trabalhos do filósofo, posteriores à *Crítica da razão prática*, especialmente nos opúsculos sobre a história, seu empenho em expor não só as condições de possibilidade do princípio prático, mas também apresenta os indícios do atuar efetivo da razão no mundo.

²⁹ Ibidem, A 3.

³⁰ Ibidem, A 269.

³¹ Ibidem, A 288.

Um mundo forjado pela razão é algo que do ponto de vista da lei moral pode ser esperado. Porém, como é possível afirmar que uma ordem racional esteja, de fato, se tornando efetiva? Necessitar-se-ia aí de um tipo de experiência? Ora, os objetos práticos não são os objetos da experiência teórica. As condições *a priori* dos dados empíricos diferem das condições dos dados da experiência prática. Não possuímos intuições desses últimos. O espaço e o tempo não condicionam o modo como eles podem ser *dados*.

Se faltam os elementos necessários da intuição, como se pode falar de experiência? Um mundo cujo fundamento fosse para nós a liberdade é para nós incognoscível. Nossa existência moral realmente não é possível sob nenhuma condição pertencente ao mundo dos sentidos, mas também isso não significa que devamos esperar por uma outra dimensão diferente da terrena para experimentá-la. Embora teoricamente não haja acesso ao suprasensível, o princípio de um mundo, cuja realidade é indubitável, dota-nos da certeza de que os conceitos práticos não são vazios. Somente dessa maneira, sem o apelo a qualquer dado da experiência, uma razão pura prática *em nós* se revela.

I. A OBJETIVIDADE PRÁTICA

Uma conhecida crítica, provinda de diferentes autores, à filosofia moral de Kant tenta mostrar sua fragilidade situando seu ponto fraco no formalismo estéril e sem aplicação do imperativo da moralidade, que seria um comandamento ineficaz só válido para uma vontade desprovida de qualquer conteúdo. A universalização das máximas não suficiente para a determinação de conteúdos objetivos.

Hegel, ao mesmo tempo em que considera o princípio da autonomia como uma das maiores contribuições de Kant à filosofia moderna alemã, reclama de sua impotência na determinação do objeto da moralidade.¹ Kant, em pleno período crítico, já havia previsto essa objeção.² Nos faz perceber que ela resulta de um equívoco ocasionado pela não separação do princípio supremo da moralidade do objeto, que a ele está ligado, mas não como fundamento.³ Desse modo, o problema da moralidade se desdobra em duas etapas. Primeiramente deve ser provada a realidade objetiva do princípio determinante da vontade, para, somente em seguida, considerar os outros níveis da vida moral. O problema “da determinação particular dos deveres, como deveres humanos não é possível, (...), só é possível se o sujeito desta determinação (o homem) for conhecido

¹ Hegel 1997, p. 444-446.

² Kant 1788, A 15.

³ *Ibidem*, A 112 – “(...) é a lei moral que determina e torna possível acima de tudo o conceito de bem, na medida em que ele merece absolutamente este nome. Esta observação, que concerne simplesmente ao método das investigações morais mais relevantes, é de grande importância. Ela explica de uma só vez a causa ocasionadora de todos os erros dos filósofos quanto ao princípio supremo da moral. Com efeito, eles buscavam um objeto da vontade para dele fazerem a matéria e o fundamento de uma lei (que devia então, não imediatamente, mas por meio desse objeto referido ao sentimento de prazer ou de desprazer, ser o princípio determinante da vontade, em vez de terem primeiramente buscado uma lei que determinasse *a priori* e imediatamente a vontade e, em seguida, em conformidade com esta, o objeto.”

segundo a determinação com que ele é real.”⁴ Ora, como declara o filósofo, dessa tarefa uma crítica da razão prática em geral não se incumbe.⁵

Cuidamos no presente capítulo de permanecer com a atenção voltada para essa diferença fundamental na análise da questão moral. Procuraremos seguir o filósofo em sua difícil “dedução” da lei moral. Entretanto, não deixaremos de, na seguinte seção, comentar a *objetividade teórica*. Veremos que o modo como Kant trata da realidade objetiva dos conceitos teóricos na primeira **Crítica**, no que se refere ao esquema da argumentação, não difere da maneira como irá proceder quando da também determinação da realidade objetiva das proposições prático-morais. Entretanto, esse procedimento de determinação na segunda **Crítica**, a pesar de análogo ao da primeira, não tem como referência os objetos da experiência.

1- A objetividade categorial na primeira **Crítica**:

A razão legisla sobre o mundo natural ao estabelecer a significação de seus conceitos em um domínio que ela não cria. O dado sensível constitui a matéria a partir da qual conceitos e juízos ganham valor objetivo. Da combinação da intuição e do conceito origina-se o conhecimento do objeto. Saber *como* intuições são subsumidas a conceitos significa compreender a operação efetuada pelo entendimento enquanto faculdade de julgar, que tem na doutrina do esquematismo e dos princípios do entendimento a sua fonte de explicação. Na segunda parte da *Analítica transcendental*, não se trata apenas de *saber que as categorias se aplicam aos objetos sensíveis, mas de saber como são aplicadas*.

⁴ Ibidem, A14.

⁵ Ibidem, A 15.

Na *Dedução transcendental* (primeira *Crítica*, segunda edição), juízos de experiência são objetivos por intermédio de *categorias* que possibilitam a experiência de objetos dados na sensibilidade. Igualmente ao estabelecido na *Estética transcendental*, quando é pensada a necessária aplicação das formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) às intuições empíricas – “unicamente mediante tais formas puras da sensibilidade um objeto pode nos aparecer”⁶ –, na dedução os conceitos de objetos em geral subjazem a todo conhecimento de experiência como condições *a priori*. “Toda a experiência ainda contém um conceito de um objeto que é dado na intuição ou aparece; logo, os conceitos de objetos em geral subjazem a todo conhecimento de experiência como condições *a priori*”⁷. Entretanto, o problema da objetividade das categorias não é solucionado apenas pela análise conceitual. Se dizemos que toda determinação do objeto implica categoria, contudo, a recíproca não é verdadeira⁸, pois a categoria só tem valor objetivo se estiver em relação à intuição, que não é de natureza intelectual. Portanto, a dificuldade está em aplicar o conceito, de natureza intelectual, ao dado sensível, dele independente. Diante da impossibilidade do nosso entendimento intuir intelectualmente, deve ser buscado na intuição sensível o elemento que garanta realidade objetiva às categorias. Essa investigação nos conduz ao outro aspecto do problema da objetividade. Não se trata apenas de saber *que* as categorias se aplicam aos objetos sensíveis, mas de saber *como*⁹ são aplicadas. Em primeiro lugar,

⁶ 1781/1787, A-89/B-121.

⁷ Ibidem A-93/B-126.

⁸ Ibidem. A 90/B 122: “(...) as categorias do entendimento não nos apresentam absolutamente as condições sob as quais os objetos são dados na intuição; por conseguinte, os objetos podem chegar a nos aparecer sem precisarem necessariamente se referir a funções do entendimento e este portanto conter as condições *a priori* dos mesmos. Por isso, surge aqui uma dificuldade que não encontramos no campo da sensibilidade, a saber, *como condições subjetivas do pensamento* devam possuir *validade objetiva*, isto é, fornecer condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos: pois sem funções do entendimento fenômenos podem seguramente ser dados na intuição.”

⁹ Loparic 1998, p. 77 – “não se trata de saber se é necessário que as categorias se apliquem aos objetos sensíveis (a título de condições necessárias de sua compreensibilidade) mas de determinar *como* de fato elas são aplicadas. Cabe explicar os meios que garantem o uso objetivo das categorias. A solução desse problema não repousa apenas na análise conceitual, mas depende

as categorias são consideradas condições de possibilidade dos objetos da experiência, “porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência”¹⁰. A *dedução*, assim obtida, resulta de uma prova analítica (dedução subjetiva), mas “como elas (categorias) tornam possível a experiência e que princípios de sua possibilidade fornecem em sua aplicação aos fenômenos.”¹¹ Esta é a outra parte do problema (momento sintético), cuja elucidação a *Analítica dos princípios* fornece, já que nela é apresentado o conjunto de regras, ou *cânon*, que torna possível o uso dos conceitos *a priori* na experiência.

Só a análise conceitual não fornece a solução desejada. Aqui ultrapassamos o nível puramente lógico. O avanço em direção de um termo, diferente do conceito, situado na intuição, exige que seja pensada uma relação diferente do pensamento com seu objeto, já que a categoria deve revelar mais que uma simples relação entre conceitos.

Na *Lógica transcendental* não se deve considerar o juízo e o conceito em geral, mas o juízo e o conceito enquanto sintéticos. As categorias são diferentes tipos de cópula, diferentes modos de síntese¹², ou ainda, diferentes tipos de juízos¹³ e, principalmente, conceitos sintéticos¹⁴, cujo conteúdo deve ser encontrado na intuição, por isso é um tipo de unidade da intuição¹⁵.

A unificação efetuada no conceito e no juízo, tendo por referência um múltiplo logicamente heterogêneo situado na intuição, implica necessariamente um

essencialmente da teoria do esquematismo puro e das provas dos princípios do entendimento. Ver também Loparic 2000, cap. II .

¹⁰ Ibidem. B 126.

¹¹ Ibidem. B-167.

¹² Cf. Kant 1783 § 22 e cf. 1793, A 45-65.

¹³ Cf. 1783, § 20.

¹⁴ Ibidem. § 20.

terceiro termo não lógico, extra-conceitual. A possibilidade de síntese de predicados pensados em um conceito é fundada na relação do entendimento à intuição. “É algo digno de nota de não podermos perceber nenhuma coisa segundo a simples categoria, mas de precisarmos ter sempre em mãos uma intuição para pôr em evidência a realidade objetiva do conceito puro do entendimento”¹⁶.

A relação do entendimento à intuição nos permite falar em determinação objetiva, compreendida como os diversos modos do intelecto estar orientado para o múltiplo a ser unificado. As categorias representam exatamente o poder sintético do entendimento exercido sobre o dado intuído. Entretanto, as diversas formas de síntese do múltiplo da intuição só se mostram como determinações objetivas, se existir um elemento que seja homogêneo tanto à intuição como ao conceito. “Ora, é claro que precisa haver um terceiro termo que seja homogêneo, de um lado, com a categoria e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último”¹⁷. O termo mencionado chama-se *esquema transcendental*.

O esquematismo, enquanto método para construção de imagens,¹⁸ é único procedimento que possibilita conferir a conceitos e proposições realidade objetiva – “os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte uma *significação*.”¹⁹ Segundo Kant, afirmar “um objeto está sob (*unter*) um conceito” significa que “a representação do primeiro deve ser homogênea (*gleichartig*) à do segundo”²⁰, porém, se os “conceitos puros do entendimento são completamente heterogêneos em confronto com as intuições empíricas (até com as intuições sensíveis em

¹⁵ Kant 1787, B145.

¹⁶ Ibidem A 235/B 288.

¹⁷ Ibidem A 138/B177.

¹⁸ C f. p.4.

¹⁹ 1781/1787, A 146/B 185

²⁰ Ibidem. A 137/B 176.

geral)”²¹, “como, neste caso, é possível a *subsunção* das intuições aos conceitos, por conseguinte, a *aplicação* da categoria a fenômenos(...)? Esta tão natural e relevante questão é propriamente a causa da necessidade de uma doutrina transcendental da capacidade de julgar, a saber, para mostrar a possibilidade de como *conceitos puros do entendimento* podem ser aplicados a fenômenos em geral.”²²

A solução do problema consiste nessa homogeneidade (*Gleichartigkeit*). O tempo, elemento comum tanto ao conceito como à intuição, realiza a mediação a título de terceiro elemento:

“O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do múltiplo em geral. Como a condição formal do múltiplo do sentido interno, por conseguinte da conexão de todas as representações, o tempo contém na intuição pura um múltiplo a priori. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a unidade de tal determinação) na medida em que é *universal* e repousa numa regra a priori. Por outro lado, a determinação do tempo é homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica do múltiplo. Logo, será possível uma aplicação da categoria a fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo que, como o esquema dos conceitos do entendimento, media a subsunção dos fenômenos à primeira.”²³

O entendimento em conexão com a faculdade de julgar determina se algo está sob uma regra ou não. Este poder de subsumir a regras não lhe é conferido pela

²¹ Ibidem

²² Ibidem. B 177.

²³ 1781/1787., A 138/B 177-178.

Lógica geral, uma vez que esta abstrai do conteúdo do conhecimento e constitui somente as regras formais de todo o uso do entendimento²⁴. Portanto, mais do que regras formais, o entendimento deve dispor de outras regras que lhe permitam subsumir os dados da sensibilidade sob os conceitos do entendimento. A *doutrina transcendental da capacidade de julgar*, além de tratar da condição sensível unicamente sob a qual podem ser utilizados os conceitos puros do entendimento (esquematismo), deve também se ocupar dos juízos sintéticos que emanam dos conceitos puros do entendimento (princípios do entendimento).

“Esta *doutrina da capacidade de julgar* conterà dois capítulos: o *primeiro* tratará da condição sensível unicamente sob a qual podem ser utilizados os conceitos do entendimento, isto é, do esquematismo do entendimento puro; o *segundo*, porém, daqueles juízos que emanam, sob estas condições *a priori*, de conceitos puros do entendimento e subjazem a todos os restantes conhecimentos *a priori*, isto é, dos princípios do entendimento puro”²⁵.

Se um juízo representa o poder de subsunção a regras, determina o que deve ser um caso para estar em conformidade com o conceito, contudo, esse poder só se revela eficiente caso o conceito possa ser interpretado sensivelmente, construído na intuição, melhor dizendo, esquematizado.

A questão que dá origem à investigação sobre os poderes da razão com respeito à produção de conhecimentos teóricos objetivos consiste em se saber *como são possíveis proposições sintéticas a priori*. Na segunda **Crítica** a pergunta continua sendo a mesma, entretanto, a resposta exige outro tipo de consideração, pois o domínio

²⁴ Ibidem B-172.

prático não é o domínio da experiência em que o dado intuitivo constitui o elemento fundamental para a objetividade dos conceitos e dos juízos teóricos. Com relação a esse domínio, a experiência nada confirma, contudo, juízos práticos, para serem objetivos, necessitam da existência de *dados*. Mas o problema está em saber qual a natureza desses dados. De que modo pode ser atribuída validade objetiva aos juízos práticos? A solução desse problema, por certo, condiciona toda a investigação kantiana no âmbito da moral²⁶.

Na *Grundlegung* e na segunda *Crítica* o problema da objetividade prática também é tratado segundo um procedimento analítico seguido de um procedimento sintético. Assim a lei moral é possível mediante duas condições: uma lógica e outra *semântica*.

2. A Crítica da razão pura (O Cânon da Razão):

Como já sabemos²⁷, na primeira *Crítica*, a filosofia prática não é considerada parte da filosofia transcendental.²⁸ Nessa obra Kant não trata diretamente da

²⁵ 1781/1787, B175.

²⁶ Loparic defende a tese de que os conceitos e juízos práticos, assim como os teóricos, os estéticos e teleológicos, são submetidos por Kant à apreciação *semântica*. Afirmo o intérprete: “a primeira *Crítica* ainda reserva o termo “filosofia transcendental” à semântica dos conceitos teóricos, definida no domínio de objetos do conhecimento (*KrV*, B 830n, 833). Ao voltar-se para os problemas da crítica da razão prática, Kant ampliou o conceito de filosofia transcendental para abranger também a semântica das representações da razão prática, no domínio de fatos constituídos pelas sínteses práticas. Na terceira *Crítica*, ele fez o mesmo para as representações da faculdade de julgar. Dessa maneira, Kant desenvolveu uma semântica transcendental estendida a todos os conceitos e a todos os juízos *a priori*, sejam eles teóricos, práticos, estéticos ou teleológicos, dando ao seu projeto da crítica da razão pura a amplitude implícita na sua tarefa básica inicial: determinar como são possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral.” (1999, pp. 49-50).

²⁷ Cf. p. ix.

²⁸ 1787, B 829 – “Todos os conceitos práticos têm a ver com objetos do agrado ou do desagrado, isto é, do prazer e do desprazer, por conseguinte, pelo menos indiretamente com os objetos do nosso sentimento. Entretanto, visto que este não é uma capacidade de representação das coisas,

fundamentação da lei, conseqüentemente não indaga sobre como é possível um juízo sintético prático *a priori*.²⁹ Diferentemente da postura adotada pouco mais tarde, ainda de modo bastante elementar, sem ter perfeita clareza do problema, enuncia-o de modo hipotético: “*o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso exista um Deus e um mundo futuro.*”³⁰ Aqui os postulados precedem o exame da lei. Por falta de uma doutrina consistente a respeito da realidade objetiva dessas Idéias, que sabe não poder ser teórica, Kant permanece em um plano meramente abstrato. Com o conceito apenas negativo de liberdade (liberdade transcendental), sem estabelecer a conexão adequada desta liberdade com a lei moral, pensa o ser racional agindo independente de qualquer inclinação sensível, mas, ao mesmo tempo, tirando sua *motivação* para agir da *felicidade*. Ao nivelar as Idéias de liberdade, Deus e imortalidade, não consegue pensar o estatuto privilegiado da primeira em relação às demais. Desse modo inviabiliza a resposta à questão por ele formulada. Se não existir um conceito positivo de liberdade, de pouco adianta pressupor a imortalidade e a existência de Deus. A certeza sobre o que devemos fazer não depende da existência destes dois pressupostos. Essas Idéias entram sem dúvida na ordem de consideração da racionalidade prática, mas não contribuem para o esclarecimento do poder da razão na determinação da vontade.

Em 1781, Kant não separa o problema da realidade objetiva da lei moral do problema da realidade objetiva do fim último, objeto da razão. A lei moral deve estar ligada a um fim, isso é inegável, porém não se pode daí derivar o necessário cumprimento desse fim. O acordo entre a virtude e a felicidade não depende exclusivamente da razão.

mas jaz fora da inteira capacidade cognitiva, e assim todos os elementos dos nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer e portanto à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem a ver apenas com conhecimentos puros *a priori*.”

²⁹ Ibidem, B 831 – “(...) num cânon da razão prática só temos que nos haver com duas perguntas que tocam o interesse prático da razão pura e com respeito às quais tem que ser possível um cânon do uso desta mesma razão, a saber: existe um Deus? Existe uma vida futura?”

No *Cânon da razão pura*, um mundo moral, produzido pela liberdade, é possível, desde que essa liberdade seja conforme às leis morais. Podemos pensar tal mundo, na medida em que dele abstraímos todos os obstáculos à moralidade, como proporcionadamente ligado à felicidade, “pois a própria liberdade, em parte movida e em parte restringida por leis morais, seria a causa da felicidade universal.”³¹

Não se pode, pois, compreender a felicidade segundo a máxima satisfação dos sentidos, e muito menos pensá-la estoicamente como a imediata consciência da virtude. Mas uma vida feliz só resulta de uma vida virtuosa *se cada um fizer o que deve*. Assim, a verdadeira felicidade, compreendida no sentido moral,³² é um *dever* do indivíduo não só para consigo mesmo, mas também deste para com seus semelhantes. No entanto, junto a essa felicidade há uma dificuldade, que não é possível contornar com facilidade. Como no ser humano, ser sensível, sujeito às inclinações, podem ser satisfeitas, ao mesmo tempo, necessidades de natureza empírica com as exigências da moralidade? Como conciliar *prudência (Klugheit)*, motivada na felicidade física (maximização das satisfações dos sentidos), coma lei da moralidade, motivada apenas no *merecimento de ser feliz*? Felicidade física e felicidade moral parecem representar uma incompatibilidade de princípio, porém, sob pena de o mundo moral permanecer uma bela quimera inacessível ao ser finito, é necessário encontrar a ligação entre uma e outra.

³⁰ 1787, A 800-801 B 828-829.

³¹ 1781/1787, A 809/ B837.

³² Kant estabelece a diferença entre a regra (prudência) e a lei moral: a felicidade consiste na satisfação de todas as nossas inclinações (tanto extensivo, no que se refere à sua multiplicidade, quanto no intensivo, no que se refere ao seu grau, e também protensivo, com respeito a sua duração). Denomino pragmática (regra da prudência) a lei prática derivada da motivação da *felicidade*, por outro lado, intitulo lei moral (lei da moralidade) aquela lei, se é que existe, que nada possui como motivação do que o *merecimento de ser feliz*” (A 806/ B 834).

Kant tenta solucionar o problema, harmonizando as duas exigências por meio de uma ligação não empírica:

“A moralidade em si mesma constitui um sistema, mas não a felicidade, a não ser na medida em que é distribuída de modo exatamente proporcional à moralidade. Isto, no entanto, só é possível no mundo inteligível, sob a tutela de um sábio Autor e Regente, juntamente com a vida num mundo tal, que temos que encarar como futuro, ou a considerar as leis como quimeras vazias, pois sem este pressuposto as conseqüências necessárias que a razão conecta com tais leis estariam fadadas a não se realizarem (...). Portanto, sem Deus e um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as idéias magníficas da moralidade são, por certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e de ações, pois não preenchem integralmente o fim que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura.”³³

Essa solução cria sérias dificuldades. Por isso, logo após 1781, será abandonada por Kant. A mais grave delas está em conceber Deus e uma vida futura como molas propulsoras (*Triebfedere*), condições de obrigatoriedade da lei moral.³⁴ A outra dificuldade consiste em conceber a *felicidade* concedida por Deus, proporcionalmente à

³³ 1781/1787, A 811-813/ B 839-841.

³⁴ Ibidem. A 633-634/ B 661-662 : “visto que há leis práticas absolutamente necessárias (as morais) então quando pressupõem qualquer existência como condição de possibilidade de sua força compromissante, tal existência tem de ser *postulada*.” “Portanto, Deus e uma vida futura são duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe” (ibidem A 811/ B 839). Citaremos o primeiro trecho em alemão, pois consideramos mais adequado traduzir *verbindenden Kraft* por força *obrigante* e não *compromissante*: “*Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralische), so muss, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindende Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden.*”

moralidade, como só sendo possível em uma vida futura, em um “mundo futuro”. Temos que admitir o mundo moral “como uma consequência de nosso comportamento no mundo sensível e, já que este último não nos exhibe uma tal conexão entre a moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós.”³⁵

As observações de Christian Garve³⁶ levaram Kant a reconhecer na concepção de Deus como mola propulsora a presença de heteronomia. Desse modo o filósofo vê-se obrigado, na *Grundlegung*, a repensar a ligação da lei moral com os postulados da existência de Deus e o da imortalidade da alma. Assim, a obrigatoriedade, agora explicada somente segundo o sentimento do respeito pela lei (*Gehfül der Achtung fürs moralische Gesetz*), não precisa de nenhuma mola propulsora que não desse sentimento (*Gehfül*).³⁷ Separados da lei, como fonte de obrigatoriedade (*Verpflichtung*), Deus e uma vida futura cedem espaço para a vontade entendida enquanto autonomia.³⁸ “A vontade que não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso, e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).”³⁹ Acrescente-se a isso a necessidade de considerar o Soberano Bem como possível nesta vida, neste mundo. Não porque Deus fosse a garantia da unidade real entre a natureza e a moralidade. Kant chega à Idéia de *Reino dos Fins* (*Reich der Zwecke*) sem precisar postular a existência de Deus como sua condição:

³⁵ 1781/1787, A 811/B 839.

³⁶ Recensão à *Crítica da Razão Pura* feita no ano de 1782.

³⁷ 1785b, BA 86 : “(...) não é nem o medo nem a inclinação, mas tão somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral.” “A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* que o homem possa ter pelas leis morais; e, no entanto, é um fato que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral” (Ibidem, BA 121-122).

³⁸ Ibidem, BA 84-85 : “a moralidade é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas.”

“Mesmo que se concebesse o reino da natureza e o reino dos fins como reunidos sob um só chefe e que desta sorte o segundo destes reinos não continuasse a ser já uma mera idéia mas recebesse verdadeira realidade, aquela receberia sem dúvida o reforço dum móbil poderoso, mas nunca aumentaria o seu valor íntimo; pois a despeito disso deveria mesmo aquele legislador único e ilimitado ser representado sempre julgando o valor dos seres racionais só pela sua conduta desinteressada que lhes é prescrita apenas por aquela idéia.”⁴⁰

Sem dúvida a ligação entre a moral e a felicidade não empírica, na primeira **Crítica**, passa a ser examinada sob outro registro. Não se deve esquecer, entretanto, a seguinte condição: “um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo prescreve a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*.”⁴¹ É certo que na primeira **Crítica** essa condição já está presente, porém a vontade só pode tirar de si o fundamento de toda obrigação moral. Kant compreende o *dever*, em 1781, de modo heterônomo, na medida em que condiciona o cumprimento da lei a outra instância. A descoberta da fórmula da lei (imperativo) irá ocorrer somente com a *Grundlegung* em 1785. Nesta obra o filósofo é claro:

“(…),ainda que o ser racional não possa contar com que, mesmo que ele siga pontualmente esta máxima, todos os outros se lhe conservem fiéis, nem com que o reino da natureza com sua ordenação de finalidade venha a concordar com ele, como membro apto, na realização de um reino dos fins que ele mesmo tornaria possível, quer dizer, venha a favorecer a sua

³⁹ Ibidem, BA 70-71.

⁴⁰ 1785, BA 85

⁴¹ Ibidem, BA 84.

expectativa de felicidade, a despeito de tudo isto aquela lei que diz: “age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível”, conserva sua força porque ordena categoricamente.”⁴²

Considerado do ponto de vista do simples querer, o efeito que dele pode resultar constitui outra problemática sem relação, pelo menos imediata, com a realidade objetiva da lei.⁴³

Com a *Grundlegung* acontece substancial mudança na análise do problema. O interesse passa a dirigir-se exclusivamente à descoberta da fórmula da lei, o imperativo do dever. Como um comandamento incondicional a lei, princípio prático puro, impõe-se à vontade. Entretanto, a descoberta da fórmula da lei, enquanto exigência de universalização das máximas, não revela *como* essa lei vigora.

3. Como são possíveis juízos sintéticos práticos *a priori*?⁴⁴

Kant, visando responder à pergunta sobre *o que devemos fazer*, está interessado em examinar as diversas formas desse querer a que pode a razão ascender enquanto prática. Porque não criticada, ela confunde seus fins, propõe-se objetos transcendentais ao seu poder. A Crítica faz-se necessária, não para avaliar a referência de

⁴² Ibidem, BA 84.

⁴³ Ibidem, BA 15-16 : “o valor moral da ação não reside, portanto no efeito que dele se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado (...) Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação.”

seus conceitos aos objetos da intuição, mas medir sua capacidade para propor fins à vontade. Os seus objetos ganham realidade só na medida em que forem resultado de um fazer. O saber prático moral exige o estabelecimento das condições transcendentais, não do conhecer, mas do agir. Deve ser possível à razão constituir um conhecimento *a priori* sobre o que devemos fazer. Somente em vista desse conhecimento os conceitos, que permaneciam problemáticos no âmbito teórico, voltam a ser tematizados. Liberdade, Deus e imortalidade ocupam um lugar importante na busca da objetividade prática, porém o conhecimento prático não nos fornece nenhuma confirmação a respeito da efetividade teórica dos mesmos. Portanto, o acesso ao supra-sensível continua vedado ao entendimento finito. Não é necessária a confirmação teórica da liberdade, da existência de Deus ou da imortalidade da alma para que seja produzido na vontade o *sentimento moral*. Kant pretende provar a necessária determinação da vontade pela razão sem o auxílio de qualquer instância exterior ao poder racional.

A razão prática deve tirar de si as leis sob as quais a vontade é determinada. Entretanto, uma vontade só determinada pela razão é uma vontade racional pura, mas não é humana. Porém, segundo Kant, apesar da resistência em assumir os propósitos racionais como seus, o homem tenderá a cumprir temporalmente sua destinação de ser racional.

No homem, a razão se faz sentir como um comandamento incondicional (imperativo), ao mesmo tempo humilhando os interesses egoístas e revelando a capacidade para agir segundo princípios puramente racionais. Nos seres finitos, o poder racional se manifesta como obrigação, porém, ter consciência da lei não significa penetrar automaticamente no *Reino dos fins*. Para que os homens se reconheçam como sujeitos racionais é preciso tempo. Enquanto fim supremo da humanidade, a razão não se consuma de uma vez só vez.

⁴⁴ Cf. Kant 1785b, BA 49-52.

A passagem (*Übergang*) do princípio supremo da moralidade àquilo que deve resultar a partir do que é ordenado pela lei, implica diferença de consideração, pois o âmbito de executabilidade das ações exige outro tipo de análise. Aí o princípio moral não entra como elemento constitutivo. Na Política, na História e na Religião deve ser investigada não as condições de possibilidade dos juízos morais – nunca saberemos se e quando os homens agem segundo a lei moral – mas, descobrir se e como representações práticas possuem efetividade.⁴⁵

3. 1. A “dedução” na *Grundlegung*

O problema que Kant pretende resolver com a *Grundlegung* está em saber como é possível o imperativo categórico enquanto proposição sintética *a priori*, ou seja, como poderemos ligar a vontade empiricamente condicionada, sujeita às inclinações, ao princípio determinante de uma vontade pura. Como unir duas coisas completamente heterogêneas? A etapa inicial, necessária à descoberta e conseqüente validade, pode ser resumida do seguinte modo: em um primeiro momento, analisando o conhecimento moral da razão humana comum, pensa poder responder a esta questão, recorrendo ao conceito de “boa vontade”, que pode ser pensada pela consciência comum, como um querer puro livre de todo interesse subjetivo, que toma a lei como dever, à qual se liga em virtude de sua própria natureza. Assim, no conceito de boa vontade, o princípio de determinação é pensado analiticamente unido a ela. A fórmula da lei moral é estabelecida por análise meramente conceitual. Partindo do conhecimento racional comum, Kant pensa encontrar nos juízos do homem comum o ponto de partida para a análise das

⁴⁵ Rousset 1967, p.554 – “*si nous voulons affirmer pleinement la possibilité réelle de l’objet pratique, nous devons chercher un autre élément de réalité que le factum rationis et trouver pour la réalité “en idée” posée dans les postulats une réalité effective présentée par les données de l’expérience, qui la garantisse autant que possible.*”

condições de possibilidade de juízos e ações morais. Daí deduz o princípio supremo da moralidade, cuja fórmula é: “só aja de acordo com a máxima da qual você pode querer que se torne uma lei geral (universal)”. Na verdade, esse princípio de avaliação das ações morais não mostra, como o querer humano, não sendo a *boa vontade*, pode reconhecer a lei como seu princípio objetivo. Posta num nível meramente formal, a fórmula da lei não elucida como a razão determina a vontade.¹⁵

Que as máximas de nossas ações devam estar sempre de acordo com uma legislação universal¹⁶, apenas revela a condição formal por meio da qual devem constituir-se nossos juízos e ações, mas não apresenta a condição de realização, ou seja, não demonstra a efetividade da lei moral. O simples dever, expresso no imperativo, não tem força suficiente para modificar os motivos de uma vontade afetada sensivelmente.

Do ponto de vista lógico-formal, uma legalidade universal na escolha da ação repousa primeiramente na exigência de **não-contradição**, pois uma vontade contraditória não é objetiva. A pura racionalidade da ação, definida como faculdade racional de desejar, é *autonomia*⁴⁶. Determinação de si mesmo por si mesmo, a autonomia constitui “o princípio único de todas as leis morais”⁴⁷. Sem a dependência de qualquer condição, seja ela externa, interna, material ou psicológica, a autonomia representa a independência da vontade frente a toda determinação que não seja racional. “Uma tal independência, porém, chama-se *liberdade* no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Por conseguinte, uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre”⁴⁸.

¹⁵ Segundo Loparic – “... a análise feita na Fundamentação não pressupõe que certos juízos morais são objetivamente válidos (nem que os homens agem de fato moralmente)” (1999, p.19).

¹⁶ O enunciado do Imperativo - “*Age apenas segundo uma máxima tal que p0ossas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (1785b, BA 52).

⁴⁶ Kant 1785b, BA 73-74.

⁴⁷ Cf. Kant 1788b, A 58-72.

⁴⁸ 1788b, A 51-52.

A legalidade universal e necessária da vontade racional é constitutiva da objetividade das ações e decisões cuja condição de possibilidade é a autonomia da vontade. Porém, a razão enquanto autonomia, é faculdade puramente formal de determinação. Assim, o imperativo categórico tem, na idéia de uma vontade legisladora universal, firmada sua condição de possibilidade lógica. Entretanto, essa *dedução*, obtida a partir da pura forma legisladora, expressão mesma da liberdade, embora torne admissível a lei moral como princípio determinante da vontade, não é suficiente. Se a autonomia, condição de possibilidade lógica do imperativo moral, mostra não haver contradição em aceitar a liberdade como propriedade da vontade em que só a forma da legislação obriga universalmente todo ser racional a obedecer somente à razão, entretanto, revela um nível de abstração onde somente a idéia de uma legislação universal é suficiente para a determinação da vontade. Não sabemos se para um ser racional, que também se determina por inclinações sensíveis, como é o caso do ser humano, é possível ser afirmada a liberdade da vontade.

O princípio da autonomia resulta de uma *dedução metafísica*, tal como foi realizado na primeira Crítica com as categorias. Kant chega ao princípio supremo da moralidade, nas duas primeiras seções da *Grundlegung*, adotando o método analítico; na terceira e última seção, segue o método sintético. O método analítico, ou regressivo, parte de fatos *dados*, no caso da moralidade, da *consciência comum*, para em seguida poder buscar suas condições fundamentais. Assim, o princípio da autonomia é deduzido da consciência comum à qual é presente a idéia de uma *boa vontade*⁴⁹, que, independente de toda inclinação e contingência empírica, vale absolutamente como princípio da ação moral. A boa vontade implica necessariamente a ação cumprida *por dever* – “o conceito

⁴⁹ 1785b, BA 1 – “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*”.

do *Dever* (...) contém em si o de boa vontade”⁵⁰ – o qual expressa a obediência à lei na forma de um comandamento incondicional para uma vontade cuja condição é a liberdade – “a liberdade é *ratio essendi* da lei moral”⁵¹ – . A obediência exigida pela lei moral tem sua razão de ser na liberdade, propriedade da vontade autônoma. Na consciência comum, a síntese da objetividade com a moralidade, que faz da lei um dever, é analítica.

“Mostramos (...) pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade. Quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma idéia quimérica sem verdade, tem de conceber o princípio dela por nós enunciado. Esta segunda seção foi, como a primeira, puramente analítica”⁵²

Kant parte na terceira seção, ao investigar “um possível uso sintético da razão prática pura”⁵³, da idéia da liberdade para em seguida explicar a possibilidade do imperativo categórico e deduzir a validade da consciência comum.

A síntese entre a lei que ordena e a vontade que obedece não é compreendida analiticamente, pois a vontade humana pode sempre ser determinada sensivelmente. Kant pensa a liberdade como o terceiro termo que torna possível a síntese da vontade com a lei. Portanto, parte da condição da liberdade como chave da autonomia da vontade para explicar a possibilidade do imperativo categórico. A lei prática se manifesta como obrigação em todo ser subjetivamente determinado pela sensibilidade –

⁵⁰ Ibidem, BA 8.

⁵¹ 1788b, A 5

⁵² 1785b, BA 95-96.

⁵³ Ibidem

“para seres que, como nós, são afetados por sensibilidade como móveis de outra espécie”⁵⁴ – . O imperativo categórico, enquanto proposição sintética *a priori*, é possível mediante a síntese *a priori* da lei, posta pela vontade pura, com a vontade empírica.

“Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só *objetivamente*, quer dizer, partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida”⁵⁵.

A liberdade é, como terceiro termo requerido para a síntese entre a vontade empírica e a lei, um conceito *positivo*⁵⁶. Concebida no sentido *negativo*, ela representa o poder de determinação dos seres cuja vontade é uma espécie de causalidade. “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*”⁵⁷.

Com o sentido positivo da liberdade vemos surgir uma legislação diferente da legislação natural, pois a independência em relação às leis naturais não significa ausência de leis. O conceito de uma vontade livre que agisse sem lei seria

⁵⁴ Ibidem, BA 102.

⁵⁵ Ibidem, BA 50.

⁵⁶ Ibidem, BA 99 – “O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com *outra coisa*, como efeito)”.

⁵⁷ Ibidem, BA 97

contraditório, “seria um puro nada (*ein Unding*)”⁵⁸. Kant define a vontade como a faculdade de agir *segundo a representação de leis*: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*”⁵⁹.

Devemos atribuir liberdade a todo ser racional dotado de vontade⁶⁰ a fim de que o princípio de autonomia ganhe explicação – “O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade”⁶¹. Opondo-se ao mesmo tempo à ausência de leis e à heteronomia, a autonomia da vontade é entendida como a liberdade em sentido positivo: “que outra coisa pode ser, pois a liberdade da vontade senão autonomia, i.e., a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?”⁶²

As objeções ao conceito de liberdade, como *terceiro elemento*, invalidam a tentativa de fundar a síntese do imperativo moral. Se o conceito da autonomia nos permite pensar uma vontade para qual a lei prática é o único princípio, isso, entretanto, não nos permite saber se realmente uma vontade autônoma existe. Apenas é explicada a possibilidade da síntese entre a vontade e a lei mediante a mera suposição da liberdade, que, enquanto algo real,⁶³ permanece um conceito privado de

⁵⁸ Ibidem, BA. 98.

⁵⁹ Ibidem, BA 36

⁶⁰ Ibidem, BA 100 – “A todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente a idéia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir”.

⁶¹ Ibidem, B 98.

⁶² Ibidem

⁶³ 1785b, BA 102-103 – “Acabamos de referir, afinal, o conceito determinado da moralidade à idéia da liberdade; mas não podemos 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 da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que, exatamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e de vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a idéia de sua liberdade.”

realidade objetiva. Contudo, nada impede a pressuposição da liberdade,⁶⁴ pois não se trata de encontrar uma intuição para esse conceito. A realidade objetiva prática não é da mesma natureza que a teórica, mas ao mesmo tempo, o seu estatuto não permanece indefinido .

No âmbito prático uma ação ou uma vontade são ditas objetivas se têm como princípios de determinação leis, que são regras universalmente válidas para todo ser racional. Dessa maneira a objetividade prática se caracteriza pela universalidade do princípio constitutivo da ação⁶⁵. O imperativo moral nada mais contém do que a obrigação da universalidade, o dever cuja fórmula expressa a condição de toda escolha objetiva: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”⁶⁶ . Escapando de qualquer contingência empírica, o imperativo constitui a forma pura de uma legalidade universal, ao fazer abstração de todo o conteúdo da lei. Desse modo, a objetividade prática, do ponto de vista de sua essência formal, não considera nada que provenha dos sentidos ou de estados subjetivos, apenas a pura racionalidade das ações e decisões é levada em conta.

⁶⁴ A liberdade enquanto simples *pensamento* não é sequer possível; não serve como terceiro elemento para realizada pela lei moral . Kant afirma: “eu não podia, porém, *realizar* esse *pensamento*, isto é, transformá-lo em *conhecimento* de um ser agindo assim, ou mesmo da sua simples possibilidade. A razão pura prática enche agora esse lugar vazio mediante uma lei determinada da causalidade num mundo inteligível (graças à liberdade), a saber, a lei moral. Assim, é verdade, não se dá para a razão especulativa, um aumento no tocante ao seu discernimento, mas sim no que diz respeito à *garantia* do seu problemático conceito de liberdade, ao qual fornece aqui uma *realidade objetiva* e, embora apenas prática, no entanto, indubitável.” (1788b, A 85).

⁶⁵ Cf.1785b, BA 18-52; 1788b A 49-71.

3.2. A “dedução” na Crítica da Razão Prática

Um juízo prático deve possuir valor e realidade objetivos. A validade objetiva (dedução metafísica) tem a ver com o critério formal. Uma proposição prática é válida se não envolve contradição; tem realidade objetiva (dedução transcendental), segundo o critério transcendental, se puder ser interpretada no âmbito de uma experiência possível, em um domínio de *dados*. Entretanto, no que diz respeito aos juízos práticos sintéticos *a priori*, de qual experiência se trata? Não dos fenômenos, dos objetos dados na intuição, porém Kant pretende demonstrar que essas proposições não deixam de ter referência.

Uma *Crítica da razão prática* é necessária não porque seus conceitos precisam estar referidos a objetos dados na experiência, como ocorre com o uso teórico. A faculdade prática não é uma faculdade que se destine a *conhecer* objetos, mas realizá-los. Portanto, o valor objetivo de uma proposição prática não está em saber, por exemplo, se a liberdade da vontade é um conceito cujo objeto é dado na intuição. O que precisa ser criticado não é o poder racional que se prova *a priori* sem o apoio de nenhuma experiência. Nessa medida é vã toda tentativa em buscá-la no mundo da natureza, seja este mundo compreendido segundo a causalidade mecânica ou mediante um ordenamento finalístico. A razão não pode ser provada como se fosse um fato (*Tatsache*) qualquer. Ela não se esquematiza, não mostra como seus objetos são dados na experiência empírica, contudo nesta mesma experiência ela se mostra efetiva, faz-se *sentir* ao produzir *fatos*, cuja efetividade não se reduz ao sentimento do respeito ou à sensibilidade empírica. Os *fatos da razão* no domínio histórico atestam não apenas que o poder racional atua sobre a vontade humana, mas que dessa vontade, efetiva no homem, resultam objetos, que se

⁶⁶ Ibidem, BA 52

deixam apreender no mundo sensível, provocam sentimentos que nos permitem afirmar sua efetividade.

Dizemos ser *prático* em nós, não o que se relaciona à faculdade de representação ou ao prazer e desprazer⁶⁷, mas à nossa vontade, enquanto faculdade de desejar superior. Não sendo espontaneidade do pensamento na produção de representações, é uma “causalidade da vontade”⁶⁸, uma “causalidade do homem”⁶⁹ que escapa ao poder de conhecer. Distinto do uso teórico, “segundo o qual as representações dependem dos objetos”, no uso prático, “a existência dos objetos depende das representações”⁷⁰

“ O uso teórico da razão ocupava-se dos objetos (*Gegentände*) da simples faculdade de conhecer e uma crítica da mesma, em relação a este uso, dizia justamente respeito à *pura* faculdade de conhecer, porque esta levantava a suspeita, aliás ulteriormente confirmada, de que com facilidade se transviava para lá dos seus limites, entre objetos inacessíveis ou até conceitos mutuamente contraditórios. O caso é já diferente com o uso prático. Neste (uso), a razão ocupa-se dos princípios determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações ou de se determinar a si mesma à produção dos mesmos (que o poder físico possa ou não ser suficiente), isto é, de determinar a sua causalidade”⁷¹.

⁶⁷ 1788b, A. 40-1. – “Todos os princípios materiais que colocam a causa determinante do livre arbítrio no prazer ou desprazer, que se deve sentir a partir da realidade de um objeto qualquer, são inteiramente da *mesma espécie*, na medida em que, no seu conjunto, pertencem ao princípio do amor de si ou da felicidade pessoal.”

⁶⁸ 1788b, A 79-241.

⁶⁹ *Ibidem*, A86.

⁷⁰ Kant 1950/ 1986, p. 81

Sendo da ordem da ação, conceitos ou representações são práticas na medida em que a razão (faculdade de desejar superior) é causa da efetividade (*wirklichkeit*) dos objetos (*Gegenstände*) dessas representações.⁷²

O princípio supremo da moralidade não é só válido, é também real. Como isso pode ser demonstrado? Podemos afirmar, num certo sentido, que esse princípio é condição de possibilidade dos objetos da experiência e da própria experiência, desde que se levem em conta esses objetos como sendo *ações*. Entenda-se bem, os chamados *Objetos* da Razão prática, propriamente ditos, são postos por Kant sob outro nível de consideração que o da objetividade dos juízos. A *Analítica*, em um primeiro momento, não se pergunta sobre os objetos possíveis da vontade, visa apenas a demonstrar a possibilidade de uma vontade pura. Portanto, no princípio, cuja fórmula a *Grundlegung* descobre, existe uma síntese de representações *no* objeto, subsumem-se casos particulares – o diverso é as ações – na vontade pura (razão prática). É assim, pois, que o juízo determinante de ordem prática se caracteriza e as *categorias da liberdade* se aplicam às ações, a um domínio de *dados*. Este domínio, apesar de, sob um determinado ponto de vista, ser compreendido segundo leis da natureza, sob outro deve estar condicionado às leis da liberdade. Guardemos os comentários a respeito dessa dupla legislação para um ponto mais avançado da investigação.

No seu uso teórico a razão, para afirmar a realidade de seus conceitos, não depende apenas de si mesma, dados da experiência são requeridos. Sem a matéria fornecida pela intuição seus conceitos são vazios, não têm realidade objetiva. Já com relação ao uso prático, os dados da experiência são prescindíveis, uma vez que esse uso deve ser completamente puro. A razão não necessita atestar sua realidade nem de seus

⁷¹ 1788b, A 29/30.

⁷² *Ibidem*, A15. – “A faculdade de desejar é o poder que ela tem de ser, pelas suas representações, causa da efetividade (*Wirklichkeit*) dos objetos (*Gegenstände*) dessas representações”.

conceitos indicando objetos na experiência. Kant sabe, portanto, que a investigação a respeito das condições de possibilidade de uma vontade pura não deve levar em conta a natureza humana.⁷³ “Com efeito, a razão pode aqui pelo menos bastar para a determinação da vontade e possui sempre realidade objetiva.”⁷⁴

A *Analítica da razão prática* começa pelos princípios. A ordem é invertida se comparamos com a *Analítica* teórica. Aqui não se parte da intuição para chegar aos princípios, mas vai-se destes para aquela.. Deve-se começar dos princípios, em seguida chegar aos conceitos e, por fim, às intuições. Dessa maneira Kant estabelece a ordem a ser seguida Analítica da razão prática.⁷⁵

A Crítica da razão pura no uso prático não visa a coibir, como no caso da Crítica da razão especulativa, os abusos cometidos pela faculdade racional ao não se dar conta da impossibilidade de produzir conhecimentos que ultrapassem os limites de uma experiência possível. Referindo-se ao objetivo da segunda Crítica, Kant faz notar que não é a razão, enquanto faculdade pura, que deve ser criticada, mas enquanto faculdade prática⁷⁶. Afirma o filósofo: "Este tratado esclarece suficientemente porque é que esta Crítica não se intitula Crítica da razão pura prática, mas simplesmente Crítica da razão prática em geral".⁷⁷ Portanto, não está sob exame a legitimidade ou ilegitimidade dos conhecimentos sobre o supra-sensível. Já foi suficientemente provado, pela primeira

⁷³ Na segunda Crítica Kant afirma: “a determinação particular dos deveres, como deveres humanos, a fim de os dividir, só é possível se antes o sujeito desta determinação (o homem) for conhecido segundo a determinação com que ele é real, se bem que apenas na medida em que isso é necessário em relação à obrigação em geral, que unicamente deve indicar os princípios da sua possibilidade, do seu âmbito e limites de um modo completo, sem relação particular à natureza humana” (A 14-15).

⁷⁴ Ibidem, A 29.

⁷⁵ A 160-161.

⁷⁶ No que diz respeito ao objetivo da segunda Crítica Kant observa: “(O Tratado) deve apenas demonstrar que existe *uma razão pura prática* e crítica com esta intenção toda a sua *faculdade prática*.” (1788b, A 3).

⁷⁷ 1788b, A3

Crítica, a impossibilidade de qualquer acesso ao mundo inteligível. Uma crítica da faculdade prática não alarga em nada os conhecimentos especulativos da razão. Conhecimentos práticos são de natureza completamente diversa daquela dos conhecimentos teóricos. Porém se falarmos de conhecimento, necessariamente devemos referir este conhecimento a seu objeto. Juízos e conceitos, que constituem o conhecimento teórico, são ditos objetivos se tiverem como correlato objetos da intuição sensível. No que se refere ao conhecimento prático não é possível afirmar o conhecimento de seus objetos, pois de nenhum modo um conceito de razão prática pode ser dado à nossa intuição, contudo, não é negada à razão o poder de realizá-los:

"(...) a razão prática não tem a ver com objetos para conhecer, mas com sua própria faculdade (*mit ihrem eigenen Vermögen*) de tornar reais (*wirklich zu machen*) aqueles (segundo o conhecimento dos mesmos objetos), isto é, com uma *vontade*, que é uma causalidade, enquanto a razão contém o seu princípio determinante; uma vez que, por consequência, ela não tem de indicar objeto algum da intuição, mas (porque o conceito da causalidade contém sempre a relação a uma lei que determina a existência do diverso na sua relação recíproca), enquanto Razão prática, *somente uma lei* da mesma: assim uma crítica da analítica desta razão, na medida em que deve ser razão prática (o que constitui o verdadeiro problema da analítica) tem de começar pela *possibilidade dos princípios práticos a priori*. Somente a partir daí podia ela chegar aos *conceitos* dos objetos de uma razão prática, a saber, os de simplesmente bem e mal, para primeiramente os dar, em conformidade com esses princípios (pois não é possível dar tais conceitos como bem e como mal, antes desses princípios, mediante qualquer faculdade de conhecer); e só então é que o último capítulo, a saber, o da relação da razão pura prática à sensibilidade e de sua influência necessária,

conhecível a *priori*, sobre a mesma, isto é, do *sentimento moral*, podia terminar esta parte.”⁷⁸

Kant, muito claramente, estabelece a ordem mediante a qual deve ser analisado o conhecimento prático. Diferentemente da *Analítica* da razão teórica, aqui não se parte das intuições, para em seguida chegar aos conceitos e, por fim, aos princípios. Deve-se começar dos princípios, passar pelos conceitos e terminar nos sentidos.

O filósofo, ao fazer a comparação entre as *Analíticas*, observa que a ordem da divisão em *Estética transcendental* e *Lógica transcendental* feita na primeira *Crítica*, encontra-se invertida na segunda.⁷⁹

"A analítica da razão pura teórica tinha a ver com o conhecimento dos objetos que podem ser dados ao entendimento e devia, pois, começar pela intuição, por conseguinte (visto que esta é sempre sensível) pela sensibilidade, daí avançar, porém, primordialmente para os conceitos (dos objetos da intuição), e só depois deste duplo preliminar lhe era permitido terminar com princípios (*Grundsätze*'). Pelo contrário dado que a razão prática não tem a ver com objetos para os conhecer, mas com a sua própria faculdade de tornar reais aqueles (segundo o conhecimento dos mesmos objetos); isto é, com uma vontade, que é uma causalidade, enquanto a razão contém o seu princípio determinante; uma vez que, por consequência, ela não tem de indicar objeto algum da intuição, mais (porque o conceito da causalidade contém sempre a relação com a uma lei que determina a existência do diverso na sua relação recíproca), enquanto

⁷⁸ Ibidem., A160 -161

⁷⁹ Ibidem, A161 – “A analítica da razão teórica foi dividida em estética transcendental e em lógica transcendental, a da prática, pelo contrário, em estética da razão pura prática (se me é permitido utilizar aqui estes termos, simplesmente em virtude da analogia) (...)”.

razão prática, somente uma lei da mesma: assim uma crítica da analítica desta razão, na medida em que deve ser razão prática (o que constitui o verdadeiro problema da analítica), tem de começar pela *possibilidade de princípios práticos a priori*." ⁸⁰

Se a análise não visa, em um primeiro momento, mostrar como são possíveis objetos, pois o que deve estar sob exame não é o poder da razão em conhecer *a priori* objetos. Este é um problema relativo à Crítica da razão especulativa, que tem de investigar como intuições, sem as quais nenhum objeto pode ser dado, são possíveis. ⁸¹ O outro problema consiste em saber como a razão pura, sem necessitar da intuição, pode determinar a vontade somente a partir de um princípio. Para isso não é preciso constatar, primeiramente, se os conceitos da razão prática podem ser objetos de uma experiência possível - "Por conceito da razão prática, entendo a representação de um objeto (*Objekt*) enquanto efeito (*Wirkung*) possível da liberdade"⁸²-, mas encontrar o princípio determinante da vontade. "O que unicamente interessa aqui é a determinação da vontade e o princípio determinante da máxima desta enquanto livre, e não o resultado." ⁸³ Assim, à Crítica da razão prática não cabe investigar como os objetos do querer são possíveis. Esta tarefa, no entanto, não é desconsiderada, pois constitui uma etapa posterior da investigação, que só poderá ser completada após ter sido solucionado o problema norteador da segunda **Crítica**: *como são possíveis princípios práticos a priori?*

⁸⁰ 1788b, A 159-160.

⁸¹ Segundo Kant dois problemas, "muito diferentes", precisam ser solucionados pela razão pura: "como é que, por um lado, a razão pura pode conhecer a priori objetos e como, por outro, pode ser um princípio determinante da vontade" (Ibidem, A 77).

⁸² Ibidem, A 100.

⁸³ Ibidem, A 79.

3.3. O Fato da Razão:

A difícil solução do problema moral, que na filosofia de Kant está, segundo a orientação que adotamos, condicionada à determinação do valor objetivo dos conceitos e proposições práticas, lança-nos no cerne de uma discussão que visa a compreender a razão, enquanto prática, como um poder de mando exercido sobre a vontade humana. Ou seja, como a lei moral deve instituir um modo de vida pautado exclusivamente nos ditames da razão?

Tal indagação requer primeiramente o estabelecimento do princípio que nos permita caracterizar o agir racional. Aqui começam as dificuldades. A maior delas lança o desafio de mostrar não apenas a necessária vinculação da lei moral com a vontade, o que é feito por Kant, primeiramente num plano meramente abstrato, mas, além disso, mostrar que este princípio realmente vigora, é efetivo para seres cuja natureza também consiste em agir de acordo com motivos estranhos ao modo de vida racional. A lei moral, por si só não é princípio de execução das ações. Revela-se muito frágil em seu poder se de alguma maneira não se mostrar *efetiva* em um domínio da sensibilidade humana; se não produzir algum *efeito* sobre nossa sensibilidade moral. Assim, ganha fôlego a doutrina do *Fato da razão* como elemento decisivo na constituição da objetividade prática.

Os conceitos e proposições práticas são interpretáveis num domínio de nossa sensibilidade. Porém, no que diz respeito à sensibilidade moral, o que deve ser compreendido é que a interpretabilidade dessas leis e conceitos não ocorre mediante *esquemas*. A *Analítica* tem como núcleo central a enunciação da lei. Não basta saber só da sua possibilidade, é necessário mostrar que esta lei vigora.

A consciência da lei moral, por introduzir como fundamento o conceito de vontade pura, nos dá acesso à liberdade. O *fato da razão* não indica nenhuma entidade substancial que possa ser objeto de nossa intuição pura ou empírica. A lei moral é *dada* ao ser racional pela razão, mostrando-se como efetivamente prática, não através dos efeitos no mundo sensível, mas produzindo um efeito na natureza humana, mais precisamente sobre a nossa sensibilidade moral. Esse *fato* é revelado através de um sentimento que temos pela lei moral. Nada no mundo é digno de respeito a não ser a lei moral. Portanto, não é suficiente sabermos que a razão é prática, é necessário sabermos *como* ela é prática. Até a *Grundlegung* Kant não havia ainda pensado adequadamente como a lei de fato *vigora* para uma vontade finita. Somente com a introdução do *fato da razão*, na segunda *Crítica*, esse problema pôde ser solucionado.

A *Típica*, que muitos intérpretes consideram, erradamente, como o esquematismo da razão prática, nada mais é do que um procedimento segundo a *analogia*, que consiste em tomar a lei natural como *tipo da lei da liberdade*.⁸⁴ Não se trata de subsumir intuições na representação universal; a intuição não contribui em nada, muito pelo contrário, abre o caminho para a *Dialética da razão prática*. Um juízo prático deve ser totalmente puro. Subsume a ação particular sem necessitar da intuição empírica, mas esse ato de subsunção, sendo sintético *a priori*, necessita do terceiro elemento, que, entretanto, não é dado na intuição sensível, mas não deixa de ser *dado*.

A *Analítica* enuncia primeiramente o princípio, que, após o esforço de Kant em deduzi-lo, apresenta-se através de um fato (*Faktum*), ou melhor, de um feito (*Tat*) da Razão (*Faktum der Vernunft*), o “único *fato* puro da razão”, que se apresenta no ser humano como um poder irresistível, instaurando o domínio de aplicação da lei. Esta lei possui realidade objetiva prática, se for atestada por uma afecção (*Afekt*). Esta afecção

é sensível e revela no ser finito um tipo de receptividade cujo índice é o sentimento de respeito.

O princípio que comanda a vontade (*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*), apesar de formal, não indicando conteúdos, apenas segundo a simples forma de uma legislação universal, mostra a imediata determinação da vontade pela lei.⁸⁵

Em recente debate⁸⁶, iniciado no Brasil em torno da concepção kantiana do *Fato da Razão*, destacaram-se duas posições divergentes quanto ao papel que Kant teria pretendido dar a essa concepção na “dedução” da lei moral. Seguimos a interpretação para a qual a realidade objetiva da lei só é realmente elucidada mediante o *fato da razão*, razão entendida como poder de comando que, enquanto tal, coage (*zwange*) o ser finito à observância da lei. Esta coação incondicional não deriva de nenhum outro dado que não da própria razão que, sem razões, proclama-se: *sic volo, sic iubeo*.⁸⁷

⁸⁴ Ibidem, A 124: “é, pois, permitido igualmente utilizar a natureza do mundo sensível como *tipo* de uma natureza inteligível contanto que não se transfira para esta as intuições e o que delas depende, mas simplesmente com elas se relacione a *forma da conformidade à lei* em geral.”

⁸⁵ 1788b A 72: “esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico – e mostra isso mediante um facto (*Faktum*) em que se evidencia efetivamente em nós como prática, determinando por este meio a vontade à ação.”

⁸⁶ Dos trabalhos referentes a esse debate temos disponível os de Loparic (cf. p. 10) e o de Guido Antônio de Almeida (1998). Sobre esse tema damos destaque também, aos trabalhos em língua estrangeira de Lewis White Beck (1960): *A Commentary on Kant's of Practical Reason*; (1961) “*Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*”; de Dieter Heinrich (1960): “*Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*.”

⁸⁷ 1788b. A 56: “(...) importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um fato empírico único da razão pura, que assim se proclama com originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).

Essa interpretação, à qual aderimos, e é desenvolvida por Loparic⁸⁸, diverge da interpretação de Guido de Almeida. O ponto de divergência está exatamente em se admitir a determinação da vontade pela lei *sem razões*.⁸⁹ Guido denomina decisionista este ponto de vista, em oposição ao qual defende o *cognitivismo*, tido pelo autor como mais aceitável. O *cognitivismo* não considera o fato da razão como um *feito* (*Tat*) da razão⁹⁰ que, sem argumentos, comanda a vontade finita; não a considera, portanto, como força (*Kraft*) de mando. Segundo essa interpretação, o ser imperfeitamente racional não se sentiria coagido a buscar nas suas máximas subjetivas a conformidade com a lei universal, se a razão não lhe fornecesse *razões* para isso.⁹¹

A concepção *cognitivista* realmente tenta enfraquecer a concepção *decisionista* do *feito da razão*. Apesar de reconhecer a impossibilidade de deduzir a lei moral, continua contudo a defender a existência de elementos cognitivos que deveriam

⁸⁸ Cf. Loparic 1998, 1999

⁸⁹ Loparic 1999, sec. 4 : “a vontade não é governada diretamente por razões e argumentos.”

⁹⁰ Guido de Almeida faz um estudo bastante esclarecedor sobre o uso feito por Kant da palavra latina *Factum*. Kant parece preferir *factum* e não *Tatsache*, por aquele expressar mais convenientemente o *ato*, o *feito* (*Tat*) da razão. Afirma Guido: “em primeiro lugar, é preciso levar em conta o emprego por Kant da palavra latina *factum*, não da palavra vernácula *Tatsche*. Ora, *factum* em latim é um substantivo derivativo do particípio passado do verbo *facere* e significa propriamente *feito* ou *acto*, de modo particular um acto passível de louvor ou censura, uma proeza ou um crime. Em latim, *factum* não tem, pois, o significado que o derivado “facto” tem nas línguas românicas, e a palavra que, em alemão, corresponde ao substantivo *factum* é *Tat*. A escolha da expressão latina *factum* pode ser tomada, então, como pelo menos um indício de que Kant a entendia no sentido de *Tat*” (1998, p.58).

⁹¹ *Ibidem*, p. 88: “a concepção *cognitivista* do “facto da razão” se oferece como a única alternativa possível. Esta tem uma vantagem manifesta sobre a concepção *decisionista*: ela explica de maneira mais simples possível o que dá a Kant o direito de apresentar nosso conhecimento da lei moral como um *facto da razão*, que prescinde de toda prova que Kant chama de “dedução”. Com efeito, nossa concepção do “facto da razão” nada mais é, em última análise, do que a consciência contingente de uma verdade analítica: a consciência, que um agente imperfeitamente racional tem, mas poderia não ter, da necessidade de um determinado modo de agir para todo ser racional enquanto tal.” Mas, segundo o próprio autor, a *pedra no sapato* do *cognitivismo* permanece: “... por que Kant apresenta a lei moral como fruto de um acto da vontade, de um *querer* (*sic volo, sic iubeo*)?”

ser integrados ao *decisionismo*.⁹² Ora, motivos suficientes nos levam a crer que a realidade objetiva da lei moral depende exclusivamente de uma decisão sem razões. O próprio Guido vê na proclamação *sic volo, sic iubeo* da razão prática, comparada por Kant à tirana do poema do latino Juvenal, um forte elemento a favor do *decisionismo*, entretanto, pelo fato de o filósofo ter omitido as palavras que seguem (*stet pro ratione voluntas*)⁹³ – o comentador diz ser impossível saber se tal omissão ocorreu voluntariamente ou por falha da memória – o *decisionismo* perde muito de sua força interpretativa. Afirmamos, essa omissão não ocorre. A “indecisão”, quanto à firmeza do *decisionismo*, desaparece, se temos o conhecimento completo da frase citada por Kant no *Opus Postumum*: “*sic volo sic iubeo, stet pro ratione voluntas*” (assim quero assim mando, por razão baste minha vontade).⁹⁴

Entendida eminentemente como atividade (*Tätigkeit*)⁹⁵ pura, a razão no ser finito é imanente ao seu próprio ser. Essa constatação não se dá através de um

⁹² Ibidem, p. 81- “é preciso concluir que o “facto da razão” é um ato solidário da razão que conhece e da vontade que quer. O que significa reconhecer que a concepção “cognitivista”, que procurei defender aqui, só consegue realmente se impor se for capaz de integrar na explicação da consciência moral aqueles elementos volitivos que se encontram afirmados de maneira unilateral na concepção “decisionista.”

⁹³ Ibidem, p. 78 – “embora a lei seja atribuída à razão, o facto de que esta seja caracterizada como legisladora (*gesetzgebend*) e com *dada* (*gegeben*) por um acto da vontade, como deixa claro a citação latina (“assim quero, assim ordeno”), sugere muito fortemente a interpretação decisionista do “facto da razão”. Essa impressão torna-se mais forte ainda se recordamos a frase completa, bem como o contexto da frase de onde Kant tirou as palavras citadas situada.”

⁹⁴ Kant 1986, p.210.

⁹⁵ B Rousset discorrendo sobre a atividade legisladora da razão considera o fato da razão como fundamental na caracterização da realidade objetiva prática: “*parce qu’il est la présence de l’activité législative de la raison et que toute autre référence ontologique se trouve exclue de l’ordre pratique, le factum rationis constue le seul élément de réalité possible pour l’ensemble de l’objectivité pratique, ainsi que nous le verrons à propos de l’affirmation de la liberté, des postulats de la loi morale et des représentations de la foi religieuse*” (1967, p.529). Loparic faz afirmação semelhante considerando o sentimento de respeito elemento chave na compreensão de um domínio sensível moral, domínio este decisivo para que se possa falar em realidade objetiva prática: “assim como as construções (sínteses) operadas no domínio da intuição pura fornecem dados que permitem provar a verdade de princípios do entendimento, assim também a nossa vontade comandada pelo respeito à lei moral produz efeitos sensíveis relativamente aos quais

dado psicológico, mas por meio do único fato puro que se apresenta com a consciência da lei: “A lei moral (...) nos é dada, de certo modo, como um facto (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo.”⁹⁶

A interpretação cognitivista desconhece que a razão além de ser “força de julgar sobre o que é ou o que deve ser ou ser feito, é também uma força de comandar a vontade.”⁹⁷ É óbvio que não se pode descartar a necessidade de *dar razões*, mas não se pode considerar decisiva a razão que argumenta na explicação da determinação da vontade. Kant é muito claro com relação ao objetivo da *Analítica*: “esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, (...), determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo elemento empírico – e mostra isso mediante um facto (*Faktum*) em que a razão pura se evidencia em nós como prática, determinando a vontade à ação.”⁹⁸

O que a nós parece claro, e aos defensores do cognitivismo, não é que o princípio moral não representa imediatamente um princípio de *execução*.⁹⁹ Kant, num primeiro momento, não está interessado em produzir uma teoria das ações morais. Basta apenas investigar em que medida a razão pode determinar a vontade, essa é a questão inicial apresentada na *Analítica*. Afirmar Kant: “aqui se põe, pois, a primeira questão: se a

poderá ser provada a possibilidade ou mesmo a efetividade das representações da razão prática outras que a lei moral e a idéia da liberdade. O dado inicial da síntese prática é o fato/feito da razão, reconhecido como dado na parte resolutiva (analítica) da aplicação do método. A especificação, por construção sintética, do domínio completo de interpretação de idéias e de juízos morais exige uma teoria da motivação moral, das intenções morais, do agir moral, dos objetos (fins) provisórios e últimos do agir moral, bem como das condições de realização desses objetivos. Toda essa teoria é suspensa sobre uma única dadidade: a do fato da razão” (1999, p. 44).

⁹⁶ Kant 1788b, A 81.

⁹⁷ Loparic, em relação a esse ponto, toma a posição de D. Heinrich (1960) objetivando dar sustentação ao que afirma (Cf.1999).

⁹⁸ 1788b, A 72.

⁹⁹ Almeida 1998, p.80: “é preciso pensar a lei moral como *dada pela razão* prática à vontade com um princípio de execução.”

razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada.”¹⁰⁰ Somente após a solução desse problema deve-se passar a considerar uma teoria da ação.¹⁰¹

4. O objeto prático :

A segunda **Crítica**, sem dúvida, privilegia o estudo da “relação da razão com a vontade (...) não em relação aos objetos, mas em relação a esta vontade e à sua causalidade.”¹⁰² Kant, apesar de não negar objetos para o querer, não admiti a possibilidade de intuições para esses objetos. Deixa ao encargo dos princípios teóricos da razão a investigação sobre sua efetividade:

“Se a causalidade da vontade basta ou não para a realidade (*Wirklichkeit*) dos objetos fica ao juízo dos princípios teóricos da razão enquanto investigação da possibilidade dos objetos do querer, cuja intuição não constitui nenhum momento seu no problema prático. O que unicamente interessa aqui é a determinação e o princípio determinante da máxima desta enquanto

¹⁰⁰ 1788b, A 30.

¹⁰¹ Loparic marca muito bem a distinção, a qual alguns intérpretes da moral kantiana deixam de fazer por considerarem “a determinação da vontade à ação” (1788b A 72) como um indício claro da lei como princípio de execução: “a consciência/feito da razão é, ao mesmo tempo, consciência da determinação da vontade para a atuação (*Bestimmung des Willens zum Tat*) (A 72). Isso fez com que certos intérpretes digam que a lei moral deva ser interpretada e dita objetivamente válida, não para o domínio dos sentimentos, mas para o domínio de ações possíveis. Mas tal posição não pode ser aceita. Segundo Kant, o domínio das ações morais não nos é dado inicialmente, mas tão somente em virtude da determinação de nossa vontade para a atuação pelo sentimento imposto pela lei moral. Sem essa “condição subjetiva” que tira do princípio de prazer e desprazer o comando sobre nossas ações, o domínio de ações morais nunca chegaria a ser constituído. A lei moral deve ter a sua efetividade, a sua dadidade sensível, assegurada *antes e independentemente* do surgimento de ações” (1999, p.39).

¹⁰² Kant 1788b, A 32.

vontade livre, e não o resultado. Com efeito, se a *vontade* é conforme à lei apenas para a razão pura, pode haver-se como quiser com o seu *poder* (*Vermögen*) na execução, pode ser que dessas máximas de legislação de uma natureza possível brote realmente ou não uma tal natureza, a crítica não se inquieta a esse respeito, porque investiga se e como a razão pura pode ser prática, isto é determinando imediatamente a vontade.”¹⁰³

Se realmente a segunda **Crítica** não se inquieta com o problema do objeto a ser querido, – “a questão é somente de se nos é permitido *querer* uma ação que se dirija à existência de um objeto”¹⁰⁴ –, a separação entre a realidade objetiva do querer da realidade do objeto desse querer é estabelecida de modo claro. Do ponto de vista prático o objeto possui realidade (*Realität*) objetiva, mas não efetividade (*Wirklichkeit*), o que só é possível para a lei moral. Porém, a lei prática, que “exige a existência do soberano bem possível no mundo,”¹⁰⁵ para tal deve *postular*, como condição de possibilidade desse objeto, a existência dos objetos das três idéias da razão especulativa (liberdade, imortalidade e Deus). Embora nenhuma intuição lhes seja correspondente, elas “são, no entanto, *pensamentos* (*Gedanken*) (transcendentes) em que nada há de impossível.”¹⁰⁶ Mesmo que não possamos indicar como se referem a objetos, “*elas têm objetos* (*Objekte*),”¹⁰⁷ que, apesar de não poderem ser conhecidos, perdem o caráter problemático que possuem enquanto objetos da razão especulativa por força de uma necessidade (*Bedürfnis*) da razão prática.¹⁰⁸ As Idéias “tornam-se imanentes e

¹⁰³ Ibidem, A 78-79.

¹⁰⁴ Ibidem, A 102-103.

¹⁰⁵ Ibidem, A 242.

¹⁰⁶ Ibidem, A 243.

¹⁰⁷ Ibidem, A 243.

¹⁰⁸ Ibidem, A 255-256-257: “uma necessidade (*Bedürfnis*) da razão pura no seu uso especulativo leva unicamente a *hipóteses*, mas a (necessidade) da razão pura prática (conduz) a *postulados*. (...) uma necessidade (*Bedürfnis*) da razão pura *prática* funda-se num dever de fazer de algo (o soberano bem) o objeto (*Gegenstand*) da minha vontade para o fomentar segundo todas as minhas forças; nisso, porém, devo eu pressupor sua possibilidade, por conseguinte, também as

constitutivas enquanto são princípios da possibilidade para *tornarem real (Wirklich) o objeto necessário* da razão pura prática (o soberano bem).”¹⁰⁹

Uma proposição prática se relaciona com ações, portanto, trata-se de saber em que medida, independente de qualquer conteúdo empírico, são possíveis ações e juízos ditos morais. Desta maneira, a descoberta do princípio racional determinante da vontade deve preceder qualquer investigação sobre a realidade *efetiva* dos objetos do querer.

“(...) se a lei pode ser considerada a priori como princípio determinante da ação e esta, por conseguinte, como determinante pela razão pura prática, o juízo sobre se alguma coisa é ou não um ou não um objeto (*Gegenstand*) da razão prática é totalmente independente da comparação com o nosso poder (*Vermögen*) físico, e a questão é somente de se nos é permitido querer uma ação que se dirige à existência de um objeto (*objekt*), se este estivesse em nosso poder, por conseguinte, o que deve preceder é a possibilidade moral da ação; pois, aqui, não é o objeto (*Gegenstand*), mas a lei da vontade o seu princípio determinante.”¹¹⁰

Conceitos de objetos práticos não são, como as categorias do entendimento, unidades sintéticas da diversidade das intuições dadas numa consciência. Eles devem derivar do princípio prático e não lhes servir de fundamento. Por isso a realidade objetiva do princípio antecede qualquer especulação sobre a efetividade dos objetos do querer determinado pela lei. Não podemos aplicar os conceitos de Bem (*Gut*) e

condições para tal (possibilidade), a saber, Deus, a liberdade e a imortalidade, porque não posso prová-las mediante a minha razão especulativa, embora também não as possa refutar.”

¹⁰⁹ Ibidem, A 244.

Mal (*Böse*) a objetos - "Os únicos objetos (*Objekte*) de uma razão prática são, (...), constituídos pelo Bem e pelo Mal"¹¹¹ - pelo simples fato de que somente às ações eles são aplicáveis. Bem e Mal não possuem realidade objetiva antes que a vontade tenha sido determinada pela lei da liberdade¹¹² como seu efeito possível.¹¹³

Em diversos trechos, na segunda **Crítica** e nas obras dedicadas aos problemas histórico-políticos, Kant afirma possuírem *realidade prática* conceitos que no domínio teórico permanecem problemáticos. Fora do domínio prático conceitos (*Idéias*) como *liberdade, Deus, imortalidade, Direito, Justiça, Contrato originário, Fim de todas as coisas, Providência, Progresso, Bem, Paz perpétua* etc, são totalmente destituídos de valor objetivo. Seus objetos não podem ser apresentados na intuição sensível, ou seja, não podem ser *dados* em nenhuma experiência possível. Todas as tentativas em constituir saber teórico sobre objetos não apresentáveis, seja na intuição pura ou empírica, lança a razão em labirintos *dialéticos*. Porém, se os problemas gerados por essas tentativas mostram-se insolúveis para a razão teórica, não o são para a razão prática.

Mesmo só existindo *na Idéia*, os conceitos desses objetos possuem realidade objetiva prática, são possíveis, porém não efetivos (*Wirkliche*). A efetividade fica dependente do poder racional de assim os tornar: "a razão prática não tem a ver com objetos para os *conhecer*, mas com a sua própria faculdade de tornar real (*Wirklich zu machen*)"¹¹⁴ o objeto (*Objekt*).

¹¹⁰ Ibidem A101

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, A110 – "(...) o conceito do bem e do mal não deve ser relacionado antes da lei moral (a qual, na aparência, ela deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela."

¹¹³ Ibidem, A 100 – "Por conceito da razão prática, entende a representação de um objeto (*Objekt*) enquanto efeito possível da liberdade."

¹¹⁴ Ibidem, A160.

Envolvidos por essa problemática surgem s postulados¹¹⁵ surgem como condições de possibilidade do objeto, os quais ¹¹⁶ dão realidade objetiva prática às Idéias da razão especulativa¹¹⁷ na medida em que “derivam todos eles do princípio da moralidade, que não é nenhum postulado, mas uma lei.”¹¹⁸

O soberano bem, incontestavelmente, é um conceito real (*real*), possível – “tento, pois, aproximar este conceito do objeto (*Objekt*) da razão prática e descubro que o princípio moral o admite unicamente como possível, sob o pressuposto de um Autor do mundo de *suprema perfeição*”¹¹⁹ – . Porém, em nenhum momento Kant se arrisca a afirmar sua *efetividade* pela óbvia razão de não se poder indicar na experiência a intuição que corresponde a esse objeto. No entanto, não nos parece descabido querer encontrar no pensamento kantiano elementos que indiquem essa efetividade. Nosso interesse pela história se conecta a esse objetivo.

A questão que move a investigação do problema do soberano bem (*höchstes Gut*) é uma só: como uma vida virtuosa (comandada pela lei moral) pode estar conciliada com uma vida feliz? De que modo unir virtude (*Tugend*) e felicidade (*Glückseligkeit*)? Nesse objeto, objeto integral (*ganze Objekt*) da razão prática,¹²⁰ devem estar conciliados esses dois elementos. Mas a questão é: como no mundo é possível a perfeita correspondência entre virtude e felicidade?

¹¹⁵ Ibidem, A 255-256: “uma necessidade (*Berdürfnis*) da razão pura no seu uso especulativo leva unicamente a *hipóteses*, mas a (necessidade) da razão pura prática (conduz) a postulados.”

¹¹⁶ Ibidem, A 238: “estes postulados não são apenas dogmas teóricos, mas pressupostos (*Voraussetzungen*) sob um aspecto necessariamente prático; portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas dão às idéias da razão especulativa *em geral* (por intermédio da sua relação ao prático) realidade objetiva.”

¹¹⁷ Ibidem, A 242: “porque a razão prática precisa inevitavelmente da existência dos mesmos para a possibilidade do seu objeto, o soberano bem, que é no plano prático, absolutamente necessário.”

¹¹⁸ Ibidem, A 238.

¹¹⁹ Ibidem, A 252.

¹²⁰ 1788b, A 214.

Se a razão ordena incondicionalmente a realização do Bem é porque o poder em fazê-lo é tornado efetivo pelo feito (*Tat*) mesmo de ela ser efetivamente prática, “e é vão todo sofismar contra a possibilidade de ela ser prática.”¹²¹ Se no ser finito não se comprova a efetivação do objeto de um querer puro, isso, entretanto, não significa que esse objeto não seja real (*Real*), portanto, possível (*möglich*).¹²²

O que significa dizer que a razão deve tornar efetivos seus objetos? Nos seres finitos ela se mostra como um poder efetivo, como um *dever-ser* necessário. O soberano bem¹²³, fim terminal (*Endzweck*), objeto dado *a priori* à vontade precisa tornar-se efetivo. A razão, enquanto atividade, impõe incondicionalmente ao ser finito a realização dos fins objetivos. No ser humano, tal como a segunda *Crítica* indica, é necessário, primeiramente, existirem condições de possibilidade mediante as quais seja

¹²¹ 1788b, A 3.

¹²² *Ibidem*, A 100-101: “julgar se alguma coisa é ou não objeto da razão *pura* prática é apenas a distinção entre a possibilidade ou a impossibilidade de *querer* essa acção pela qual, se para ela tivéssemos o poder (acerca do que deve a experiência julgar), se um certo objeto (*Objkte*) se realizaria (*ein gewisses Objekt wirklich werden würde*) (...), o juízo sobre se alguma coisa é ou não um objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática é totalmente independente da comparação com o nosso poder (*Vermögen*) físico, e a questão é somente de se nos é permitido *querer* uma acção que se dirige à existência de um objeto (*Objket*).”

¹²³ O Soberano Bem deve resultar da união da *virtude* com a *felicidade*, mas compreendida a primeira como o bem supremo (*das oberste Gute*): “(...) na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (o valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), formam o *soberano 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 não tem acima de si nenhuma condição (...).” *Ibidem*, A 199. Não podendo existir conflito entre os interesses da razão teórica e a razão prática, a natureza (presidida por um sábio autor) e a liberdade precisam ser pensadas em consonância de possibilidade do soberano bem. “O mandamento de fomentar o soberano bem funda-se objetivamente (na razão prática) e a possibilidade do mesmo [bem] em geral está de igual modo fundada objetivamente (na razão teórica, que nada tem contra isso (...), o único modo teoricamente possível (...), o único ao mesmo tempo benéfico para a moralidade (que se encontra sob uma lei *objetiva* da razão), de pensar a exacta consonância do reino da natureza com o reino dos costumes, enquanto condição da possibilidade do soberano” *Ibidem*, A 262.

permitida a efetivação do objeto. Indaga Kant: “*como é possível possível o soberano bem?*” e tenta responder *postulando* a existência de outros objetos tidos como as condições de possibilidade exigidas pela lei. Os conceitos problemáticos da razão especulativa são considerados necessários à razão prática a fim que possa ser estabelecida a possibilidade do objeto por ela ordenado. Dessa maneira a *liberdade, imortalidade e Deus* devem se referir a objetos.¹²⁴ “Portanto, pela lei prática, que exige a existência do soberano bem possível num mundo, é postulada a possibilidade desses objetos.”¹²⁵ Logo em seguida diz não haver impedimento à aplicação das categorias a tais objetos se a *significação* é garantida.

“Ora, não é certamente possível fornecer às categorias, na medida em que se devem aplicar a essas idéias, objeto algum na intuição; no entanto, está-lhes suficientemente garantido que *um tal objeto existe realmente*, por conseguinte, que a categoria, enquanto simples forma de pensamento, não é aqui vazia, mas tem uma significação, graças a um objeto (*Objekt*) que a razão prática apresenta indubitavelmente no conceito do soberano bem, a *realidade dos conceitos* necessários à possibilidade do soberano bem sem que, porém, se produza mediante este crescimento a mínima extensão do conhecimento segundo princípios teóricos.”¹²⁶

Como a lei moral ordena a realização de um fim (o Soberano Bem), sua possibilidade é garantida, porém sob a condição da existência de um sábio autor da natureza e de uma vida imortal. *Deus e imortalidade* têm modificada a função que

¹²⁴ 1788b, A 243 – “*elas têm objetos (Objekte)* sem que no entanto possam indicar como o seu conceito se refere a um objeto; com efeito, nada se pode desse modo julgar a respeito deles, nem sequer determinar teoricamente a sua aplicação, por conseguinte, nem deles fazer uso teórico algum da razão, no que consiste propriamente todo o conhecimento especulativo da mesma.”

¹²⁵ *Ibidem*, A 242

¹²⁶ *Ibidem*, A 246.

possuíam no âmbito teórico. De princípios reguladores passam a ser constitutivos em domínio prático.

“Elas tornam-se aqui *imanes* e *constitutivas* enquanto são princípios da possibilidade para *tornarem real (Wirklich)* o objeto necessário da razão pura prática (o soberano bem), visto que, sem isso, elas são *transcendentes* e princípios simplesmente *reguladores* da razão especulativa, que não lhe impõem admitir um novo objeto para além da experiência, mas apenas aproximar da perfeição o seu uso na experiência.”¹²⁷

Kant já afirmara, prevenindo-se de possíveis objeções, não ser a Idéia da moralidade algo quimérico,¹²⁸ quando da investigação da possibilidade do imperativo moral, o mesmo pode ser dito com relação aos objetos da razão. Entretanto, esses objetos, não *dados* impõem-se à vontade que deve torná-los efetivos. Consideramos todo o esforço de Kant nos textos posteriores à segunda **Crítica**, que tratam de questões de natureza prática, como dirigido a esse objetivo. Os opúsculos dedicados à História estão aí incluídos.

Não se trata de encontrar indícios da presença da razão na experiência histórica. A racionalidade não se apresenta como uma entidade substancial transcendente, mas como atividade (*Tätigkeit*) imanente. Sendo causa de si mesma mostra-se

¹²⁷ 1788b, A 244.

¹²⁸ 1785b, BA 95-96 – “Quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma idéia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado (...). Ora, para estabelecer que a moralidade não é ua quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários 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.”

efetivamente como um fazer (*tun*) produtor do *real*,¹²⁹ sem que tome a *prática* como medida de sua *teoria*.

“Com efeito, aqui temos-nos com o cânon da razão (no campo prático), onde o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente, e tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se transformam em condições da própria lei e se, portanto, uma prática que se avalie por um sucesso provável segundo a experiência *até agora adquirida* pretende controlar a teoria que por si mesma subsiste.”¹³⁰

Com os postulados da razão prática temos iniciada a segunda e última etapa da reflexão sobre a objetividade prática. Na primeira foi analisada a descoberta e *dedução* do princípio supremo da moralidade; na segunda, que se prolongará até o final da investigação, visamos apresentar a filosofia da história como fazendo parte do esforço de Kant em provar a existência do atuar racional no mundo.

¹²⁹ F. Proust comenta a alteração efetuada por Kant no conceito de *prática* ao referir-se à atividade racional: “*Le fait de la raison signifie que la pratique est un fait de la raison. Elle n’a rien d’une mise en oeuvre, d’une mise en pratique d’une théorie préalable, et c’est pourquoi l’expression: “Il se peut que ce soit just en théore, mais, en pratique, cela ne vaut rien” ne signifie rien. La pratique est la thórie faite pratique ou, ce qui revient au même, elle est la pratique fait théoria. Elle est la découverte ou la redécouverte, à chaque cas qui se présente ici et maintenant, des principes qui doivent la régler.(...) C’est là, simultanément, expèrimenter as liberté et exercer son jugement.*” (1994, p. 7).

¹³⁰ Kant 1793b, A 206.

II. HISTÓRIA E TELEOLOGIA

Se a História, como defendemos, não está excluída da filosofia transcendental, o núcleo da investigação consiste no exame das condições de possibilidade desse discurso. Após termos estudado, nas duas primeira **Críticas**, sob que condições são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos e práticos, notamos que a atitude kantiana continua sendo a mesma, na terceira **Crítica**, quando trata dos juízos de reflexão teleológicos e estéticos.

Parece não restar dúvida que os opúsculos kantianos sobre a história estão sob a égide da Reflexão como, convencionalmente, é aceito. Desse modo, bastaria apontar de que maneira o filósofo aborda a questão da objetividade dos juízos de finalidade para estarmos munidos dos elementos que nos permitem pensar as condições de aplicabilidade dos juízos históricos.

O mundo natural concebido teleologicamente diminui a distância que separa a natureza da liberdade, porém existem limitações na concepção teleológica da natureza que impedem a plena identificação desse mundo com o mundo produzido pela liberdade (mundo moral). Apenas temos um motivo a mais para acreditar que a presença de um princípio de organização finalístico na natureza pode contribuir para a realização dos fins práticos da razão. Sabemos que tal prova não é suficiente e não funciona como garantia do atuar puro racional. Trata-se apenas de pensar o mundo *como se* fosse produto de um fazer que, no entanto, sempre permanece indeterminado para o nosso conhecimento.

A idéia de um fio condutor *a priori*, presente no texto da *Idee*, que serve de guia à interpretação teleológica da história, como veremos, será substituída pelo *signo histórico*. Uma outra maneira de pensar a história aí surge. O interesse de Kant, a partir de então, volta-se para um tipo de “experiência” tomando a história moral da

humanidade como pano de fundo. No *Streit* ao perguntar “*como é possível uma história a priori*” revela um tom diferente no tratamento dado aos juízos históricos. Nessa obra o *progresso* contínuo do gênero humano é afirmado. Como Kant pode *predizer* tal progresso? Uma história profética (*wahrsagende Geschichte*) torna-se possível se o ponto de vista, “sob o qual consideramos o curso humano das coisas,” sofre alteração. Pois quem julga e pode predizer é aquele mesmo que *faz* e organiza os eventos que prediz. Portanto, a predição, ao anunciar o eminente acontecer de um estado futuro, não se funda em uma simples especulação sobre o que virá. Os signos históricos podem ser interpretados, no presente, como índices desse *fazer*.

2.1. Razão prática e história :

O principal problema, a nós imposto, ao investigarmos a relação *Historia e Razão prática*, pode ser elaborado do seguinte modo: *por que Kant efetua a investigação das condições de possibilidade do agir racional moral sem considerar o tempo histórico de realização desse agir?*

O filósofo, nos escritos fundamentais relativos à razão prática, não parece estar preocupado com a questão da *realidade* da vontade racional na História.¹³¹ Esse é um problema que exige a mobilização de um aparato conceitual e o

¹³¹ A inserção da razão prática na história é posterior à análise da realidade objetiva prática. Conforme observa Loparic (2000), o estudo da racionalidade prática envolve duas classes de problemas : “Primeiro, os problemas da semântica *a priori*, relativos à “realidade objetiva prática” e ao uso das leis e dos conceitos práticos, questões resolvidas pela teoria da sensibilidade moral, em particular, da receptividade da vontade para o sentimento de respeito à lei moral. Segundo, os problemas sistêmicos, concernentes a regras e à conduta da vida moral. A partir da *Metafísica dos Costumes* (1797), é possível discriminar ainda entre a moral pura, tal como é tratada na segunda *Crítica*, e a metafísica da eticidade, que concerne à determinação do livre arbítrio e a questões *empíricas* relativas ao uso da força (*Gewalt*). Trata-se de “realizações” dos conceitos e princípios da razão prática, da mesma maneira como a metafísica especial da

acréscimo de elementos empíricos, que, do ponto de vista da simples análise da vontade, parece ser dispensável. Demonstrar realidade de uma vontade pura racional não implica, de modo algum, a necessidade de sua *efetividade* na natureza empírica. A razão prática não precisa nem pode ser provada à maneira de um objeto empírico, ou seja, não podemos experimentar se não *em nós* a sua presença. *Em nós*, contudo, não é indício de um fato psicológico, que exigiria concebermos o *fato da razão* como um fenômeno não diferente dos outros que a nós acontecem segundo a ordem do nosso sentido interno.

Só a razão pode estabelecer *a priori* as condições de possibilidade do agir moral. E, além disso, ao demonstrar a possibilidade de um querer puro, ao mesmo tempo, indica *a priori* qual o objeto¹³² desse querer, o seu *fim*. Seria absurdo algo pretendido estar fora dos limites da capacidade racional. Impondo objetos ao querer, a razão mostra ao ser humano sua destinação e o obriga a cumprir. Ser racional não é um estado, no caso humano, já *dado* desde o princípio. Para que possamos querer, segundo os preceitos da razão, é preciso reconhecer, na racionalidade, nossa natureza. Dessa maneira, a vontade racional revela-se no homem como algo a cumprir, uma *interpelação* proveniente de sua própria essência.¹³³ É sempre como exigência, necessidade de realização, o apresentar-se dela às vontades finitas.

natureza física, apresentada em *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786), realiza os conceitos e princípios do entendimento” (2000, 13)

¹³² No entanto o objeto desse querer nunca deve preceder a sua determinação: “ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal não significa, pois, unicamente a relação da vontade à ação mediante a qual este objeto ou o seu contrário seria realizado; julgar se alguma coisa é ou não um objeto da razão *pura* prática é apenas a distinção entre a possibilidade ou a impossibilidade de *querer* essa ação pela qual, se para ela tivéssemos o poder (acerca do que deve a experiência julgar), um certo objeto (*Objekt*) se realizaria” (Kant 1788b, A 100-101).

¹³³ Heidegger se refere à essência da liberdade como o problema fundamental da filosofia: “Portanto, essa tese fundamental e sua demonstração não é assunto de uma explicação teórico-científica, mas de uma compreensão de conceitos que de uma só vez, sempre e necessariamente com-preendem-se a si mesmos naquilo que os compreende, interpelando-os a raiz de seu *Dasein*. Por que o interpelando? Por nada menos e nada mais que isto: tornar-se essencial no querer efetivo de sua própria essência”(1982, p. 303).

Desde que, no período moderno, a História passou a ser objeto de interesse da reflexão filosófica, os filósofos dedicados a essa temática buscaram sempre ver a *praxis* humana como portadora de unidade e sentido. Com a filosofia kantiana não será diferente, porém, conforme veremos, a relação razão-história não será estabelecida de modo muito tranqüilo. Os limites estabelecidos pelo *Criticismo* impedirá uma fácil identificação da racionalidade com o mundo da história. Kant sempre teve muito cuidado em colocar nas mãos do homens a responsabilidade pelo curso dos acontecimentos históricos. Por certo as ações e o que delas resulta deve ser imputado ao ser humano, porém, ao contemplarmos o cenário mundial, vemos o quanto é difícil esperar da vontade humana o governo do mundo. Porque os homens, na maioria das vezes, seguem apenas propósitos particulares, torna-se difícil afirmar serem eles os senhores de um destino por eles planejado. A história estaria sujeita a tantos interesses e fins que não haveria nenhum objetivo comum que pudesse conferir-lhe unidade.

A multiplicidade de costumes e instituições que organizam a vida dos povos sobre a Terra inviabiliza uma *História universal* sob a legislação do entendimento. Kant não encontra senão a alternativa de adotar um fio condutor *a priori*¹³⁴ que, além de conferir unidade, dá direção à história humana, que, à primeira vista, não passa de um caos. Não acreditamos que o crivo crítico tenha falhado no momento de avaliar a legitimidade das pretensões da razão no domínio da história.

A Idéia do plano da natureza não exclui a razão prática da história humana. A introdução desse elemento, posterior à *Grundlegung* como à segunda *Crítica*, faz-se necessária quando a natureza humana entra em cena. Não caberia portanto àquelas obras¹³⁵ o estudo de elementos empíricos, antropológicos e históricos, que

¹³⁴ Cf. Kant, 1784a

¹³⁵ 1788b, A 116 – “todos os preceitos da razão prática pura se tem a ver apenas com a *determinação da vontade* e não com as condições naturais (da faculdade prática) *da execução da sua intenção*.”

fornecem informações sobre o homem real. Nessas duas obras só devem constar conhecimentos *a priori*. Kant assegura: “a divisão cabe aqui ao sistema da ciência, não ao sistema da crítica.”¹³⁶ A divisão das ciências práticas apresentada na *Grundlegung* inclui a *Doutrina do Direito* seguida da *Doutrina das Virtudes*, onde coexistem elementos *a priori* e empíricos. Pode-se dizer que nesse plano é dado início à difícil “aplicação” da lei moral.

Os laços da História com o Direito são evidentes, principalmente se levarmos em conta o opúsculo de 1784. Aí a realização de Idéia do Direito está condicionada ao desenvolvimento histórico da humanidade. Poderíamos então analisar a problemática da História no mesmo plano que a do Direito:¹³⁷ a convivência humana livre regulada por leis exteriores. O problema moral não entra nessa ordem de consideração, já que a natureza humana em sua existência interior é assunto atinente à *Doutrina das Virtudes*, na segunda parte da **Metafísica dos Costumes**. No nível do Direito trata-se de saber como é possível a vida humana sob leis exteriores – “restrição da liberdade de cada indivíduo para que se harmonize com a liberdade de todos os outros”¹³⁸. Enquanto Idéia da razão, o Direito precisa ser realizado como meta resultante do desenvolvimento histórico da humanidade. Este ponto de vista transparece na *Idee*: “*O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.*”¹³⁹

Na primeira **Crítica**, o estudo sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* deve preceder a Ciência (Física, Matemática e Metafísica). No que diz

¹³⁶ Ibidem, A 15.

¹³⁷ Sobre a relação Direito-História afirma R. Terra – “A filosofia da história de Kant justamente estabelece a relação estrita de história e direito, a história se constituindo em uma forma de “garantia” do direito” (1988, p.302).

¹³⁸ Kant 1793b, A 234 – “*Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann.*”

¹³⁹ Kant, 1784 a, A 394.

respeito à **Crítica da razão prática**, o mesmo deveria ocorrer. Tendo sido demonstrado como são possíveis juízos sintéticos *a priori* práticos, o esperado seria a conseqüente divisão das ciências práticas, o que não ocorre. Kant apresenta o motivo que o impediu de proceder a essa divisão:

“(...) tem sua pertinente razão na natureza desta faculdade prática da razão. Com efeito, a determinação particular dos deveres, como deveres humanos, em vista de sua divisão, só é possível se antes o sujeito desta determinação (o homem) for conhecido segundo a determinação com que ele é real.”¹⁴⁰

Os que interpretam a moral kantiana como sendo inacessível aos seres humanos, consideram o imperativo moral como se fosse um princípio de ação imposto por um poder totalmente estranho ao modo de ser humano. A razão não pode ser considerada como uma hipóstase, uma entidade substancial transcendente aos poderes humanos. Porém, se ela assim se apresenta, isso ocorre devido ao ser finito, em virtude de sua *menoridade*, não estar ainda preparado para a vida sem amarras¹⁴¹. O homem, na maioria das vezes, não tem “coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem.”

Se a lei é recebida na natureza humana, isso ocorre não por intermédio de um acatamento arbitrário, mas porque o homem reconhece nela a sua verdade. Não se pode negar que no ser finito a razão se apresenta como um poder de mando incondicional, porém isso não representa a submissão da vontade a nenhum poder exterior. A racionalidade no homem deve ser vista como atividade (*Tätigkeit*) livre, que

¹⁴⁰Ibidem. A 15-16.

¹⁴¹ Kant 1784b, A 481-482 – “A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorenes*), continuem no entanto de bom grado menores durante toda vida.”

só muito tardiamente o ser humano conquista. Na medida mesma em que se dá a realização dos conceitos práticos, nesse mesmo ato, a razão se faz. No *Opus Postumum* Kant afirma:

“A filosofia transcendental não é um agregado, mas um sistema, não de conceitos objetivos mas de idéias subjetivas, as quais a própria razão produz, e isso não hipoteticamente (*problemática* ou *assertoricamente*), mas *apoditicamente* ao produzir a si própria.”¹⁴²

Sendo efeito cuja causa é ela mesma, a razão prática engendra um tipo de causalidade completamente distinto da causalidade natural. Enquanto poder efetivo no homem, ela o torna apto à ação política e histórica¹⁴³. Uma *praxis* diferente é engendrada pela razão prática. Não se trata de concretizar um plano prévio, mas produzir livremente o real¹⁴⁴. Nem ajustar o mundo às nossas idéias, nem estas àquele. Kant ainda na mesma obra afirma algo que antes nunca havia dito, a união do sujeito com o objeto:

¹⁴² Kant 1986, p.232.

¹⁴³ Rousset 1967, p. 589 – “*l'a action est définie ou guidée par des connaissances ou des idées et elle situe le sujet dans la nature, dans la société, dans l'histoire, en outre, par son essence, la raison pratique ne fait qu'un avec la raison théorique et elle n'est, comme celle-ci, qu'une "forme" de l'activité du sujet dans sa faculté de représentation inséparable de sa passivité empirique, forme qui est une "force" efficiente dans la mesure où elle devient un "modèle idéal", qui affect la sensibilité et conduit l'action par l'intermédiaire du respect(...). Kant, ne l'oublions pas, voit en elle notre propre activité que nous construisons nous-mêmes en ce monde, avec ce que la nature nous a donné à l'état de germe, et non pas une substance séparée jouissant d'un statu ontologique privilégié.*”

¹⁴⁴ Proust 1994, p.18 – “*La raison ne sait ce qu'elle peut que lorsque, maximisant son pouvoir, elle prend le risque du faux-pas, du lapsus, de la défaillance, voire de la faillite. Expérimenter, c'est se laisser tenter par son pouvoir, par "as puissance d'agir" si nous voulons parler comme Spinoza, forcer sa "teneur de vérité" et éprouver sa capacité à se mesurer à un réel. Et, d'un seul et même geste, c'est l'incliner sur ses limites, la déplacer imperceptiblement et lui faire produire un nouveau réel. La raison, qu'elle soit pure ou pratique, produit du réel. En d'autres termes, elle est toujours pratique.*”

“A filosofia transcendental é o sistema do puro idealismo, autodeterminação do sujeito pensante por seus princípios *a priori* a partir de conceitos, por intermédios dos quais se constitui ele mesmo em um objeto (*Objekt*), e a forma aqui constitui o objeto mesmo.”¹⁴⁵

2.2 Natureza e Liberdade

A abordagem inicial de Kant sobre a história nos conduz a considerar nesta a confluência dos dois âmbitos de atuação da razão. Assim sendo, o reino da Natureza e o da Liberdade devem possuir alguma afinidade, um elo que permita a *passagem* de um âmbito ao outro. Entretanto, o entendimento e a razão, faculdades que legislam sobre esses domínios, não estabelecem a referida *passagem*.¹⁴⁶ Desse modo, uma terceira faculdade deve realizá-la. É o que faz Kant ao se utilizar do princípio de finalidade *a priori* da faculdade do juízo reflexiva.¹⁴⁷ Porém, não possuindo domínio próprio, a faculdade do juízo não legisla sobre objetos, “ela prescreve uma lei não à

¹⁴⁵ Kant 1986, p. 231

¹⁴⁶ Kant 1793a, B LIII- “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 (...). Desse modo não é possível lançar uma ponte de um domínio para o outro.”

¹⁴⁷ Ibidem, B LV-XXVIII – “A faculdade do juízo (...) dá o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma *conformidade a fins* da natureza, a passagem da razão teórica a razão prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal segundo aquele conceito.” (...) “A conformidade a fins da natureza é (...) um particular conceito *a priori*, que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva.”

natureza (como autonomia) mas sim a si própria (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela.”¹⁴⁸

O chamado *Plano da natureza* prepara, ocultamente, o ser dotado de razão para o cumprimento dos fins da razão.¹⁴⁹ Diante de tal *plano*, parece não haver possibilidade de conciliar a liberdade do homem com uma natureza cujos propósitos anulam a vontade humana. Entretanto, deve-se compreender o verdadeiro sentido da *Natureza* aí adotado. O referido conceito não pode ser visto como uma força estranha aos propósitos humanos, como objeção pura e simples à vontade do homem. Do ponto de vista das vontades individuais não se pode esperar senão um direcionamento subjetivo das ações em virtude do egoísmo e das paixões constitutivas da natureza humana encurvada, causa do antagonismo, da guerra de todos contra todos. Entretanto, pensando seguir fins próprios os homens trabalham, sem que haja nenhum constrangimento, para o cumprimento dos fins da Natureza. Desse modo, aquilo que do ponto de vista individual parece não contribuir para a realização dos fins objetivos, na perspectiva da espécie deve ser considerado como causa determinante desse cumprimento. Da totalidade dos atos humanos, que isolados uns dos outros nada indicam, mas da diversidade dos desejos e do conseqüente antagonismo daí resultante, tem surgimento o mundo da cultura. Nesta etapa é concluída a tarefa da Natureza, tida como o fim último (*letzten Zwecke*)¹⁵⁰. Com a passagem para o mundo da Cultura, a espécie humana tem consumado o último estágio que a Natureza a *forçou* a atingir desde sua saída da animalidade.

¹⁴⁸ Ibidem, B XXXVII.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Kant 1793a, B 391-392 – “A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a *cultura*. Por isso só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano (não na sua própria felicidade na terra ou até simplesmente o instrumento preferido para instruir ordem e concórdia na natureza fora dele desprovida de razão).”

Dessa modo o desenvolvimento histórico tem sua inteligibilidade garantida mediante a Idéia de um fio condutor *a priori*¹⁵¹. De acordo com Kant, em se tratando de uma história do ponto de vista da razão, não restaria outra alternativa. Pelo já exposto, a partir do entendimento, o discurso sobre os acontecimentos históricos não permite a tematização dos fins.

O filósofo, ao escrever o opúsculo inaugural sobre a história, está fortemente marcado por esse ponto de vista. O apelo ao *fio condutor transcendental* indica claramente a presença da Reflexão na história. A escolha dessa atitude repousa na simples razão de que o discurso filosófico sobre a história não se enquadra nem às regras do entendimento e nem às regras da razão prática. As ações humanas são sem dúvida objetos do filósofo historiador, mas objetos de cujos conceitos ele não dispõe. A complexidade e a ausência de regularidade nos acontecimentos históricos impedem ao estudioso desses acontecimentos o estabelecimento de princípios, de leis que garantam inteligibilidade ao mundo histórico. A única alternativa, segundo Kant, consiste na sua adoção. Mediante tal princípio de ordenação, os eventos históricos passam a fazer parte

¹⁵¹ Hanna Arendt comenta o múltiplo uso que pode ser feito dos acontecimentos históricos pelos filósofos e historiadores dependendo do “padrão” que impõem aos fatos. Todas as filosofias da história moderna, segundo a autora, estão marcadas por esse posicionamento. Afirma a filósofa, tomando Marx como exemplo: “O padrão de Marx, pelo menos, baseava-se em um importante discernimento histórico: desde então, temos visto os historiadores imporem ao labirinto de fatos passados praticamente qualquer padrão que lhes apraza, disso resultando que a ruína do fatural e do particular através da validade aparentemente maior de “sentidos” gerais chegou mesmo a solapar a estrutura fatural básica de todo processo histórico, isto é, a cronologia (...) Kant viu também aquilo que outros haviam visto antes dele: uma vez que olhamos para a História em seu conjunto (*im Grossen*), e não para acontecimentos isolados e para as eternamente frustradas intenções de agentes humanos (...) O processo todo parece ser guiado por uma “intenção da natureza” desconhecida pelos homens em ação (...).Ao perseguirem seus próprios alvos sem rima ou razão os homens parecem ser conduzidos pelo “fio condutor da razão” (1979, pp.116-117). Nossa interpretação do pensamento kantiano sobre a história não permite esse julgamento feito por H. Arendt, pois, conforme veremos, Kant irá considerar determinados *fatos* históricos decisivos quando estuda a História moral no *Streit* (1798a) sem mencionar o fio condutor *a priori*.

de um todo dotado de sentido. Porém essa *Idéia*¹⁵² não se refere a nenhuma realidade dada. Apenas ajuda o filósofo a pensar quando as regras do entendimento são insuficientes. Tem sentido, portanto, falar-se que Natureza *força* os homens, quando esses pensam seguir seus propósitos privados, a realizar os fins por ela impostos, mesmo se levando em conta todas as vicissitudes e contingências que marcam a existência humana. A constituição de uma sociedade que administre universalmente o Direito e, por último, o estabelecimento de um Estado cosmopolita, são as tarefas que a humanidade realizará mesmo que o indivíduo nunca as tome como sendo suas.¹⁵³

A Natureza, assim concebida, ao modo de um sujeito substancial que governa o curso do mundo, institui-se como o verdadeiro sujeito da história. Ora, um sujeito detentor do plano dos acontecimentos e que, portanto, *faz* a história, sem que os homens disso tomem conhecimento, é algo muito difícil de ser aceito após o *Esclarecimento* ter bradado contra qualquer tipo de Metafísica, seja na Ciência, seja na História. Entretanto Kant não acredita que, segundo seu próprio arbítrio, o homem possa fazer da História o campo de realização dos fins da Razão. Não se pode esperar muito dos indivíduos. Estes dificilmente abandonam seus interesses privados em favor de fins comuns. É preferível crer que do sem rumo da existência individual, dos conflitos e guerras que marcam a convivência entre os homens e os Estados, surja um ordenamento que somente a espécie alcança. Por obra de uma *astúcia*, aquilo que parece obstruir o

¹⁵² Lebrun 1993, p. 349- “O método crítico nos proíbe de atribuir um objeto a uma simples *Idéia*, mas ele nos ordena a por uma *Idéia*, *se não há outro meio* de compreender a possibilidade de um objeto dado.”

¹⁵³ Se a história humana é a história da liberdade, como conciliar esta liberdade com a *Idéia* de um *Plan der Natur* ou *Providência*, como Kant algumas vezes designa o desenvolvimento das disposições humanas. Lebrun comenta essa aparente “incongruência”: “O que Kant chama de “Providência” é um desenvolvimento das *potencialidades naturais* do homem, que certamente não passa pela iniciativa nem pela boa vontade dos indivíduos (...) O homem histórico não é um joguete nas mãos de um Deus antropomórfico, mas a criatura cujos projetos, por princípio, são constantemente ultrapassados pelo desenvolvimento da *Idéia*” (1986, p. 91).

cumprimento dos fins supremos impostos pela Natureza, transforma-se no mecanismo que contribui para esse cumprimento.

A Idéia de história kantiana não conduz a um tipo de predeterminação da Natureza sobre o agir humano. Falar dessa Natureza como um sujeito que secretamente dirige as ações humanas, não significa afirmar a existência de um poder transcendente aos homens.

“Quando eu digo da natureza: *ela quer* que isso 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, nolentem trahunt*).”¹⁵⁴

O filósofo apenas se utiliza de um procedimento esquemático típico da faculdade do Juízo. Tenta, por intermédio de uma imagem sensível, figurar o mecanismo mediante o qual, independente dos interesses particulares, a espécie humana atinge progressivamente os fins supremos a ela impostos. Que a natureza *imponha* aos homens o estabelecimento de uma sociedade que administre universalmente o Direito, esse é um fim cujo peso se equipara ao do imperativo moral. Contudo, no presente contexto, a lei moral, mesmo não perdendo sua força de comandamento incondicional, mostra-se frágil na conversão do ser humano. Somente do conflito das vontades, que não se mantém por muito tempo, um ordenamento jurídico pode nascer. Os homens perceberão que a liberdade sob leis exteriores é mais vantajosa do que a vida sem nenhuma lei.

¹⁵⁴ Kant 1795, B 59.

A Natureza como um mecanismo forjador de modos de organização social e política deve ser compreendida apenas como um recurso interpretativo sem nenhuma pretensão dogmática, já que não se trata de considerá-la como objeto de conhecimento. Na verdade não sabemos o que ela representa. Quando dela falamos nos servimos sempre da *analogia* com os nossos poderes. É preciso que se busque um princípio explicativo mesmo que esse princípio não sirva para ampliar nosso conhecimento.

Se os acontecimentos históricos são eventos que de alguma maneira devem ser entendidos segundo um *plano* isso não significa abdicar do estudo sério e voltar à antiga metafísica. O filósofo apenas mostra como na História, não sendo possível a adoção do método da ciência natural, deve-se inventar uma outra maneira de apreciar fatos avessos ao cálculo do cientista natural.

A novidade no modo de como é construído o discurso filosófico histórico em Kant está na subversão dos significados dos conceitos por ele operada. Isso implica a determinação do domínio ao qual eles se aplicam, pois do contrário são vazios de sentido. Desse modo, para os juízos históricos, deve ser discernido um domínio de aplicabilidade. Uma dificuldade logo aparece se levarmos em consideração o pensamento inicial de Kant sobre a história. Como se apresenta esse domínio?

A natureza, objeto do conhecimento teórico, é *dada*. As ações que nela ocorrem são perfeitamente previsíveis. As relações de causa e efeito não nos permitem falar em liberdade onde só a necessidade tem lugar. Mesmo concebendo a liberdade como independência de qualquer determinismo natural, deve ser pensado a partir dela um mundo que cumpra um curso regular. Entretanto, esse mundo não é *dado*. Assim, como podemos falar de conhecimento objetivo quando não dispomos de dados que possam servir como matéria de nossos juízos ? Tal impossibilidade atesta o fracasso

da história como ciência? O que se chama história não passa de um amontoado de teorias sobre os feitos humanos cujo estatuto epistemológico é duvidoso? Kant está consciente das dificuldades de um história empírica (*Historie*). Em sua época as filosofias da história padecem da falta de rigor por desconhecerem o terreno em que se movem. Ou cambam para o simples determinismo, igualando história humana e história da natureza, ou resultam em algum tipo de Teologia.

De certo modo, no mundo, cujos acontecimentos derivam de uma causalidade livre, mas que para nós deve ser tido como constituído por fenômenos, as leis que nos garantem sua inteligibilidade são as mesmas que as do mundo da natureza. Porém, quando tratamos de encará-las como efeitos de uma vontade pura, as coisas se complicam. O conjunto dessas ações configura o mundo moral? Ora, não é possível afirmar a efetividade dos conceitos práticos nem mesmo da razão como se estivessem diante de nós. Nenhuma experiência fornece os *dados* para os conceitos práticos. Na história não se trata de afirmar a liberdade dos homens, já que a ação livre¹⁵⁵ não se apresenta a nós como um fato empírico. Porém, Kant não desiste de mostrar – no caso da *Historia* essa intenção é bem clara – que a razão, enquanto atividade, realiza os objetos

¹⁵⁵ Kant 1788b, A 9 – “(...) a razão prática, por si mesma e sem se ter associado com a (razão) especulativa, confere realidade a um objeto (*Gegenstand*) supra-sensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade* (embora seja enquanto conceito prático e apenas para o uso prático), por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser *pensado* é confirmado por um facto (*Faktum*).” Na terceira *Crítica* a liberdade é tratada como a Idéia, cujo objeto é um *fato*: “a idéia de *liberdade*, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico) deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas 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 de ser contada entre os *scibilia*” (B 457). Em nota ao trecho citado Kant comenta o alargamento, para além da significação habitual, da palavra fato: “na verdade não é necessário, nem mesmo exequível, limitar esta expressão simplesmente à experiência efetiva, quando se trata da relação das coisas com as nossas faculdades de conhecimentos, pois que é suficiente uma experiência meramente possível, para delas falar simplesmente como objetos de uma espécie de conhecimento determinado” (Ibidem, nota 272).

de suas representações.¹⁵⁶ Seguindo essa via, acreditamos poder iniciar a investigação em torno do domínio de aplicabilidade para os conceitos e juízos históricos a qual não se reduz exclusivamente aos juízos teleológicos.

Pensado teleologicamente, o mundo natural possibilita a realização das idéias-fins da razão prática. Conforme já sabemos, os juízos de Reflexão não legislam nem sobre domínio da natureza nem sobre o domínio da liberdade. Em um juízo de Reflexão não se trata de encontrar um caso para um conceito, mas o contrário, estabelecer a regra para o caso, inventá-la. A faculdade do Juízo Reflexiva tem por função essencial não deixar sem solução questões que a faculdade de julgar determinante não pode resolver. Tanto na primeira **Crítica** como na Segunda, os juízos de reflexão estão presentes, sua utilização se faz necessária com vista à solução de problemas relacionados à unidade sistemática. O questão está em saber em que medida podemos considerar a Natureza como a totalidade dos fenômenos, quando sabemos não poder encontrá-lo na intuição? O sistema da Natureza não pode ser objeto para o nosso conhecimento, não pode ser dado na experiência, porém, de onde vem a necessidade em admiti-lo como sendo um todo sistemático? A experiência não fornece matéria que preencha esse todo. Desse modo, o dado empírico não pode ser objeto do conhecimento da Natureza enquanto totalidade. *Supor* o mundo como uma totalidade existente, se dá a partir da necessidade do sujeito do conhecimento, da razão, que exige a completude dos conhecimentos humanos. O sistema da natureza deve corresponder à exigência de ordenação sistemática imanente ao espírito humano. Em seu poder arquitetônico a

¹⁵⁶ Rousset 1967, p. 583 – “(...) *dans son usage théorique et même dans son usage pratique, la raison échouait dans sa prétention à la réalité objective, parce qu'elle la cherchait sous la forme d'un donné achevé contenu dans l'expérience sensible; elle réussit, à présent, et elle trouve la réalité effective et même sous la forme d'un donné adéquat, celui du devenir, sur le mode du futur et de la contingence dans le temps, parce qu'au lieu de se vouloir, de se chercher et de s'espérer, elle se fait dans l'action: son effectivité et celle de son objet, c'est sa propre efficacité.*” No *Opus postumum* Kant trabalha com o conceito de razão como atividade (*Tätigkeit*) (cf. pp 91-93).

racionalidade não pode ser pensada como resultando do acúmulo de partes (*parte extra parte*), mas como efeito de um agenciamento diferente do mecânico.

A interpretação mecanicista da natureza, limitada à *finalidade técnica*, não fornece explicação suficiente para a compreensão do *organismo*, elemento fundamental, para que se possa entender o conceito de *Sistema* utilizado por Kant desde a primeira *Crítica*. Natureza e Liberdade são dois sistemas que compõem os dois âmbitos da Filosofia, teórico e prático, os quais, entretanto, constituem um só sistema. Kant mostra claramente como a razão, com o gradativo levantamento de todos os elementos *a priori* concernentes aos domínios mencionados, pode encontrar a sua unidade. Desse modo os interesses da razão confluem para uma só direção, para um só fim, *fim terminal*. Porém essa unificação dependerá do Juízo. Natureza e liberdade se encontram sob a jurisdição do entendimento e da razão respectivamente, a conexão entre essas faculdades é efetuada no Juízo. Essa conexão não pode ser demonstrada, se antes não forem apresentados os princípios. O conceito de organismo possibilita a passagem de um domínio para o outro. Na Natureza existem seres que possuem um princípio de organização totalmente diverso do princípio da determinação mecânica, presente no mundo dos fenômenos.

Mediante a idéia do desenvolvimento das disposições adequadas a um fim, a natureza, teleologicamente orientada, passa a ter outro princípio explicativo. A presença de uma força fundamental organizadora no *organismo* atesta o *nexus finalis* em seres da natureza cuja relação entre si difere da sucessão temporal dos fenômenos. Em um ser organizado tudo é, ao mesmo tempo, meio e fim,¹⁵⁷ causa e efeito, reciprocamente

¹⁵⁷ Kant 1793a B 296: “*um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego.*”

ordenados com vista à determinação da possibilidade de uma coisa enquanto totalidade.¹⁵⁸

2.2.1 O Conceito de finalidade na terceira Crítica:

A **Crítica da faculdade do juízo** se faz necessária em vista da impotência da razão prática,¹⁵⁹ que em seu poder meramente determinante, não oferecer, mediante a idéia da conformidade das máximas do sujeito à legislação universal (comandamento expresso no imperativo), as condições de realização de seu objeto. As leis morais, molas propulsoras (*Triebfedere*), encerram em si mesmas a motivação da vontade (sentimento de respeito), entretanto, a determinação da vontade pela lei da razão não é suficiente para a realização do soberano bem no mundo. Sabe-se dos fins *a priori* impostos à vontade dos seres finitos. Torna-se, portanto, admissível uma *teleologia moral*, que num primeiro momento não é legitimada por nenhuma teleologia física. A suposição de uma causa inteligente agindo na natureza segundo intenções, não deve ser compreendida como o Deus autor moral do mundo.

¹⁵⁸ Ibidem, B 291: “...exigi-se (...) que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma. Pois só assim é possível que inversamente (reciprocamente) a idéia do todo, por sua vez, determine a forma e a ligação de todas as partes: não como causa – pois que assim seria um produto da arte –, mas sim como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada, para aquele que ajuíza essa coisa.”

¹⁵⁹ Marco Zingano comenta essa *impotência*: “que a razão possa ser prática não implica que a razão humana seja prática. Para a primeira ser verdade, basta mostrar sob que condições a razão pode determinar a vontade; para a segunda ser verdade, é preciso não somente mostrar de que uma vontade afetada pela sensibilidade pode ser determinada pela razão, mas sobretudo descobrir o conceito geral do querer humano, que a experiência permite descobrir, tal como se dá na vontade humana no mundo, e investigar de que modo, segundo tal determinação, que não pode ser deduzida do conceito de razão prática, mas que uma vez determinado, é elevado como princípio metafísico (pois guarda dentro de si a condição de possibilidade de uma causalidade por liberdade), é possível ao homem acatar subjetivamente o que objetivamente a razão reconhece como condição de moralidade” (1989, p. 305).

“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).”¹⁶⁰

A descoberta do *particular* como ser organizado, em 1788, a qual possibilita considerar a disposição interna e recíproca das partes, encaminha já a discussão a respeito da objetividade dos juízos reflexivos teleológicos presente na segunda parte da terceira **Crítica**..

O *particular* não se deixa subsumir em nenhuma regra geral. A Reflexão, a partir de si própria, cria a regra para poder pensar a infinidade das leis empíricas segundo a unidade do conceito de *Sistema*.¹⁶¹ A fim de resolver o problema da multiplicidade do contingente, que ficava à margem da experiência determinada pelas leis do entendimento, Kant utiliza-se da concepção de *técnica da natureza*¹⁶² como princípio explicativo que possibilita compreender o produto natural como resultado de uma atividade técnica *conforme a fins*.

¹⁶⁰ Kant 1793a B 419.

¹⁶¹ 1790, H 13-14: “(...) a diversidade e heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que, por certo, nos seria parcialmente possível vincular percepções, segundo leis particulares ocasionalmente descobertas, em uma experiência, mas nunca trazer essas leis empíricas mesmas à unidade do parentesco sob um princípio comum, ou seja, se, como no entanto é possível em si (pelo menos até onde o entendimento *a priori* pode decidir), a diversidade e heterogeneidade dessas leis, assim como das formas naturais que lhe são conformes, fosse infinitamente grande e nesta se apresentasse um agregado bruto, caótico, sem o menor vestígio de um sistema, embora tenhamos de pressupor tal sistema segundo leis transcendentais.”

O fato de constatar-se que a natureza especifica-se em gêneros e espécies conduz à consideração da *experiência sistemática*, assentada na faculdade de julgar reflexiva. Esse outro conceito de experiência é introduzido com a terceira **Crítica**. Na primeira **Crítica**, segundo o exposto na *Analítica*, podemos falar de experiência a partir dos conceitos puros e princípios do entendimento, os quais são condições *a priori* de possibilidade do conhecimento teórico; a *experiência reflexiva*, na qual é comparado e sistematizado o particular, diz respeito à determinação do conceito empírico. Kant comenta:

“Pois perguntar-se como se pode esperar, por comparação das percepções, chegar a conceitos empíricos daquilo que é comum às diferentes formas naturais, se a natureza (como no entanto é possível pensar) tivesse posto nestas, por causa da grande diversidade de suas leis empíricas, uma heterogeneidade tão grande que todas, ou pelo menos a maioria das comparações fossem vãs para produzir entre elas um acordo e uma gradação de espécies e gêneros. Toda comparação de representações empíricas, para conhecer leis empíricas, e, em conformidade com estas, também *genericamente concordantes*, nas coisas da natureza, pressupõe, no entanto: que a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo *a priori*, tem de preceder toda comparação.”¹⁶³

A multiplicidade sem limites do particular encontra sua regra de sistematização em uma experiência global , regra descoberta pela *faculdade do juízo*.

¹⁶² Ibidem, H 25: “(...) a *causalidade* da natureza, quanto à forma de seus produtos, eu denominaria a técnica da natureza.”

¹⁶³ 1790, H 18.

Porém, como descobrir, partindo do particular, o geral? O juízo se caracteriza pelo ato de subsunção, entretanto, o processo aqui tratado é exatamente o inverso do efetuado pela faculdade de julgar determinante, pois não se trata de encontrar o *caso* para a regra, mas esta para aquele. O princípio transcendental da técnica da natureza nesse sentido desempenha um papel fundamental, enquanto considerado como regra para pensar a multiplicidade, demonstra como a natureza, ao especificar-se gradativamente em gêneros e espécies, concorda com nossa faculdade de conhecer, e também consigo mesma na medida em que se especifica. Contudo esse princípio não é, de nenhum modo, *constitutivo* do conhecimento da experiência, apenas representa uma norma para a Reflexão. Podendo ser pensado como *fio condutor*, ao articular a finalidade interna dos seres particulares que devem ser conformes aos fins exteriores da natureza. Assim esta natureza passa a ser entendida como um *todo* que se autoproduz, harmonizando cada parte segundo um fim terminal (*Endzweck*):

“Ajuizar uma coisa, em razão da sua forma interna, como fim natural é algo completamente diferente do que tomar a existência dessa coisa por fim da natureza (...) somente a matéria, enquanto organizada, necessariamente e por si mesma, conduz ao conceito dela como fim natural, porque esta sua forma específica é simultaneamente produto da natureza. Mas este conceito conduz então, necessariamente, à idéia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins, idéia a que se deve então subordinar-se todo o mecanismo da natureza (ao mesmo para assim experimentar ao fenômenos da natureza).”¹⁶⁴

Falar de um princípio técnico de organização da natureza não significa pressupor que esta natureza seja obra de um sumo artífice. A *analogia* com os objetos

¹⁶⁴1793a. B 299-300.

técnicos ou artefatos não explica a relação de reversibilidade das partes com o todo. A Natureza, agora, é ela mesma um grande sistema orgânico que se autoproduz sem necessariamente precisar de um autor:

“Diz-se muito pouco da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados, quando designamos esta como *anlogon* da arte; pois aí se pensa o artífice (*Künstler*) (um ser racional) fora dela. Sobretudo ela se organiza a si própria e em cada espécie dos seus produtos organizados, na verdade segundo um único modelo no todo, mas porém de igual modo com modificações bem urdidas que a autopreservação, segundo as circunstâncias, exige.”¹⁶⁵

Kant afirma ser impossível estabelecer qualquer *analogia* entre a organização da natureza e qualquer causalidade que conheçamos.¹⁶⁶ Porém, o filósofo, ao se referir à formação do corpo estatal efetuada “por ocasião de uma transformação total” – a referência é por certo a Revolução Francesa –, pensa mediante a “analogia com os fins naturais” “a *organização* de um grande povo num Estado.”¹⁶⁷ A natureza pensada *conforme a fins* é aproximada, sem dúvida, da razão prática enquanto sistema, também *conforme a fins*.

¹⁶⁵ Ibidem B 293.

¹⁶⁶ Ibidem, B 294.

¹⁶⁷ Citamos o trecho da nota na qual Kant estabelece a referida *analogia*: “é assim que por ocasião de uma transformação total, recentemente empreendida, de um grande povo num *Estado* nos servimos muito apropriadamente e com freqüência da palavra *organização*, para o estabelecimento das magistraturas etc. e até de todo corpo estatal. Na verdade cada membro deve ser certamente determinado num todo desse tipo, não simplesmente como meio, mas também como fim e, na medida em que colabora na possibilidade do todo, deve ser por sua vez determinado mediante a idéia do todo, segundo o seu lugar e a sua função” (B 294).

Se a terceira **Crítica** permite estabelecer a mediação entre dois domínios completamente heterogêneos (Natureza e Liberdade), na medida em que mostra, através do juízos teleológicos, a conexão entre um domínio e outro, isso, entretanto, em se tratando apenas de juízos reflexivos, não indica, em absoluto, a presença real da liberdade na natureza. Toda a discussão na *Dialética* da Faculdade do Juízo gira em torno da impossibilidade de tornar o princípio da finalidade constitutivo do conhecimento dos objetos da experiência, ou seja, transformar juízos reflexivos em determinantes.

“Na verdade, como afinal não *observamos* os fins na natureza enquanto fins intencionais, mas pelo contrário, é somente na reflexão sobre os seus produtos que pensamos ainda este conceito com um fio condutor da faculdade do juízo, esses mesmos fins não nos são dados através do objeto. Até é impossível para nós justificar *a priori* um tal conceito segundo a sua realidade objetiva.”¹⁶⁸

Na natureza não existe intenção alguma. Não se pode asseverar a existência de um Demiurgo agindo intencionalmente, cujo entendimento infinito cria todas as coisas, pondo-as à disposição do ser humano, fim terminal (*Endzweck*) da Criação (*Schöpfung*).¹⁶⁹ O homem como fim terminal da Criação é algo inadmissível do ponto de vista teórico. Desse fundamento supra-sensível nada podemos conhecer. A *analogia* com nossa vontade e entendimento só tem aí valor subjetivo.

¹⁶⁸ 1793a, B 336-337.

¹⁶⁹ *Ibidem*, B398-399: “(...) se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna

. O estudo da natureza não pode prescindir de um fio condutor (*Leitfaden*) que oriente¹⁷⁰ a razão. Kant mostra, desde a primeira **Crítica** (*Apêndice à Dialética*), a necessidade de princípios heurísticos na pesquisa teórica. É uma necessidade da razão pensar o mundo natural segundo a *Idéia* de uma totalidade sistemática. Porém, somente com a terceira **Crítica** a natureza será pensada como um sistema conforme a fins. É no ser vivo que se revela uma finalidade objetiva e real. Em meio aos seres naturais é descoberto esse tipo particular de organização, que atesta a presença na natureza de outra causalidade que a simplesmente mecânica. O conceito de um ser organizado é o de “um ser material que só é possível através da relação entre si de tudo que nele está contido como fim e meio (assim como todo anatomista, enquanto fisiólogo, parte também desse conceito).”¹⁷¹

Diferentemente da *Segunda Analogia da Experiência*,¹⁷² aqui o nexó entre causa e efeito não ocorre segundo o tempo sucessivo dos fenômenos. A causa e o efeito no organismo diferem da determinação sucessiva existente entre o antecedente e o conseqüente nos fenômenos mecânicos. O *nexus finalis* é de outro tipo.

apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada.”

¹⁷⁰ A exigência de unidade sistemática na compreensão do mundo da natureza conduz o pensamento ao estabelecimento de *métodos heurísticos*. Afirma Kant: “porque a razão, na determinação de sua própria capacidade de julgar, não está neste caso em condições de submeter seus juízos a uma máxima determinada segundo princípios objetivos do conhecimento mas unicamente segundo um princípio subjetivo de diferenciação (nota: *orientar-se* no pensamento em geral significa portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão). Este meio subjetivo, que então ainda lhe resta, nada mais é do que o sentimento de *necessidade* da própria razão” (1786b A 309-310).

¹⁷¹ Kant 1888a, A 130

1781/ 1787 A 189 B 232 - “Princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade: Todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito.”

“A ligação causal, na medida em que é simplesmente pensada mediante o entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente, e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas. A esta ligação causal chamamos as das causas eficientes (*nexus effectivus*). Porém se pode, em sentido contrário, pensar uma ligação causal segundo um conceito da razão (de fins), ligação que, se a consideramos com uma série, conteria tanto no sentido descendente, como no ascendente uma dependência, na qual a coisa, que uma vez foi assinalada como efeito, passa então, no sentido ascendente, a merecer o nome de uma causa daquela coisa que é o efeito dessa causa. No domínio prático (nomeadamente no da arte), encontra-se facilmente uma conexão semelhante, como por exemplo a casa que na verdade é a causa dos rendimentos que são recebidos pelo respectivo aluguel, porém também inversamente foi a representação deste possível rendimento a causa da construção da casa. A uma tal conexão causal chamamos a das causas finais (*nexus finalis*).¹⁷³

A filosofia do organismo não só propicia aos juízos teleológicos uma nova direção, assim como dá à história alternativa para validar a idéia do *fio condutor* (*Leitfaden*). Assim, dois domínios, que pareciam completamente heterogêneos, passam a ter um ponto em comum. A faculdade do juízo, contudo, não tem um domínio próprio. Nem natureza, nem liberdade, separadamente, constituem seu âmbito de atuação,¹⁷⁴ mas

¹⁷³ 1793a, B 298-290.

¹⁷⁴ Ibidem, H 9: “Essa conformidade a leis, em si contingentes (segundo todos os conceitos do entendimento), que o Juízo (somente em favor dele mesmo) presume na natureza e pressupõe nela, é uma finalidade formal da natureza, que *admitimos* pura e simplesmente nela, mas pela qual não é fundado nem um conhecimento teórico da natureza, nem um princípio prático da liberdade, mas, mesmo assim, é dado, para o julgamento e a investigação da natureza, um princípio para se buscar, para as experiências particulares, as leis universais, segundo o qual temos motivo para admitir *a priori*.”

as duas, na medida em que revelam traços comuns em certos *produtos* passíveis de interpretação finalística. Tanto no mundo natural, quanto no mundo do artifício (tecnicamente concebido) é possível a apreensão de causas finais não redutíveis aos cânones do entendimento ou da razão.

Somente dois objetos se apresentam à razão humana: o mundo da natureza (o que *é*) e o mundo da liberdade (o que *deve ser*). Enquanto totalidade separadas, estes dois objetos estão submetidos a duas legislações distintas, mas que devem, finalmente, ser unificadas em um único sistema.¹⁷⁵

Que a razão perfaça um só sistema é possível apenas na Idéia,¹⁷⁶ pois como unir domínios tão distintos sem que a integridade de um não seja abalada? Uma coisa é afirmar ser possível a coexistência da natureza com a liberdade, outra, provar *in concreto* essa coexistência.

Kant, sem pretender demonstrar na primeira *Crítica* a *efetividade* ou mesmo a *possibilidade* do conceito de liberdade, afirma ter querido apenas mostrar que uma antinomia, por repousar sobre uma simples aparência, só existe se tomarmos a liberdade (causa inteligível incondicionada) como causa nos fenômenos (causa sensível condicionada). Se consideramos o ser humano como o autor de ações que ocorrem no tempo sucessivo dos fenômenos, não podemos dizer serem estes fenômenos efeitos de

¹⁷⁵ Kant 1781-1787, A 840/ B 868: “ a legislação da razão humana (Filosofia) possui dois objetos, natureza e liberdade; contém, pois, tanto a lei natural quanto também a lei moral, inicialmente em dois sistemas separados, mas finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza refere-se a tudo o que *é*; a filosofia dos costumes concerne unicamente ao que *deve ser*.”

¹⁷⁶ Ibidem, A 645/ B673: “esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a saber, da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e a sua relação com as demais.” “(...) a unidade sistemática (enquanto simple idéia) é unicamente uma unidade *projetada* que precisa ser considerada em si não como dada, mas só como problema” (A 647/ B675).

uma causa incondicionada, pois, se assim fosse, violaríamos a legalidade natural, já que todo fenômeno, enquanto efeito, é sempre efeito de uma causa que também é fenômeno, como é o caso do ser humano – “o próprio ser humano é um fenômeno”¹⁷⁷ –, porém se admitimos neste mesmo ser a presença de uma causa racional inteligível, que não pode ser vista como começo absoluto do tempo sucessivo dos fenômenos, pois a “razão não é propriamente um fenômeno.”¹⁷⁸ Daí Kant poder concluir:

“(…) nada começa na própria razão, mas ela enquanto condição incondicionada de toda ação de arbítrio, não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior; pois o seu efeito começa na série dos fenômenos, mas jamais pode constituir um início absolutamente primeiro.”¹⁷⁹

Percebe-se que na solução do conflito antinômico não é o caso de se demonstrar que na natureza a liberdade atua efetivamente como causa nos fenômenos, mas mostrar “que a natureza *não conflitua* com a causalidade a partir da liberdade”¹⁸⁰

Preservada a integridade dos dois domínios, na primeira **Crítica**, entretanto, Kant não apresenta a faculdade do juízo como tendo que estabelecer a unidade entre ambos. Se fala em finalidade, diz ser o seu princípio meramente *regulativo*, que não pode ser deduzido por fundar-se em um simples algo na idéia da razão “com vista à unidade sistemática do mundo do sentido.”¹⁸¹

¹⁷⁷ Ibidem, A 552/ B580.

¹⁷⁸ Ibidem, A 553/ B581.

¹⁷⁹ Ibidem, A 554/ B 582.

¹⁸⁰ Ibidem, A 558/ B 586. Em trecho posterior Kant afirma: “a causalidade da razão não surge nem começa por voltas de um certo tempo afim de produzir um efeito. Pois do contrário ela mesma ficaria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta determina séries causais segundo o tempo; então a causalidade seria natureza, e não liberdade” (A 551-552/ B 579-580).

¹⁸¹ Ibidem A 679/ B707.

“ A razão, contudo, não pode pensar essa unidade sistemática senão enquanto ao mesmo tempo dá à sua idéia um objeto, que todavia não pode ser dado por nenhuma experiência, pois esta jamais fornece um exemplo de perfeita unidade sistemática. Ora, tal ente de razão (*ens rationis ratiocinatae*) é na verdade uma simples idéia, e portanto não é admitido, absolutamente e *em si mesmo* como algo real, mas é posto apenas problemáticamente como fundamento (por que não podemos alcançá-lo por meio de nenhum conceito do entendimento, para considerar toda a conexão das coisas no mundo dos sentidos *como se* tivessem o seu fundamento nesse ente de razão.”¹⁸²

Com a mudança sofrida pelo conceito de finalidade, a natureza, antes entendida como produto resultante de uma atividade final técnica, tem mediante o organismo outra elucidação. Por não ter ainda em 1781 descoberto esse conceito, Kant se utiliza da analogia, que permite pensar a totalidade do mundo natural como se resultasse da atividade de um artífice supremo. Porque a natureza não pode ser explicada apenas mediante o mecanismo, pois as leis do entendimento não garantem a inteligibilidade do todo, a multiplicidade das leis empíricas reclama outra explicação.¹⁸³

¹⁸² Ibidem, A 681/ B 709.

¹⁸³ António Marques faz importante comentário sobre a necessidade sentida por Kant desde 1763 em modificar o conceito de natureza. O motivo maior reside exatamente em ter que conciliar dois domínios tão heterogêneos, natureza e liberdade, razão teórica e razão prática. Daí a urgência em introduzir o conceito de natureza como *totalidade* objetivando a unificação dos dois domínios: “já possuímos suficientes elementos para compreender a necessidade que Kant sentiu na terceira Crítica de reconduzir a multiplicidade das leis empíricas e dos fenómenos em geral a uma unidade que permitisse uma experiência sistemática e unitária. No fundo, trata-se de uma antiga intenção do filósofo desde o texto de 1763 sobre o *Único fundamento possível* (...) No Kant da última Crítica esse objetivo corresponde a uma ordem problemática bem precisa: pensar a natureza de uma outra maneira, ou, como já o referimos, *refigurá-la*. E a que se deve ainda esta vontade de refiguração? À urgência em colocar a natureza de tal modo que esta seja o *meio de contacto e influência* entre dois domínios heterogêneos que a tarefa propedêutica crítica determinou precisamente como heterogêneos e indiferentes” (1987, p.49).

A *passagem* do princípio causal mecânico ao princípio da causalidade *segundo fins* ocorre em virtude da necessidade da razão em explicar os seres organizados,¹⁸⁴ mas sem que um princípio exclua o outro.¹⁸⁵

Os limites impostos ao saber teórico, se impedem estender para além dos fenômenos o uso do conceito da causalidade, contudo não desautorizam o uso de princípios meramente subjetivos quando falta a teoria. Esta falta, sentida tanto no âmbito teórico como prático, de algum modo precisa ser suprida. Se os juízos determinantes são insuficientes, deve-se recorrer à Reflexão, mas sempre munidos da advertência: juízos reflexionantes não servem para conhecer objetos; seus princípios não legislam sobre nenhum domínio determinado; eles só têm a ver com o sujeito.

A suposição de um *ente de razão* liga-se à necessidade do princípio da finalidade que passa a exigir uma Idéia da razão que preencha o campo (*Feld*) supra-sensível deixado indeterminado pelo entendimento. Assim, conceber o mundo da natureza como efeito de uma causalidade hiperfísica, não implica exatamente o uso das categorias do entendimento na determinação de um objeto do mundo inteligível:

“(…) à pergunta (com vistas a uma teologia transcendental), *em primeiro lugar*, se há algo distinto do mundo que contenha o fundamento da ordem cósmica e da sua interconexão segundo leis universais, deve-se responder: *sem dúvida*. Com efeito, sendo o mundo uma

¹⁸⁴ 1793a, B 360: “segundo a constituição do entendimento humano nenhuma outra causa atuante a não ser intencional pode ser aceita para a possibilidade de seres organizados na natureza e o simples mecanismo da natureza não pode de modo nenhum ser suficiente para a explicação destes produtos.”

¹⁸⁵ Ibidem, B 356: “ambos os princípios, enquanto princípios de explicação (dedução) de um pelo outro, não se deixam conectar numa mesma coisa, isto é, unir enquanto princípios dogmáticos e constitutivos da perspicácia da natureza para a faculdade de juízo determinante.”

soma de fenômenos, tem que existir algum fundamento transcendental, isto é pensável simplesmente pelo entendimento puro. Mas quando a pergunta é, *em segundo lugar*, se a substância de um tal ente da máxima realidade é necessária, etc., então respondo: *esta questão não possui absolutamente significação alguma*. Pois todas as categorias, pelas quais tento formar um conceito de um tal objeto, não possuem outro uso a não ser o empírico, e não possuem pois sentido algum quando não aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo dos sentidos.”¹⁸⁶

O mundo finalisticamente ordenado não brota realmente de um entendimento supremo. A conformidade das coisas a um fim não indica nenhuma realidade efetiva desse Ser supremo; apenas consideramos, por intermédio da *analogia*¹⁸⁷ com os poderes do nosso entendimento e vontade, o substrato supra-sensível, de nós desconhecido, como se fosse dotado de intenção.

“Disso se pode efetivamente depreender que não passa de um princípio regulativo da razão para alcançar a mais alta unidade sistemática da idéia da causalidade, conforme a um fim, da suprema causa do mundo, e *como se* esta enquanto inteligência suprema, fosse a causa de todas as coisas segundo a mais sábia intenção.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ibidem, A 696/ B 724.

¹⁸⁷ Ibidem, A 678/ B 706: “... em analogia com as realidades do mundo, com as substâncias, com a sua causalidade e com a necessidade pensarei um ente que possui tudo isto na mais alta perfeição; e na medida em que esta idéia repousa simplesmente sobre a minha razão, poderei pensar esse ente como uma *razão por si subsistente* que, mediante idéias da máxima harmonia e unidade, é a causa do universo.”

¹⁸⁸ Ibidem, A 688/ B 716.

Concomitante à doutrina dos *postulados da razão prática*, Kant inicia tentativas no sentido de demonstrar que a razão, ao impor fins *a priori* ao ser humano, exige que eles sejam realizados. A *teleologia*, sob esse aspecto, desempenha um papel significativo ao nos conduzir a pensar os fins da natureza concordantes com os fins da razão:

“(...) o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo sensível o fim dado por suas leis, e a natureza, por conseguinte, tem também que poder ser pensada de maneira que a legalidade de sua forma esteja de acordo pelo menos com a possibilidade dos fins a serem nela efetivados segundo leis da liberdade.”¹⁸⁹

O apelo a essa concepção é notadamente forte no mesmo ano da publicação da segunda *Crítica*. O filósofo afirma claramente que uma pura teleologia prática não pode negligenciar uma teleologia natural com vista ao cumprimento de seus fins.¹⁹⁰ Com o estudo da finalidade da natureza procura atestar, a partir da contemplação das formas e organização dos seres naturais, a presença, no mundo físico, das condições de possibilidade do objeto prático:

“O efeito segundo o conceito de liberdade é o fim terminal (*Endzweck*); o qual (ou a sua manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a condição da possibilidade do mesmo na natureza (...). Na verdade desse modo é conhecida a

¹⁸⁹ Ibidem, BA XIX/BXX

¹⁹⁰ Kant, 1788a A 133 – “... porque uma pura teleologia prática, isto é, moral, está determinada a realizar seus fins no mundo, não poderá negligenciar a possibilidade desses fins nesse mundo, tanto quanto às causas finais nele dadas, como a adequação entre a causa suprema do mundo e o conjunto de todos os fins concebidos como seu efeito; ela, então, não deverá nunca negligenciar a teleologia natural, assim como também a possibilidade de uma natureza em geral, isto é a filosofia transcendental, a fim de assegurar-lhe realidade objetiva, em vista da possibilidade do objeto, isto é, do Fim que ela prescreve a ser efetuado no mundo.”

possibilidade do fim terminal, que apenas na natureza e com a concordância das suas leis se pode tornar efetivo”¹⁹¹

Se a doutrina dos postulados da razão prática fornecem apenas a realidade objetiva prática, a teleologia, como acréscimo a essa doutrina, vai além, representa a tentativa de demonstrar a realidade objetiva teórica:

“(…) é exigido para a realidade teórica objetiva do conceito de fim terminal de seres racionais do mundo que não tenham unicamente um fim terminal proposto *a priori*, mas também que a criação, isto é, o próprio mundo, possua um fim terminal segundo a sua existência. No caso de isto poder ser demonstrado *a priori*, acrescentaria à realidade subjetiva do fim terminal a realidade objetiva.”¹⁹²

Uma grande dificuldade é revelada entre a realidade objetiva prática e a realidade objetiva teórica, já que a existência de uma finalidade objetiva nos seres organizados não é garantia suficiente para que possamos considerar o fim terminal da natureza como correspondente ao fim terminal da razão. O soberano bem natural não é o correlato do soberano bem moral. A impossibilidade *esquematizar* as Idéias da razão desautoriza concebermos a teleologia natural como matéria da teleologia moral. Conceber a natureza com obra de um sábio arquiteto, de uma vontade cujo fim terminal é o ser humano, resulta de uma simples *analogia* com o agir do homem enquanto direcionado a fins, o que, como já sabemos, não faz as vezes do esquematismo

¹⁹¹ 1793a B LV.

¹⁹² *Ibidem*, B 430.

Não resta dúvida ser bastante conforme ao interesse moral contemplar a natureza como um todo sistemático finalizado, tendo na vontade divina a sua origem, porém nenhuma teologia daí pode ser deduzida.

“Existe uma *teleologia física*, a qual fornece à nossa faculdade do juízo teórico-reflexiva um argumento suficiente para admitir a existência de uma causa inteligente do mundo. Contudo encontramos também em nós mesmos, e sobretudo no conceito de um ser racional dotado de liberdade (da sua causalidade), uma *teleologia moral*, a qual porém, como determina *a priori* a relação final em nós mesmos com a sua própria lei e por conseguinte pode ser conhecida como necessária, não necessita, para esta interna conformidade a leis, de qualquer outra inteligência fora de nós.”¹⁹³

Sabe-se pois, que a concepção físico-teleológica possui o mérito de fortalecer a prova moral ao indicar no mundo efetivo qualquer coisa de análoga às idéias morais da razão,¹⁹⁴ mas não se sobrepõe à teleologia moral *em nós*. O sentimento experimentado pelo sujeito na contemplação da ordem natural finalisticamente ordenada é muito mais de natureza prática do que propriamente especulativa.¹⁹⁵

¹⁹³ 1793a, B 418-419.

¹⁹⁴ Ibidem, B 474 – “o fato de haver, no mundo efetivo, para os seres racionais uma rica matéria para a teleologia física (o que não seria até necessário) serve ao argumento moral para a confirmação desejada, na medida em que a natureza pode apresentar algo de análogo às idéias (morais) da razão.”

¹⁹⁵ Ibidem, B 478 – “a admiração da beleza, assim como a comoção mediante tão múltiplos fins da natureza, que um ânimo meditativo está em situação de sentir, ainda antes de uma clara representação de um autor racional do mundo, possuem em si algo de semelhante a um sentimento *religioso*. Por isso elas parecem atuar primeiramente – mediante uma espécie de ajuizamento, análoga ao juízo moral – sobre o sentimento moral (de gratidão e de respeito perante a causa que nos é desconhecida) e por isso, mediante a estimulação das idéias morais sobre o ânimo, quando elas inspiram aquela admiração que se liga a um interesse muito mais vasto do que aquela que pode efetuar a mera contemplação teórica.”

Devemos pensar o mundo como obra de uma vontade suprema¹⁹⁶, entretanto, esse pensamento, sem valor objetivo teórico, só pode ser mobilizado em favor da realidade objetiva prática. Deus cria o mundo de modo a não impedir tanto o conhecimento como também o exercício da liberdade.

O soberano bem, objeto da razão prática, fim terminal, enquanto Idéia, jamais pode ser objeto da experiência, isso já é sabido. Portanto, o que se discute não é se a razão pode ordenar *a priori* a sua realização, mas demonstrar se a natureza realmente contribui para tal.

A teoria dos postulados parece encerrar uma recaída na velha metafísica. Kant fala no uso das categorias sem a necessidade de qualquer intuição, afirma possuírem *significação (Bedeutung)*, já que os objetos postulados *realmente existem*, contudo esclarece:

“(…), aqui não se trata unicamente do conhecimento teórico dos objetos (*Objekte*) destas idéias, mas simplesmente de saber se elas em geral têm objetos (*Obejkte*). Esta realidade proporciona a razão pura prática e, a este respeito, a razão teórica nada mais tem a fazer do que *pensar* simplesmente estes objetos através das categorias, o que, como demonstramos claramente, pode muito bem fazer-se sem precisar de intuição (sensível ou supra-sensível), porque as categorias têm a sua sede e origem no entendimento puro, independentemente e antes de toda a intuição, simplesmente enquanto faculdade de pensar, e porque elas designam sempre apenas um objeto (*Objekt*) em

¹⁹⁶ Ibidem, cf. B 396-416.

geral, seja qual for a maneira como ele nos possa ser dado.”¹⁹⁷

Essa certeza não resulta de nenhum conhecimento da razão especulativa. Porque a razão prática proporciona às Idéias realidade (*Realität*), nos é permitido afirmar a existência de seus objetos. Essa existência contudo só tem sentido para a vontade inquebrantável, ao querer que tem a lei moral, da qual não se desvia, como fonte da inflexível obrigação: “o homem honesto pode dizer: *quero* que exista um Deus, que a minha vida neste mundo seja, fora também da conexão natural, uma existência num puro mundo do entendimento, enfim persisto nesta fé e não deixo que ma tirem.”¹⁹⁸

Não avançamos um palmo sequer no conhecimento do supra-sensível. Apenas um acréscimo, à especulação impossível, é obtido por intermédio da razão prática, que de certa forma contribui para uma extensão da razão teórica,¹⁹⁹ que, sem o auxílio do propósito prático, nada pode decidir sobre o problema do *fim* (soberano bem).

“(…), a Crítica da razão pura *especulativa* demonstra extrema insuficiência da mesma para resolver, conforme ao fim, os mais importantes problemas que lhe são submetidos, embora ela não minimize certamente as insinuações naturais e não descuráveis desta mesma razão, nem os grandes passos que ela pode fazer para se aproximar deste elevado fim que lhe está assinalado sem, no entanto, jamais alcançar por si mesma, nem sequer com a ajuda do maior conhecimento da natureza.”²⁰⁰

¹⁹⁷ Ibidem, A 245-246.

¹⁹⁸ Ibidem, A 258.

¹⁹⁹ Ibidem, A 242: “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*.”

²⁰⁰ Ibidem, A 263-264. É manifesto neste trecho o chamado *primado*. A primeira Crítica já fornece os seus indícios (A 798-800/ B 826-828). Mas é na **Crítica da Pazão Prática** que ele

Sobre os princípios teóricos aludidos por Kant, podemos afirmar que não se trata exatamente de considerar as condições de possibilidade do objeto prático segundo o mesmo modo de análise realizada em relação aos objetos do conhecimento teórico, mas demonstrar como, através de princípios *a priori*, o fim ordenado pela razão é tornado possível no mundo. O que se deve ter em vista, em última análise, é a unidade da *moralidade* (virtude) com a *felicidade*; unidade não analítica, já que a virtude não tem como conseqüência imediata a felicidade, nem esta aquela.²⁰¹ A concepção de finalidade natural, a qual reclama o pressuposto de um autor inteligente do mundo, mostra-se insuficiente enquanto motivação para a vontade no que diz respeito à realização do fim terminal, mas, sem dúvida, como elemento adicional, contribui para o propósito prático. E a teleologia física, na medida em que atesta na natureza a existência de seres finalisticamente organizados, pelo menos fornece o indício de que essa natureza não está em desacordo com nossa faculdade de conhecer.²⁰²

surge de modo mais evidente: “na ligação da razão pura especulativa com a razão pura prática em vista de um conhecimento, o *primado* pertence à última, pressupondo, porém, que esta união não seja, claro está, *contingente* e arbitrária, mas fundada *a priori* na própria razão, por conseguinte, *necessária* (A 218-219).”

²⁰¹ Ibidem, A 203: “...a felicidade e a moralidade são dois *elementos* do soberano bem específica e totalmente *diferentes* e que, por conseguinte, a sua conexão não pode ser conhecida *analiticamente* (como se, por exemplo, aquele que busca a sua felicidade, se encontrasse já virtuoso nesta sua conduta pela simples resolução dos seus conceitos, ou se aquele que obedece à virtude se encontrasse feliz já *ipso facto* pela consciência de uma tal conduta), mas é uma *síntese* de conceitos. Porém, visto que esta conexão é reconhecida como necessária *a priori*, por conseguinte, praticamente, logo, não deriva da experiência, e uma vez que a possibilidade do soberano bem não se baseia em princípios empíricos, a *dedução* deste conceito deverá ser necessariamente *transcendental*.”

²⁰² Lebrun, 1993b, p.110 –“...há indícios segundo os quais a natureza se regula pela nossa faculdade de conhecer, de tal modo que a existência de Deus, mesmo permanecendo teoricamente inacessível, deve ser julgada cada vez menos improvável. O supra-sensível não se aproxima, mas perde sua opacidade, e um campo é liberado para a teologia moral.”

“De que nos serve (com razão nos queixaremos) colocar, como fundamento de todas estas organizações, uma grande e para nós incomensurável inteligência e deixar que ela ordene este mundo segundo intenções, se a natureza nada nos diz da intenção final (*Endabsicht*).”²⁰³

Nosso objetivo final, enquanto fim moral, não necessita de outro fundamento que não a própria lei da razão, porém para que não pareça ao ser finito algo inalcançável e demasiado abstrato, o soberano bem precisa ser realizado no mundo. O inteligível, nossa existência moral, com a liberdade que é seu fundamento, deve tornar-se exequível aqui na Terra. Mas como isso é possível? A terceira **Crítica** fornece solução para esse problema? A resposta de Kant aí parece ser apenas parcial, pois os juízos de finalidade, se têm valor objetivo, estão condicionados ao *als ob, como se* a Natureza favorecesse nossos intentos. Além do que, para serem objetivos, precisam de um domínio na sensibilidade humana, no qual possam ser efetivos. Ora, a Faculdade do Juízo não tem domínio próprio, porque não legisla sobre objetos, tem por tarefa unir dois territórios, por natureza heterogêneos, natureza e liberdade, lançando mão do conceito da finalidade como elemento mediador.²⁰⁴ Porém como estender a finalidade, que só tem sentido no âmbito prático, para uma natureza sem finalidade? Mesmo que outra explicação, diferente da mecanicista, seja suscitada pela existência dos seres organizados na natureza, o que nos faz pensar o mundo natural como obra de um autor inteligente que o tenha

²⁰³ Kant 1793^a, B 407.

²⁰⁴ Ibidem, B LV: “o efeito segundo o conceito de liberdade é o fim terminal (*Endzweck*); o qual (ou a sua manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a condição de possibilidade do mesmo na natureza (do sujeito como ser sensível, isto é, como ser humano). A faculdade do juízo que pressupõe *a priori* essa condição, sem tomar em consideração o elemento prático, dá o conceito mediador entre os conceitos da natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma *conformidade a fins* da natureza, a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal segundo aquele último conceito. Na verdade desse modo é reconhecida a

disposto segundo um todo final, isso não nos autoriza afirmar a existência de um autor moral do mundo.

É muito difícil pensar o soberano bem sem que seja provocado no homem um interesse por ele. Como fazer dele um motivo, uma mola propulsora para a vontade humana? O interesse puro pela lei mostra que no ser finito a razão obriga sem apelos (*Faktum der Vernunft*). Ao produzir um efeito sobre o sujeito é dita objetiva, porém foi preciso, antes, o sentimento (*Gefühle*) de respeito pela lei, o qual atesta a existência de um domínio na sensibilidade²⁰⁵ humana, o que permite se poder afirmar a sua realidade objetiva. Porém, a objetividade da lei não é índice do objeto a ser realizado. Entretanto, se temos consciência da lei, então, devemos ter consciência da necessidade dos imperativos que ela comanda.

Mais do que a realidade (*Realität*) a razão precisa mostrar que conceitos como soberano possuem efetividade. Somente a lei moral, como *mola propulsora*, não representa a força suficiente para tornar efetiva uma representação prática. Neste ponto situa-se o núcleo da problemática estudada. A abordagem kantiana acerca desta questão espalha-se por uma série de textos que sucedem a segunda *Crítica*, e mesmo nesta obra a doutrina dos postulados deve ser considerada da como a tentativa inicial de demonstrar a necessária efetivação (*Bewirkung*) do soberano bem no mundo, que só é possível se for pressuposta tanto a existência de Deus como a Imortalidade da alma. A argumentação para justificar estes postulados²⁰⁶, entendidos como *proposições*

possibilidade do fim terminal, que apenas na natureza e com a concordância das suas leis se pode tornar efetivo.”

²⁰⁵ Ibidem, A 161: “aqui, a sensibilidade não é considerada como capacidade de intuição, mas somente como sentimento.”

²⁰⁶ Kant diz não dispor de “expressão melhor para esta necessidade subjetiva,” pois a expressão *postulado*, no caso da razão prática, não tem o mesmo sentido que nas matemáticas: “(...) a expressão de um *postulado* da razão pura prática podia sobretudo ocasionar uma falsa interpretação, se se confundisse o seu sentido com o que têm os postulados da matemática pura, os quais comportam necessidade apodítica. Mas estes postulam a *possibilidade de uma ação*,

teóricas, porém não demonstráveis,²⁰⁷ tem em vista o aperfeiçoamento constante da nossa vontade, o qual exige “um progresso que vai até infinito”, uma vida que se prolongue após a morte: “só num progresso indo até ao infinito se pode chegar à plena conformidade com a lei moral.”²⁰⁸ A existência de Deus é reclamada em virtude da necessidade de se supor um ser como causa organizadora da natureza que favoreça a realização do fim supremo ordenado pela lei moral, proporcionando à vida virtuosa a *felicidade*.²⁰⁹

A lei moral, se pode mostrar sua força no agente racional, entretanto, não consegue prolongar essa força no ser finito de modo que o faça perseverar em uma vida virtuosa em um mundo que fosse estranho aos seus interesses. Porque na natureza humana, ao mesmo tempo inteligível e sensível, a virtude deve estar acompanhada da felicidade.

Na **Religião** o problema da compatibilidade da virtude com a felicidade não é colocada de forma diferente:

cujo objeto (*Gegenstand*) se conheceu *a priori*, teoricamente, como possível com plena certeza. O outro, porém, postula a possibilidade de um *objecto* (de Deus e da imortalidade da alma), segundo leis *práticas* apodíticas, portanto, em vista de uma razão prática; dado que esta certeza da possibilidade postulada não é teórica, por conseguinte, também não apodítica, isto é, não é uma necessidade reconhecida relativamente ao objecto (*Objekt*), mas em relação ao sujeito, uma suposição necessária para o cumprimento das suas leis objetivas, mas práticas, por conseguinte, uma simples hipótese necessária. Não consegui encontrar nenhuma expressão melhor para esta necessidade racional subjetiva mas, no entanto, verdadeira e incondicionada” (1788b, A 22-23).

²⁰⁷ Ibidem, A 220.

²⁰⁸ Ibidem, A 220-221.

²⁰⁹ Ibidem, A 224: “a *felicidade* é o estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade de sua existência, *tudo ocorre segundo o seu desejo e sua vontade* e funda-se, pois, na harmonia da natureza com o fim integral desse ser e igualmente com o princípio determinante essencial da vontade.”

“Ora uma das limitações inevitáveis do homem e da faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os outros seres do mundo) é buscar em todas as ações o seu resultado para encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é , sem dúvida, o último na execução (*nexu efectivo*), mas o primeiro na representação e no propósito (*nexu finali*). Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo que possa *amar*; por isso, a lei, que só inspira *reverência*, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação, ou seja “faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último” é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última.”²¹⁰

O problema dos postulados é independente da lei moral, posto que é esta que confere realidade prática aos objetos postulados. Somente o conceito de liberdade possui efetividade prática: “os conceitos de Deus e da imortalidade (...) adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva (*wirklich ist*).”²¹¹ Dessa maneira, esses pressupostos não acrescentam nada à realidade do objeto ordenado pela razão, apenas constituem meio auxiliar à efetuação (*Bewirkung*) desse objeto. Independente dos postulados, o soberano bem possui realidade objetiva prática, o *dever*, expresso no imperativo, comanda incondicionalmente a sua realização aqui na Terra. O objeto desse comando em momento algum perde sua realidade objetiva, mesmo a alma sendo mortal ou Deus não existindo. No entanto, a certeza quanto à realidade prática não pode ser estendida à efetividade. A razão no homem, ao mesmo tempo em que afeta sua

²¹⁰ Kant 1793c, BA XII.

²¹¹ Kant 1788b, A 5

natureza, produzindo nele a consciência da liberdade, mostra o indeterminado dessa natureza. O ser humano *experimenta o nada (Abgrund)* no seu próprio ser, o *fato da liberdade*²¹² representa o poder decidir aquilo que ele quer ser, o que fazer de si.

Como bem observa a **Antropologia**, que não tem por objetivo expor nenhum conhecimento teórico sobre o que é o homem em si, pois não é possível tratá-lo como coisa cuja existência se igualasse à dos objetos mundanos, todo conhecimento empírico da natureza humana sempre é limitado. O ser em si do homem não é objeto de conhecimento. Uma *Antropologia do ponto de vista pragmático*, não tem a pretensão de conhecer o homem tal como ele é, ou o que a natureza fez ou faz dele,²¹³ mas o que esse ser, enquanto livre, deve fazer de si.

“(...) que o homem, quando ele quer observar-se internamente segundo as impressões, que de tais causas surgem certas representações, observa-se ele mesmo através disso, porém só pode ele conhecer como aparece a si mesmo, não como absolutamente ele é, isto é uma proposição *metafísica* audaciosa (*paradoxon*), que não é posta em questão na antropologia. Isto porém pertence à antropologia: que ele, quando questiona as experiências internas em si mesmas, quando leva adiante essa investigação tão longe quanto pode, deve confessar que o autoconhecimento dirige-se do profundo (*Tiefe*) insondável ao abismo (*Abgrund*) no estudo de sua natureza”²¹⁴

²¹² Kant fala da liberdade como um fato: “ela é a única dentre todas as idéias da razão cujo objeto é um fato (*Tatsache*) e que tem de ser contada entre os *scibilia*” (1793a, B 457). Cf. Heidegger 1982.

²¹³ Kant 1798b BA IV– “uma doutrina, do conhecimento do homem, sinteticamente tratada (Antropologia), pode ser do ponto de vista fisiológico, ou do ponto de vista pragmático. O conhecimento fisiológico tende a explorar o que a natureza *fez* do homem; o conhecimento pragmático o que o homem, enquanto ser de livre atividade, *faz* ou pode e deve fazer de si.”

²¹⁴ Ibidem, BA 26 (trecho traduzido por Zingano 1989, p. 218)

O sem fundo da natureza dá oportunidade para a introdução do nosso ponto de vista com relação ao tipo de sensibilidade, à qual já fizemos menção. Nosso trabalho procura investigar a possibilidade de uma receptividade, de um domínio sensível que ateste no sujeito humano um tipo de receptividade às idéias da razão. A realidade prática dos objetos dessas idéias é inquestionável, entretanto, Kant não se satisfaz, pois seu intento consiste em demonstrar, de alguma maneira, na “experiência,” a efetividade desses objetos.

Na segunda **Crítica**, ao comentar a relação da razão com a sensibilidade, referindo-se ao sentimento de respeito – “uma espécie peculiar de *sensação*”²¹⁵ – afirma não haver nenhum outro sentimento que com ele guarde semelhança, porém fala da *admiração* (*Bewunderung*) e do *espanto* (*Erstaun*) como os sentimentos que mais lhe são próximos, apesar de não podermos dizer que a emoção (*Affekt*) sentida diante da espetacular erupção de um vulcão, na qual as forças da natureza se manifestam violenta e cruamente, seja respeito. Ao defrontarmo-nos com o sem fundo da natureza humana, sentimo-nos diante de um “insondável abismo.” Sobre essa emoção *sublime*, afirma Kant: “é um tipo de arrepio sagrado ver o abismo do supra-sensível abrir-se abrir à frente de seus pés”²¹⁶

O problema a resolver não é *se e como* a razão determina a vontade, mas saber como, em sendo a vontade finita, na maioria das vezes afetada pelas inclinações e interesses privados, pode a racionalidade constituir seu *caráter*.²¹⁷

²¹⁵ 1781 A 164

²¹⁶ 1798b A 219.

²¹⁷ *Ibidem* B 314: “... o homem tem um caráter, o qual ele mesmo cria, ele tem o poder de aperfeiçoar-se segundo os fins por ele mesmo escolhidos. É porque a partir de um animal capaz de razão (*animal rationabile*), ele pode fazer-se um animal racional (*animal rationale*).”

A **Religião**, por certo, dentre as obras que tratam do enigma da natureza humana, é a obra que encara com maior lucidez a presença do *mal* (*Böse*) no homem. Aí ele é considerado em sua radicalidade, visto como ameaça à moralidade e à realização do objeto da razão. Ora, se alçado à posição do Bem, o Mal possuiria também realidade objetiva prática. Quanto a esse aspecto, o problema estudado na **Religião** é: haveria uma razão cuja lei fosse um imperativo da maldade? Se a resposta pudesse ser tornada possível, teríamos que admitir a existência de uma razão diabólica, que determinasse e *obrigasse* sempre a vontade a buscar o mal. Assim, passaria a ser possível a efetuação do *Reino infernal* aqui na terra tal como do *Reino dos Fins*. Poderíamos falar da existência desse *Reino infernal*? Não seria também ele uma Idéia? É tão difícil afirmar a existência efetiva da soberana maldade quanto da soberana bondade.

Mas o que Kant quer mostrar é a impossibilidade do mal, enquanto radical, constituir o fundamento de determinação da vontade. Sabemos que esse fundamento é a própria lei moral, *ratio cognoscendi* da liberdade. Porém a questão é: haveria um princípio objetivo mau obrigante, que também fosse a *ratio cognoscendi* da liberdade? Conhecemos a liberdade para o mal em nossa natureza?

É certo existir na natureza humana a propensão (*propensio*) para o mal, porém Kant adverte que essa propensão deve ser entendida como “o fundamento da possibilidade de uma inclinação (*Neigung*)”²¹⁸. A propensão suscita a inclinação para o objeto de seu *apetite*. Sendo tratada como tal, como apetite por um objeto.²¹⁹ Desse modo o *ato* em si não é avaliado quando se trata da inclinação para o mal moral na natureza humana. Há tal inclinação, cujo fundamento implica a existência de uma *disposição* (*Gesinnung*) para a malignidade: “inclinação do arbítrio e, embora assim possam ainda

²¹⁸ Ibidem, B 20-27.

²¹⁹ Kant afirma ser “a *propensão a predisposição* para a ânsia de uma *fruição*; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela. (...) Entre a inclinação, que pressupõe conhecimento do objeto do apetite, encontra-se ainda o *instinto*” (1793c, B 20)

existir sempre ações boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entretanto, corrompido na sua raiz (...), e o homem é, por isso, designado como mau (*böse*)”²²⁰

A disposição (*Gesinnung*) é “insondável para nós.” Nunca saberemos, pois aí reside o *fato* (liberdade) mesmo da *decisão*, se essa ela é realmente boa ou má. A dimensão inteligível do agir não se mostra em nenhuma experiência. Se há no sujeito a inclinação para o mal, isso não significa que essa esteja incrustada na natureza humana. O Ser no homem significa *poder-ser*, dar-se um caráter. Se a natureza tivesse predeterminado o que devemos ser, a liberdade não passaria de ilusão.

A bondade e a maldade não existem como predicados que pudessem ser derivados do *conceito* de um homem em geral.²²¹ Porque o mal não é simples *privação*, deve-se considerar no *ato* mesmo intemporal da escolha, no qual não entra tal tendência, como causa da corrupção do coração ao ser invertida, “a ordem moral a respeito dos móveis do livre arbítrio”²²²

“A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se *maldade*, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (*princípio* subjetivo das máximas) de admitir como móbil o mal *enquanto mal* na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes *perversidade* do coração, o qual, por conseqüência, se chama um *mau coração*. Este pode

²²⁰ Ibidem, B 22-23.

²²¹ 1793c B34-35 – “... a diferença de se homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos (...), o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio.”

²²² B 36.

coexistir com uma vontade boa em geral e provem da fragilidade da natureza humana...²²³

A Natureza não cria *disposições* no ser humano, a disposição para a moralidade, assim como para a maldade. O homem pode escolher uma máxima que seja conforme ou contrária à lei moral. O homem moral, cuja disposição já estivesse plenamente *cultivada*, não precisaria escolher, pois a liberdade deixaria de optar por esta ou aquela escolha, ou seja, suas máximas, que dependem do livre arbítrio (*Willkur*) se subordinariam plenamente à lei.

O fato da liberdade pode tanto configurar-se como *ration essendi* da lei moral, que o sujeito conhece como sendo lei para sua vontade (*Wille*), o motivo suficiente de sua determinação, como lei do livre arbítrio (*freien Willkür*). Porém como o *Willkür*²²⁴ pode voltar-se contra a lei não reconhecendo sua obrigatoriedade, qual outro móbil pode exercer força suficiente arrastando a vontade para o mal?

“Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral) equivaleria a pensar uma causa que atua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz – Por conseguinte, para fornecer um fundamento do mal no homem, a *sensibilidade* contém demasiado pouco; efetivamente, faz do homem, enquanto remove os motivos que podem proceder da liberdade, um ser simplesmente *animal*; em contrapartida, porém, uma *razão* que liberta da lei moral, uma razão de certo modo

²²³ 1793c B 35-36.

²²⁴ Ibidem, B59: “o conceito da liberdade do arbítrio não precede a consciência da lei moral em nós, mas se deduz (*geschlossen*) apenas da determinabilidade do nosso arbítrio por meio desta, enquanto mandamento incondicionado.”

maligna (uma vontade absolutamente má), contém demasiado, porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o arbítrio) e, por isso, se faria do sujeito um ser *diabólico*. – Mas nenhuma das duas coisas é aplicável ao homem.”²²⁵

Se quisermos buscar um motivo na razão humana que seja o fundamento de uma vontade má, localizaremos esse motivo como desvio da *disposição* para a *animalidade*. Trata-se do *amor de si*, no qual residiria a origem do mal, não porque a natureza houvesse introduzido a maldade nessa disposição. “Em tal disposição podem enxertar-se vícios de todo tipo (os quais porém, não brotam por si mesmo daquela disposição).”²²⁶ O desvio do *fim natural*, por exemplo, a “*selvagem ausência de leis*, isto é, a perversão do impulso à sociedade não indica a existência efetiva do mal, mas o fato de ele nos ser imputado.

A interpretação teleológica tem um papel limitado em vista da constituição do Objeto prático. Sem dúvida, a razão prática dela necessita, porém não se pode considerá-la como decisiva na consideração da realização do fim supremo, o soberano bem. Kant lança mão desse recurso por motivo da falta de “um poder físico a ela adequado.”²²⁷ Independente de qualquer outro poder, somente a capacidade de determinação racional motiva a vontade. Porém, quando se trata de verificar sob que condições é possível o objeto dessa vontade, outros elementos são exigidos. O problema referente à prova do valor objetivo da lei não é o mesmo da realidade do objeto práticos.

²²⁵ Ibidem, B 32-33

²²⁶ Ibidem, B 16-17

²²⁷ 1788b A 75 – “efectivamente, a lei moral transporta-nos, em idéia, para uma natureza em que a razão pura, se fosse provida de um poder físico a ela adequado, produziria o soberano bem, e determina a nossa vontade a conferir a sua forma ao mundo sensível enquanto conjunto dos seres racionais.”

III. HISTÓRIA E OBJETIVIDADE

O périplo em que está envolvido o problema da racionalidade prática no pensamento de Kant impõe-nos a difícil tarefa de nele situar a história. Porém, segundo o que propomos, sem nos atermos às preocupações sistemáticas, visamos estudar o problema da história segundo o ponto de vista do valor objetivo dos juízos relativos a esse discurso. Portanto, mais do que determinar a função da história na “Arquitetônica da razão prática”²²⁸ pensamos poder determinar em que medida uma história *a priori* contribui para a tentativa kantiana de mostrar a efetividade do Objeto prático. O grande problema da história não está em provar que a razão determina a vontade, mas que desta vontade - levando em conta sua finitude e todos os inconvenientes que isso implica para o seu aperfeiçoamento - deve resultar um mundo regulado exclusivamente pelas leis da liberdade

Uma coisa é saber que os homens são aptos ao agir racional, outra, é demonstrar que de fato assim agirão. O significado da pergunta sobre o que podemos esperar está circunscrito nos limites de uma história transcendental. Perguntar-se sobre a possibilidade de uma tal história, exige a determinação das condições de possibilidade das proposições que a compõem. Por exemplo, a afirmação – : *a humanidade está em constante progresso para o melhor*, em que fundamento está apoiada essa proposição?

De início uma dificuldade logo se impõe quando tentamos analisar o conhecimento histórico-político, segundo o ponto de vista da doutrina kantiana da objetividade: qual é o tipo de objeto tratado por esse conhecimento? Um objeto não tem realidade quando para seu conceito não há intuição correspondente, nem pura nem empírica. Entretanto, o devir histórico da humanidade pode ser interpretado a partir da

²²⁸ Cf. Terra 1998.

manifestação fenomênica das ações. Desse modo, a história, compreendida empiricamente, é tornada possível²²⁹. Faz parte da legislação do entendimento. Assim, conceitos e princípios usados no domínio da natureza servem também para o domínio histórico, pois não há distinção entre um domínio e outro.

Se as ações humanas e o que delas resulta constituem os dados de uma experiência histórica, que não é diferente da experiência natural, por que é negada realidade aos objetos históricos-políticos? Os conceitos históricos não são destituídos de realidade (*Realität*), apenas seus objetos não podem ser apresentados na experiência cognitiva. Contudo, para esses objetos deve existir, conforme pretendemos demonstrar, um tipo de receptividade na qual, se não temos a presença espaço-temporal do objeto, pelo menos um *sinal* dos mesmos, um *signo* histórico (*Geschichtszeichen*) é aí considerado

Diante da impossibilidade do uso de juízos determinantes em história, tanto de natureza teórica como de natureza prática no domínio histórico, já que não se trata de provar como a lei moral determina a vontade, nem de subsumir os acontecimentos (casos), apesar de Kant não invalidar a história (*Historie*) dependente das regras do entendimento, a faculdade do juízo reflexiva se torna a única alternativa para a elaboração de um pensamento filosófico sobre a história (*Geschichte*).

O uso do fio condutor (*Leitfaden*) *a priori*²³⁰ que subordina a interpretação à teleologia não terá mais o mesmo peso em 1798. Kant, ao contrário do que ocorre na *Idee* estabelece outro registro para a leitura dos eventos históricos no *Sreit*. Uma coisa é interpretar a história mediante um *Leitfaden*, outra, segundo um *signo*

²²⁹ Kant 1784a, A 385– “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade*, as suas manifestações (*Erscheinungen*) – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais.”

²³⁰ Cf. p. 45.

(*Geschichtszeichen-sgnum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*).²³¹ Dessa maneira não consideramos, como comumente acontece, a filosofia da história kantiana exclusivamente a partir dos juízos reflexivos teleológicos.

Segundo o texto da *Idee* não resta outra alternativa ao filósofo senão a adoção de um fio condutor. Somente desse modo é possível dar conta do todo complexo e sem governo que é a existência histórica dos homens – “é difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial.”²³²

3.1. *Como é possível uma História a priori?*

São bastante conhecidos os comentários sobre o difícil enquadramento da história no “Sistema”²³³ filosófico de kantiano. A filosofia da história representaria um obstáculo ao sistema da filosofia transcendental – para Schopenhauer ela constitui uma *aberração* –. Entretanto, um problema maior parece impor-se a essa interpretação. A *Idéia* de sistema²³⁴ é tão problemática quanto a *Idéia* de história. “A *Filosofia* é, pois, o sistema de todo o conhecimento filosófico. (...) é uma simples idéia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma.”²³⁵

O filósofo, na parte final da primeira *Crítica*, ao comentar o “título” (*Titel*) a história da razão pura (*die Geschichte der reinen Vernunft*), afirma servir o

²³¹ Kant 1798a, A 142.

²³² 1784a, A 387

²³³ Yirmiryahu Yovel aponta dificuldades no conceito de história Kant: “*ce concept est-il incompatible avec la théorie kantienne du temps, et a-t-il une relation problématique avec l’histoire empirique, est une difficultés internes du système kantien, qui ne justifie point d’ignorer pour autant ce concept. Des difficultés systématiques apparaissent dans des concepts kantien bien connus et acceptés, comme la chose en soi ou le schématisme, qu’aucun critique kantien sérieux ne songerait à ignorer, malgré leur statut problématique*” (1989,p. 14).

²³⁴ Cf. Parra Mercedes 1998, pp. 163-181.

²³⁵ Kant1781/1787, A 838/ B 866.

mesmo para “designar um lugar que ainda resta no sistema e que tem de ser preenchido futuramente”²³⁶

O Kant sistemático e o aporético²³⁷ constituem dois pontos de vista que têm alimentado um rico debate, que aqui é apenas tangenciado. Sem pretendermos tomar partido, entretanto, não é possível ficar indiferente. Se a razão necessita de uma história, pois a filosofia real ainda não existe, entretanto, esta Idéia precisa ser esquematizada.²³⁸ Porém, se a filosofia é algo que não existe em nenhum lugar, isso não deixa de exigir uma maneira de esquematização. Se falamos *uma maneira*, é porque a filosofia, sendo uma *Idéia*, não é um objeto que possa ser dado na intuição, pois uma coisa é a faculdade racional, que pode determinar as condições *a priori* de possibilidade de seus objetos de acordo com seus domínios de aplicação, outra é conceber o próprio sistema da razão como objeto para si mesmo.

A filosofia, enquanto uma ciência pura da razão, é algo simplesmente *projetado* na Idéia, a sua história, que Kant não escreveu, ainda não existe.²³⁹

²³⁶ Ibidem, A 852/ B 880.

²³⁷ Gerhard Lehmann comenta as limitações da interpretação da filosofia kantiana do ponto de vista do sistema. Kant afirma determinar na *Doutrina Transcendental do Método* (1781/1887, A 707/ B735) as condições formais de um sistema da razão pura, o qual na *Arquitetônica* é apresentado e requer um *esquema* para sua realização (A 833/ B861), porém seu modo de realização não é visto como “unidade técnico-empírica, mas arquitetônica”. O modelo utilizado por Kant é o organismo, diz Lehmann (cf. 1992, p.6). Afirma Kant “(...) nós cognominamos ciência – cujo esquema tem de um lado que conter conforme à idéia, ou seja a priori, o contorno (monograma) e a divisão do todo em partes e, de outro lado, que distinguir, com segurança e segundo princípios, este todo de todos os demais – não pode originar-se de um modo técnico devido à semelhança do múltiplo ou ao uso contingente do conhecimento in concreto para qualquer tipo de fins externos arbitrários, mas sim de um modo arquitetônico devido à afinidade das partes e à sua derivação a partir de um único fim supremo e interno que primeiramente torna possível o todo” (A 833-834/ B 861-862).

²³⁸ Ibidem, A 833-834/ B 861-862.

“Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça factos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica. (...). Qual seu ponto de partida: o que há de desígnio no mundo ou apenas a cadeia das causas e efeitos, ou o próprio fim (*Zweck*) da humanidade?”²⁴⁰

A *Crítica*, enquanto propedêutica à *ciência*,²⁴¹ tem que abandonar o esquematismo que torna possível o conhecimento dos objetos da experiência. A filosofia, ciência possível, mas não efetiva, necessita, contudo, de um *esquema*. As Idéias, mediante só à analogia com o sensível não ganham efetividade, que se sabe não poder ser dada *a priori*, nem ser deduzida do conceito. Entretanto é exigido do sujeito um assentimento (*Fürwahrhalten*) em vista do fim terminal. A razão na totalidade de seus usos é prática (sentido amplo), atividade envolvendo um sistema de interesses.²⁴²

A mesma dificuldade em esquematizar a Idéia da filosofia como sistema total de todos os conhecimentos filosóficos, já que não se trata de sintetizar um múltiplo dado sob um conceito, existe quando tentamos interpretar a história da humanidade segundo a “idéia de como deveria ser o curso do mundo se ele fosse adequado a certos fins da razão”. Assim, Kant no seu *breve esboço de uma história da*

²³⁹ Cf. Kant 1800, A 19-40.

²⁴⁰ Kant 1985, p. 130

²⁴¹ Cf. Kant 17881/1787.

²⁴² PARRA, T. Mercedes 1998, p.176: “... *la razón misma, entendida como o topos originário del sistema de la cultura en su totalidad, sistema que encierra tanto el conocimiento, o las ciencias, como el arte, la religion, la moralidade (Sittlichkeit), el derecho e la organización política, etc., es decir, el sistema de lo que Kant llama “die Fakta der Vernunft”, “los hechos de la razón”. En cuanto radicado en la razón, este sistema nos habla de ella, nos la refleja como um dinamismo promotor de esos hechos. Esta consideración dinámica, activa o eficaz de la razón es la que nos permite también hablar de ella como um sistema de intereses.*”

filosofia, constata um cenário semelhante ao da história da humanidade: o caos instalado. Excetuando a Filosofia da Natureza, graças ao gênio de Newton, em *Metafísica*, assim como em *Filosofia Moral*, “não chegamos mais longe do que os antigos.”²⁴³ Na primeira *Crítica* as observações sobre o passado e o presente são semelhantes ao afirmado na *Lógica*: “a partir de um ponto de vista puramente transcendental, ou seja, a partir da natureza da razão pura, contentar-me-ei em lançar uma rápida olhada sobre a totalidade dos trabalhos presentes neste setor; embora isto apresente edifícios aos meus olhos, só me faz vê-los em ruínas.”²⁴⁴

A filosofia como sistema da razão direcionado a fins, cuja história é requerida, não pode ser concebida *cognitio ex datis*, mas *cognitio ex principiis*.²⁴⁵ Uma história da filosofia *a priori* é possível segundo a razão. Podemos afirmar que um dever-ser comanda o *progresso* filosófico, tendo por meta a realização do sistema.

“Se se pode delinear *a priori* um esquema para a história da filosofia com o qual as épocas, as opiniões dos filósofos tiradas das informações existentes coincidem como se estivessem tido de baixo dos olhos esse mesmo esquema e tivessem, em seguida, progredido no seu conhecimento.

Sim! No caso da idéia de uma metafísica se apresentar inevitavelmente à razão humana e de esta sentir uma necessidade de a desenvolver; mas esta ciência reside inteiramente na alma, embora só esboçada de forma embrionária.”²⁴⁶

²⁴³ Kant 1800 A 39.

²⁴⁴ Idem, 1781/1787, A 852/ B 880.

²⁴⁵ Ibidem, A 836/ B 864.

²⁴⁶ Kant 1985, p.132.

Apesar de não corresponderem a nenhuma intuição, os conceitos racionais possuem uma significação no domínio teórico. Não são mais os conceitos vazios da *Dialética*. Essa significação não é, porém estabelecida através de um esquema da sensibilidade, pois os conceitos racionais não são categorias, mas precisam, de alguma maneira, de uma apresentação. Por só existirem na Idéia, ganham, indiretamente, uma representação sensível. Conforme já vimos, a *analogia* com os objetos sensíveis diminui a distância que os separa da intuição.

“O objeto na idéia” é, com efeito, “o substrato desconhecido para nós da unidade sistemática, da ordem e da finalidade da organização do mundo”²⁴⁷. Se esse substrato for apresentado como um ser que funda essa ordem mediante a analogia com os processos da natureza, é preciso a ele atribuir o poder de uma causa suprema do mundo com “inteligência, prazer e desprazer, ao mesmo tempo um desejo conforme a este sentimento, uma vontade etc.”²⁴⁸

Como pode ser objetivo um princípio só válido para o sujeito, sem que possa servir de guia para o nosso conhecimento de objetos? O mundo, como um todo sistematicamente ordenado, assim como Deus, causa deste todo, são idéias cujos objetos jamais podem ser dados à nossa intuição. Diferentemente das categorias, os conceitos da razão, se possuem algum esquematismo, um procedimento doador de sentido, isto só será possível se outro modo de esquematizar, que não forneça nenhuma apresentação direta do objeto, for possível. Deve haver algum modo de determinar significação para as Idéias mesmo quando não é possível a apresentação de um conteúdo.²⁴⁹

²⁴⁷ 1781, A696-697

²⁴⁸ 1781-1787, A700 B728

²⁴⁹ Os comentários de Lebrun a esse respeito são bastante elucidativos. O autor após demonstrar o modo como Kant, impossibilitado de apresentar Deus como *hipótese*, não deixa, no entanto, de recorrer a esta idéia com vista a compreensão da *ordem do mundo*: “não se trata mais de formular uma hipótese, mas de pensar a *ordem do mundo* de modo que essa expressão tenha um sentido (...). A palavra *hipótese* só conviria verdadeiramente se eu pusesse a existência de Deus

O problema da realidade objetiva prática na segunda seção da *Grundlegung*, assim como na *típica* da segunda *Crítica*, liga-se à necessidade de aproximar a Idéia da razão, no caso aqui considerado, o soberano bem, o máximo possível da intuição. O procedimento na *Típica*, igualmente ao da *Grundlegung*, consiste em tomar a lei natural como *tipo* da lei moral, o que não significa procedimento *esquemático*. Referindo-se à *Idéia de Reino dos fins*, Kant afirma:

“A teologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma idéia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma idéia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real (*wirklich*) pelas nossas ações ou omissões, e isso em conformidade com esta idéia.”²⁵⁰

Em muitas de suas obras Kant mostra o esforço em aproximar da sensibilidade os objetos das Idéias da razão. Nos *Prolegômenos* fornece um definição desse procedimento por ele denominado *esquematismo analógico*.²⁵¹ *Analógico*, porque o

para garantir a unidade da natureza; ora, trata-se de uma referência indispensável à idéia de Deus *pelo fato de que* eu devo pensar a unidade da natureza. Objetivamente, é bem menos do que uma hipótese; subjetivamente, é bem mais, e, *a fortiori*, bem mais do que uma simples opinião, é um ato de “fé doutrinal” (*doctrinale Glauben*), do qual não devo esperar que ele torne inteligível a ordem do mundo (a investigação da natureza cumpre essa tarefa), mas simplesmente que ela me assegure que, mesmo se não *mostro* nada, quando uso as expressões “ordem do mundo,” “unidade sistemática”, eu também não falo à toa. Essas significações inconcebíveis, já que “conceber” (*begreifen*) quer dizer “apreender a possibilidade do objeto”; mas devo pelo menos compreender (*verstehen*) o sentido, ali mesmo onde o conteúdo não pode ser exibido” (1993a, pp. 287-288).

²⁵⁰ Kant 1785b, BA 80.

²⁵¹ Os comentários de Loparic sobre a necessidade de dotar as Idéias da razão de um uma interpretação *analógica* são esclarecedores: “(...), as máximas da razão, que estabelecem a unidade das operações do entendimento também devem ser associadas, para ganhar aplicabilidade, a intermediários e esquemáticos (...). Esse *analogon*, ou modelo intuitivo do

objeto sensível é apresentado como *analogon* do supra-sensível, mas essa apresentação só ocorre indiretamente, por isso não se confunde com o esquematismo da primeira *Crítica*. A maneira de realizar tal procedimento repousa na *analogia*:

“Um tal conhecimento é um conhecimento por *analogia*, que não significa, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes.”²⁵²

É-nos permitido adotar um antropomorfismo simbólico sem pretender conhecer Deus em si mesmo. A Idéias da razão têm assim o seu esquematismo.

“A idéia da razão é um *analogon* de um esquema de sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é do mesmo modo um conhecimento do próprio objeto (como no caso da aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento.”²⁵³

Através do procedimento analógico *dados* não são subsumidos. Apenas é demonstrada a *relação* entre “coisas de diferente espécie”. Podemos pensar determinados conceitos, cujos objetos não são dados na experiência, em analogia com outros objetos cuja realidade é determinada.

objeto de uma idéia, é dado por meio de uma interpretação chamada de *esquematismo analógico* (...). O mesmo procedimento é empregado não somente com as idéias teóricas, mas também com uma ampla gama de idéias, inclusive as idéias práticas” (2000 pp. 279-280).

²⁵² Idem 1783, A 176.

²⁵³ Ibidem, A 665 B 693.

“Assim eu sou capaz de pensar a comunidade dos membros de uma coletividade, segundo regras do Direito, segundo a analogia com a lei da igualdade da ação e reação (*Wirkung und Gegenwirkung*) na atração e repulsão recíproca dos corpos entre si, mas não de transpor aquela determinação específica (a atração material ou a repulsão) para estes e atribuí-las aos cidadãos, para constituir um sistema que se chama Estado”²⁵⁴.

No domínio teórico e prático, raciocínios mediante analogia têm um alcance limitado, já que a seus conceitos não correspondem intuições diretas. Afirmamos que Kant propõe um elemento mais poderoso que a analogia a fim de justificar o valor objetivo dos conceitos e juízos históricos. Segundo nosso ponto de vista, esse elemento é de natureza sensível, porém, como teremos oportunidade de verificar em seções posteriores, difere tanto da sensibilidade teórica como da sensibilidade moral.

A história da filosofia, segundo a *Doutrina transcendental do método*, deve ser pensada segundo uma idéia *a priori*, porém uma indagação imediatamente se impõe: como a razão pura pode ter uma história? Mais ainda : que relação a história da filosofia e a história universal mantêm entre si? Poderíamos , com relação à primeira, estabelecer um fio condutor? Todas essas indagações podem ser solucionadas, se admitimos que os fins da filosofia, tanto teórica como prática, estão unificados segundo um fim terminal. Se consideramos a filosofia como projeto emancipatório para a humanidade, não há diferença entre uma e outra. Assim como os sistemas filosóficos, em constantes disputas, têm uma paz projetada,²⁵⁵ cujo caminho a Crítica pretende indicar –

²⁵⁴ 1793a, B 450.

²⁵⁵ Idem, 1796 A VIII/ 416-417.

“somente o caminho *crítico* ainda está aberto”²⁵⁶ – na história humana ocorre o mesmo. Mas a paz em filosofia deve necessariamente refletir-se na história universal? O aporte teleológico que conduz à Idéia da Filosofia como Sistema da Ciência, também conduz à Idéia de História Universal.²⁵⁷ Tanto a possibilidade de uma história universal, cujo fio condutor é dado pela natureza, como a possibilidade da história da razão pura tem mediante a Reflexão seu esclarecimento.

A legislação do entendimento tem seus limites tanto na natureza como na história, conceitos e proposições só possuem realidade objetiva mediante a existência de dados intuitivos. As séries, nas quais esses dados são apresentados, nunca são completas. Em virtude dessa impossibilidade, a totalidade dos fenômenos (mundo), objeto da Cosmologia, não é objeto de intuição. Tanto o mundo natural como o mundo humano, objetos de Idéias, estão sujeitos a uma antitética. Reunir a totalidade dos fenômenos sob uma idéia, sem que essa totalidade seja intuída na experiência, gera os conhecidos conflitos dialéticos, cujos testemunhos são as antinomias.

A Cosmologia racional é impossível enquanto conhecimento teórico, pois as Idéias da razão não podem ter seus objetos apresentados na experiência. Do ponto

²⁵⁶ Kant 1781-1787, A 856 B 884

²⁵⁷ Na primeira **Crítica** comenta a diferença entre o conceito escolástico e o conceito cósmico: “(...) que só é procurado como ciência, sem que se tenha por finalidade algo mais que a unidade sistemática deste saber e portanto a perfeição *lógica* do conhecimento.” No que diz respeito ao *conceito cósmico*, algo mais é exigido, “a filosofia, neste sentido, é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (teleologia rationis humanae) (...). Fins essenciais nem por isso são os supremos; só pode haver um único fim supremo (quando se atinge uma perfeita unidade sistemática da razão). Conseqüentemente, os fins essenciais da razão são ou o fim último ou os fins subalternos que como meios pertencem necessariamente àquele. O fim último não é outro senão a inteira destinação do homem, e a filosofia a respeito desta última chama-se Moral.” (A 838-840/ B 866-868). Na **Lógica** é feito comentário semelhante: “a Filosofia (...) no sentido (cósmico) é de fato, ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir um todo” (1800, A 25).

de vista teórico, elas são princípios reguladores, refletem a necessidade da faculdade racional em reunir os conhecimentos condicionados do entendimento em um *sistema* completo. Sob esse aspecto, um princípio a mais é acrescentado ao conhecimento da natureza. Nosso conhecimento dos fenômenos não pode ser um todo desordenado, precisam estar organizados segundo a Idéia da razão. Essa exigência contudo não nos autoriza a afirmar a posse completa do conhecimento natural, apenas nos indica uma direção a ser seguida na investigação da natureza. Os exemplos da experiência são sempre parciais, não chegam a representar a totalidade pensada na Idéia.

Os objetos aos quais esses juízos se referem possuem *existência somente na Idéia*. Entretanto, conceitos como *Progresso; Soberano Bem; uma Constituição Civil perfeita; a Paz perpétua* são mais que conceitos reguladores, são representações práticas tornadas possíveis pela liberdade, mas não objetos que possam ser *dados*.²⁵⁸ Possuem realidade prática, ao se considerar que a inscrição da razão prática na história humana deve estar unida à sensibilidade. Um tipo de receptividade às Idéias é requerida quando é examinada a relação da razão com a história.

As proposições teóricas como as práticas estão submetidas a critérios lógicos e transcendentais a fim de que possam ser validadas. Portanto, devem existir também critérios que permitam decidir sobre a justeza das afirmações em história. Ora, se uma tal decisão não repousa nos mesmos critérios exigidos para o conhecimento

²⁵⁸ Kant 1800, A 102 – “(...) temos conhecimentos teóricos (do sensível) nos quais é possível chegar à certeza, e isso tem que ser possível relativamente a tudo aquilo a que podemos chamar de conhecimento humano. É justamente esse conhecimento certo (e, aliás, inteiramente *a priori*) que temos nas leis práticas; só que estas se fundamentam num princípio supra-sensível (da liberdade), aliás *em nós mesmos*, enquanto um princípio da razão prática. Mas esta razão prática é uma causalidade relativamente a um objeto igualmente supra-sensível, o *sumo bem*, o qual não é possível no mundo sensível por nossa faculdade. Não obstante (...) é no mundo sensível que se deve encontrar a *consequência* ou *efeito* dessa idéia. Devemos agir, pois, a fim de tornar esse fim real.”

teórico e prático, como se constituem os critérios da Reflexão? No caso da história, como descobrir esse critério?

Em uma história *a priori*, de acordo com o exigido pela filosofia transcendental, deve ser demonstrado como conceitos e princípios são aplicados a um determinado domínio. Se no domínio histórico natureza e liberdade devem estar em harmonia, resta somente admitir a faculdade do juízo como mediando essa harmonia. Mas se não há um domínio próprio para a Reflexão, como interpretar os juízos históricos?

Veremos que os juízos reflexivos teleológicos não acrescentam nenhuma característica a mais ao objeto, refletem apenas a necessidade da razão em pensar o condicionado de acordo com um princípio de unidade sistemática. Assim, a Reflexão possui função heurística, não subsume dados em conceitos. Por outro lado, do ponto de vista da história transcendental, ela não tem função meramente heurística, se pensamos as ações e o que delas resulta como efeitos que não são simples fenômenos, mas a manifestação da liberdade. Enquanto atividade pura, seus feitos são os *dados* de que necessitam as proposições históricas. Os acontecimentos da liberdade afetam a sensibilidade, produzindo alteração no espírito (*Gemüt*), conferindo às proposições históricas um *significado*.

Não basta a concepção teleológica da natureza para predizer que a espécie humana progride para o melhor, é preciso que de alguma maneira isso seja *experimentado*. Deve existir em nós um poder transcendental de sentir; uma sensibilidade transcendental diferente da tratada na *Estética transcendental*. Isso nos permite encontrar para os conceitos históricos um tipo de sensibilidade. Este será o ponto central de nossa discussão na seguinte seção.

Kant sabe do alcance dos juízos históricos, mas não recusa a possibilidade de que alguma certeza possa ser estabelecida nesse domínio. O que chamamos de objetividade em história não é a tentativa de encontrar o mesmo grau de certeza existente nos juízos teóricos. Se só podemos especular no domínio das coisas humanas, essa especulação, contudo, necessita estar orientada, manter um vínculo com a experiência mediante um fio condutor *a priori*.²⁵⁹

A filosofia da história kantiana não pretende provar que os fins propostos pela razão ao gênero humano serão realmente concretizados. O futuro permanece vedado à visão, entretanto, havendo a pretensão em vaticinar, prever os passos a serem seguidos pela humanidade em seu *progresso constante para o melhor*, essa previsão, conforme veremos, vincula-se não só à condição lógico-formal, mais também à condição sensível.

Como já é sabido, no plano histórico não está mais em jogo como a razão determina a vontade; entretanto, como é possível mantê-lo o domínio histórico sob a legislação da razão ao mesmo tempo em que não é levada em conta a determinação do sujeito pela razão? Se o sentimento do respeito indica uma espécie de afecção produzida pela lei sobre a vontade finita, contudo não é suficiente para romper o enclausuramento desta vontade. Os fins da razão nunca podem ser fins para vontades isoladas; só o são para a espécie humana, aqui entendida como gestora de seu destino, vontade geral, encarnação da própria racionalidade. Desse modo, o poder no qual se vê convertida a vontade humana, deixa ser uma transcendência ao transformar-se no *fazer* constitutivo de sua natureza. Porém, como confirmar o momento em que penetramos a vida universal?

²⁵⁹ 1786a, A 3-4

Se considerado sob a égide da Faculdade do Juízo, o domínio da história não é nem Natureza (primeira **Crítica**) nem, muito menos liberdade (segunda **Crítica**), entretanto, não deixa de estar ligada ao domínio prático. Se a problemática assim se situa, então já é sabida a impossibilidade das proposições históricas serem determinantes. Se nos juízos de reflexão há a pretensão de universalidade e necessidade, Kant deve fornecer os critérios segundo os quais é possível em matéria histórica tal pretensão. Uma investigação dessa natureza, apesar dos limites a ela impostos, tem por finalidade estabelecer as linhas fundamentais de todo discurso sobre a história que tenha pretensão à objetividade. Porém de quais meios dispomos para avaliar a justeza de tal pretensão ? Se podemos falar de condições *a priori*, estas condições, com relação à história, não nos indicam como são objetivos os seus juízos, devem mostrar-nos como se tornam dignos de *aceitação*. Para pretender objetividade, os juízos concernentes à história precisam ser aceitos. Entretanto a pergunta a ser colocada é a seguinte: de que modo se dá essa aceitação? Qual o seu fundamento? O que torna um juízo apto a ser aceito? A doutrina do *assentimento* (*Fürwahrhalten*), cuja menção fizemos, deve conter elementos suficientes sobre a aceitabilidade dos juízos históricos? Como é possível assentir se aí não há nenhum tipo de convencimento que nos leve a dar crédito a algum juízo mediante argumentação?²⁶⁰

As faculdades de julgar determinante e reflexiva, para os conhecimentos sobre os quais legislam, exigem assentimento. No que se refere à primeira, a operação de subsunção parte do universal para o particular; a segunda opera de modo contrário, busca para o particular o universal. Porém, como esse universal não

²⁶⁰ Kant menciona a *crença racional* como o modo de assentimento dado aos objetos práticos: “a crença racional não pode, por conseguinte, visar jamais o conhecimento teórico; pois aí o assentimento objetivamente insuficiente é mera *opinião*. Ela é meramente uma pressuposição da razão numa intenção prática subjetiva, mas absolutamente necessária. A disposição da vontade (*Gesinnung*) segundo leis morais leva a um objeto do arbítrio determinável pela razão pura. Admitir a factibilidade desse objeto e, por conseguinte, também a realidade da causa disso é uma

subsume dados, o assentimento requerido difere do dado ao uso teórico da razão. No uso prático os objetos que exigem nossa adesão são coisas de fé (*res fidei*). Sobre estes objetos não se pode *opinar* nem muito menos *saber*.²⁶¹

“Os objetos que têm de ser pensados *a priori*, em relação ao uso *conforme ao dever* da razão pura prática (seja como conseqüências, seja como fundamentos), mas que são transcendentais para o uso teórico da mesma, são simples *coisas de fé*. Desta espécie é o *bem supremo* no mundo, atuando mediante a liberdade, cujo conceito não nos pode ser demonstrado de modo suficiente, segundo a sua realidade objetiva, em nenhuma experiência possível, por conseguinte no uso racional teórico. Porém o uso daquele conceito é-nos ordenado no sentido da melhor realização possível daquele fim, mediante a razão prática pura e, em conseqüência, tem que ser admitido como possível.”²⁶²

Juízos de reflexão não tratam de estados de coisas, porém referem-se a *estados*; estados subjetivos. Na terceira **Crítica**, sem conceito através da pura capacidade de sentir, é apresentado poder de julgar. Não há subsunção de dados. A condição de possibilidade do sentir puro, entretanto, atesta a presença de afetos no

crença *moral* ou um assentimento livre e necessário na intenção moral de consumir os seus fins” (1800, A104).

²⁶¹ Além da terceira **Crítica** (§ 90-91) Kant já havia abordado a doutrina do assentimento (considerar-algo-verdadeiro) na primeira **Crítica** – “O considerar-algo-verdadeiro, ou validade subjetiva do juízo com referência à convicção (a qual ao mesmo tempo vale objetivamente), possui os seguintes três graus: *opinar*, *crer*, e *saber*. *Opinar* é considerar-algo-verdadeiro que, com consciência, é *tanto* subjetiva *quanto* objetivamente insuficiente. Se o considerar-algo-verdadeiro é só subjetivamente suficiente, sendo ao mesmo tomado como objetivamente insuficiente, então se denomina *crer*. Finalmente, o considerar-algo-verdadeiro, que é tanto subjetiva como objetivamente suficiente, chama-se *saber*” (B 850). Ver também, **Lógica** A 99-112.

²⁶² 1793a, B 457.

sujeito. Mas por serem de natureza genuinamente subjetiva, esses afetos não são representações, logo, não constituem matéria para juízos cognitivos ou práticos.

A liberdade passa a ser explicada de outro modo que o fornecido *fato da razão*. É preciso que ela esteja vinculada ao *ser comunitário* pressuposto pela existência de um *sentido comum*, exemplificado mediante o sentimento vital da *complacência (Wohlgefallen)*. O *juízos do gosto* têm nele a condição de possibilidade. Porém, em razão do caráter subjetivo do juízo estético, os sentimentos, as sensações que experimentamos nos conduzem a qualidades não-objetivas das coisas, por exemplo, a Beleza. Assim compreendidos, esses juízos não são de conhecimento e sim de Reflexão. Referem-se ao sujeito, aos seus estados, à faculdade de *prazer e desprazer*. Mas nem por isso se deve pensar esses estados alijados da reivindicação de universalidade presente no juízo de gosto.

“Em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo não permitimos a ninguém ser de outra opinião, sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento; o qual, pois, colocamos a fundamento, não como sentimento privado, mas como um sentimento comunitário (*gemeinschaftliches*). Ora, este sentido comum não pode, para este fim, ser fundado sobre a experiência; pois ele quer dar direito a juízos que contêm um dever; ele não diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que deve concordar com ele. Logo, o sentido comum, de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tomar um juízo – que com ela concorde e uma complacência em um objeto, expressa no mesmo – regra para qualquer um; porque o princípio, na verdade admitido só subjetivamente, mas contudo como subjetivo-universal (uma idéia necessária para qualquer um), poderia, no que

concerne à unanimidade de julgantes diversos, identicamente a um princípio objetivo, exigir assentimento universal, contanto que apenas se estivesse seguro de ter feito a subsunção correta.”²⁶³

Kant toma o juízo de gosto como um exemplo de juízo cujo princípio é o sentido comum. Poderíamos assentar aí outros tipos de juízos que exigem nosso assentimento (*Fürwahrhalten*). Não só o juízo estético ganha com esse princípio maior visibilidade no que diz respeito ao seu alcance objetivo, como também as asserções filosóficas sobre a história têm um trilha de análise aberta. Não se trata de afirmar a objetividade a partir dos dados da experiência, já que “estes juízos contêm um dever”, mas a partir da sensibilidade do sujeito, na qual é revelada a capacidade de o sujeito sentir a si mesmo enquanto é afetado por uma sensação.

“Aqui a representação é referida inteiramente ao sujeito e em verdade ao seu sentimento de vida sob o nome de sentimento de prazer e desprazer, o qual funda uma faculdade de distinção e ajuizamento inteiramente peculiar, que em nada contribui para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual o ânimo (*Gemüt*) torna-se consciente no sentimento de seu estado.”²⁶⁴

O apelo à concordância de nossos sentimentos conduz, sem dúvida, à concepção de que a diversidade das vontades, com os diversos interesses que trazem em si ameaçando constantemente a possibilidade do agir racional, só pode ser solucionada mediante a idéia de um ser comum (*gemeines Wesen*). Daí se poder dizer que o juízo estético revela uma tendência à sociabilidade no ser humano. Como afirma Kant: “cada

²⁶³ 1793a, B 67.

²⁶⁴ *Ibidem*, B 4-5.

um também espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário, que é ditado pela própria humanidade.”²⁶⁵

Também dirá ser a forma do *consensus* o sentimento de vida universal:

“(…) a liberdade é a *vida originária* e em seu conjunto a condição de concordância de toda vida; é, por isso, aquilo que promove o sentimento de vida universal, cuja promoção causa um prazer. Mas por ventura nos sentimos na vida universal? A universalidade faz com que todos os sentimentos concordem entre si, embora não exista alguma espécie particular de sensação desta universalidade. Ela é a forma do *consensus*.”²⁶⁶

O conceito de liberdade sofre sem dúvida uma alteração quando é deslocada da esfera da consciência individual para o âmbito da espécie. Sob esse aspecto, de que liberdade se está falando? Não pode ser da liberdade ética; aqui não se trata da liberdade do sujeito individual, a quem só a lei obriga. Sendo da esfera das intenções, a liberdade ética não pode ser explicada: nunca saberemos quando uma ação é cumprida *por dever*. Como não há história dos indivíduos tomados isoladamente, só a espécie pode atingir o fim para o qual está destinada. Só o gênero humano pode constituir-se e dar a si mesmos fins e os meios adequados para cumpri-los. A liberdade mostra-se como a capacidade que o gênero humano tem de apropriar-se de si mesmo, autodoar-se.²⁶⁷

²⁶⁵ 1793a, B 163.

²⁶⁶ Kant, *Reflexão* 6862, dos anos 1778-83.

²⁶⁷ 1784a, A 389-390 – “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 apropriação de si por si mesmo se dá no curso de um tempo. O tempo histórico é o lugar no qual o gênero humano descobre sua destinação para a liberdade enquanto disposição impressa em sua natureza. A liberdade, assim compreendida, fazendo parte da natureza humana, compõe o quadro da história natural do gênero humano. Desse modo, podemos ler a história da natureza como a história da liberdade. Entretanto, não podemos confundir os fins humanos com os fins da natureza. Uma importante distinção aí deve ser feita, pois o fim da natureza não é *fin em si*, fim último (*Endzweck*). Ela tem como fim a cultura – “A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a *cultura*”²⁶⁸ – que não sendo um fim em si, não é tarefa que o homem possa dar a si mesmo. Só através da liberdade o ser humano pode propor-se um fim último independente da natureza, embora desta nunca esteja totalmente livre.

A *Idéia* de uma história universal articula os princípios de uma “história natural”, contudo uma história natural não é uma simples designação (*Bezeichnung*), ou uma mera classificação empírica dos fenômenos históricos, o que comporia uma história simplesmente pragmática. Tal como projeta Kant, ela deve se ater aos retrocessos e progressos temporais, remontando nas cadeias causais o quanto possível, supondo conceitos puros (Idéias) que forneçam um explicação sistemática dos fenômenos históricos. Dessa forma, uma história natural faz surgir leis universais e necessárias que regulem os feitos e gestos humanos. As paixões humanas podem ser interpretadas, em analogia com a interpretação mecanicista de Newton, como partes de um sistema de forças, que mutuamente se atraem e se repelem, tendendo para um equilíbrio final. Sob este ponto de vista, a história natural é um simples corolário da filosofia teórica, uma parte da ciência natural. Mas, apesar disso, a liberdade humana não é prejudicada.

²⁶⁸ 1793a, § 83.

Entretanto, o filósofo faz observações sobre o estado fragmentário e elementar em que essa história universal da natureza se encontra. Em razão de os homens terem percorrido uma parcela muito curta do tempo, a história humana apenas cobre uma pequena parte do longo tempo de que necessita para ser concluída:

“(...) este ciclo parece exigir tanto tempo para cumprir-se que, (...), a pequena parte que a humanidade percorreu permite determinar somente de maneira muito incerta a forma de sua trajetória e a relação das partes com o todo, e o mesmo ocorre se quisermos determinar, a partir das observações do céu feitas até aqui, o curso do nosso sol junto com todo o cortejo de seus satélites no grande sistema de estrelas fixas.”²⁶⁹

Semelhante à *história do céu*, na história humana estamos impossibilitados de estabelecer um ponto de vista central, uma vez que não podemos contemplar o seu fim, seu acabamento. Por faltar um tal acabamento, um ponto central (*Mittelpunkt*) no domínio das ações humanas é algo difícil de ser concebido.

Como compreender a existência de um *plano da natureza* dando unidade ao complexo curso das coisas humanas? Poderíamos interpretá-lo como um ponto de vista central? Com certeza a concepção de um “desígnio da natureza” representa o *giro copernicano* em história. Não se trata de um ponto de vista que ilumine (*Einsicht*) à maneira de uma visão interior do objeto:

“(...) se o ponto de vista se tiver a partir do Sol, o que só a razão consegue fazer, eles (os planetas) prosseguem constantemente no seu curso regular, de

²⁶⁹ Kant, 1784a, A 404 – 405.

acordo com a hipótese copernicana.(...) Mas a desgraça consiste justamente em não conseguirmos colocar-nos neste ponto de vista, quando interessa a previsão das ações humanas.”²⁷⁰

Em história, a impossibilidade de adotarmos como ponto de vista central uma perspectiva copernicana, não implica a total impossibilidade de ler a história sem um ponto de vista. A ausência em história de ponto de vista central não significa ausência de ponto de vista. O pensamento precisa orientar-se em um mundo nunca completamente *dado*, seja ele natureza ou história. Os fenômenos considerados regressivamente ou progressivamente não representam uma totalidade. Toda síntese é sempre sucessiva, como indica a *primeira antinomia*. As séries causais são sempre incompletas.

A suposição de um *plano da natureza* nada mais representa do que o lugar²⁷¹ a partir do qual o espírito pode compor suas sínteses. Orienta-se no conhecimento do mundo, sem , contudo, poder fornecer uma visibilidade completa do mesmo. Ela nos permite interpretar as ações humanas no quadro de uma filosofia natural.²⁷² Essas ações fariam parte das séries progressivas e regressivas dos fenômenos, porém não estaríamos autorizados a fazer previsões a respeito das mesmas, tendo em vista o seu caráter livre. Desse modo, como conciliar com tal desígnio a liberdade dos homens, a qual o mesmo não anula, contudo não explica ?

²⁷⁰ Idem, 1798a, A 139-140.

²⁷¹ O pensamento crítico, ao revolucionar o modo de pensar, não trata exatamente de deslocar o pensamento do objeto para o sujeito, ou de reduzir o mundo ao espírito, considera esse mesmo pensamento como atividade constituidora de *lugares, tópica transcendental*.

²⁷² Cf Kant 1784a/1786a

Uma história natural da humanidade parece resolver apenas um parte do problema, pois, quando se trata da história moral, surge a liberdade como a outra face do problema cuja solução a história natural não consegue abarcar.²⁷³

3.2. A Experiência da Liberdade

O grande desafio lançado à história filosófica reside em apontar acontecimentos (*Begebenheiten*) que sejam fins em si, acontecimentos da liberdade. Na natureza não existe um acontecimento que seja fim em si. Porém, como certos eventos históricos, mesmo determinados empiricamente, podem também ser considerados acontecimentos livres? De acordo com o exposto na primeira *Crítica* (terceira antinomia), subjacente ao fenômeno determinado empiricamente, pode ser pensada uma determinação inteligível, algo (*Etwas*) indeterminado que, mesmo desconhecido, assinala um acontecimento livre.

Se pensarmos em termos de série causal, todo fenômeno está situado dentro de uma cadeia de causas e efeitos, o que permite, segundo a ordem temporal, datá-lo segundo outro fenômeno que o sucede e outro que o antecede. Assim, um fenômeno histórico nunca pode ser isolado de outro anterior ou posterior. Um começo ou fim absoluto é impossível.

“Se admitis que alguma coisa começa pura e simplesmente a ser, tereis que possuir um instante em que não era. Mas a que quereis ligar tal instante senão ao

²⁷³ Cf. Kant 1798a.

que existe? Com efeito, um tempo vazio não é um objeto de percepção”²⁷⁴

Esta interdição demonstra a impossibilidade de admitirmos um começo absoluto em história. O começo absoluto produz a ilusão transcendental quando pensamos, a partir de determinados acontecimentos, que um novo tempo se inicia fraturando a ordem dos fenômenos. Do ponto de vista de uma “história simplesmente empírica,” não é possível quebrar a cadeia causal que “consiste na conexão, no mundo sensível, de um estado com um estado anterior do qual aquele decorre segundo uma regra.”²⁷⁵ Nenhum acontecimento pode romper o curso do tempo. Porém, “existe um poder de começar por si mesmo um estado (*Vermögen von selbst eine Zustand anzufange*).”²⁷⁶ Entretanto, poder começar uma série de acontecimentos, não significa a instauração de um novo mundo, mas uma outra relação com o mundo. Não sendo simplesmente negativo, independência das inclinações, esse poder, enquanto “espontaneidade absoluta”²⁷⁷, apresenta-se como causalidade da razão. “A causalidade da razão (...) não surge, nem começa.”²⁷⁸ O sujeito por sua capacidade de agir, cria novas situações produzindo um novo *estado no mundo*. Um novo *estado* anuncia um *acontecimento da liberdade*. Na terceira antinomia temos dois conceitos de mundo, um possível pela liberdade, outro totalmente necessário. Liberdade e natureza, tese e antítese reclamam uma síntese incondicionada para os fenômenos. Tal incondicionado, por não fazer parte da série dos fenômenos, é um heterogêneo que transcende a experiência. Dessa maneira nada pode ser afirmado ou negado em relação à necessidade ou à liberdade causal do mundo.

²⁷⁴ Kant 1787, B231

²⁷⁵ Ibidem, B 560.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ Ibidem, B 446.

²⁷⁸ 1787, B 579.

O conceito da liberdade cosmológica não fornece o princípio para que se possa explicar o começo em história. Então, como pode ser caracterizado um tal começo? O começo em história não consiste em fundar um Estado, erigir novas instituições ou legislar para uma comunidade. O começo reside no fato mesmo de começar; exercício de um poder (*Vermögen*) de começar, experiência da liberdade. “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento (*Aufklärung*).”²⁷⁹ O começo não pode ser descrito. Também não implica uma prescrição ética: “Seja o legislador da máxima de tuas ações”. Não há apelo à vontade, à faculdade de desejar, mas à capacidade de o homem ser afetado pelo presente, operando uma mudança na maneira de pensar, proporcionada pela experiência do começo. Começar em história significa resistir a tudo que se opõe ao exercício da liberdade. A luta para “sair da menoridade” pode ser vista como a quebra de uma tutela, conflito entre natureza e liberdade. Porém, o homem, ao perder o amparo da natureza, fica postado à beira de um abismo.

“Ele se encontra de certo modo à beira do abismo, pois para além dos objetos particulares de seu desejo, os quais o instinto até ali lhe indicara, uma infinidade na qual ele não soubera ainda escolher (...) após ter experimentado, uma vez, este estado de liberdade, torna-se, portanto, para ele, presentemente, impossível retornar à servidão da dominação dos instintos.”²⁸⁰

A *Aufklärung*, mais do que uma revolução que transformasse as formas de dominação e servidão²⁸¹, representa uma modificação na *maneira de pensar*

²⁷⁹ 1784b, A 481.

²⁸⁰ 1786a, A 7

²⁸¹ 1784b A 484 – “Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar.

atestando uma experiência pública da liberdade. “Ousa servir-te de teu entendimento.” Pensar por si mesmo (*Selbstdenken*) dá início a uma nova maneira de pensar pública.

A liberdade manifesta-se em seu caráter inteligível, que, entretanto, não se deixa visualizar senão de modo indireto, já que não se oferece como um *dado ao conhecimento*. Um acontecimento da liberdade continua sendo interpretado de uma cadeia causal natural, o seu caráter empírico, mas, ao mesmo tempo, pode ser descoberto o *signo*, esquema sensível desse algo (*Etwas*) inteligível. Mesmo não se oferecendo ao conhecimento a liberdade em seu caráter inteligível, afeta a sensibilidade. Nesse caso trata-se de um tipo de afecção que nos permite afirmar a *realidade* (efetividade) de seus acontecimentos (*Begebenheiten*). Isso, entretanto, não é critério suficiente para separar os acontecimentos livres dos acontecimentos naturais. O mundo da liberdade não é um mundo a parte; um além-mundo. Trata-se apenas de encontrar um novo modo de pensar esse mundo sem que a ordem natural seja afetada. Deve ser possível introduzir uma causalidade não-fenômênica no sensível; uma espontaneidade não-empírica em uma mesma ação também determinada mecanicamente, a qual, apesar de não ser apreendida sensivelmente, suscita afetos que indicam o começo do novo.

Um fenômeno histórico como a Revolução francesa pode ser explicado não só mediante circunstâncias favoráveis apreendidas empiricamente, mas, principalmente, a partir do caráter de um povo afeito à liberdade como o francês. Sob esse aspecto, o fenômeno revolucionário francês pode ser compreendido como resultado de forças mecânicas naturais, mas também aí é assinalada a existência de uma nova maneira pública de pensar; uma nova disposição pública do *Gemüt*, que não é produzida por nenhuma causalidade necessária. “Com efeito, semelhante fenômeno *não mais se esquece* na história da humanidade porque revelou na natureza humana uma disposição e

Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento.”

uma faculdade para o melhor que nenhum político, com a sua sutileza, extrairia do decurso das coisas até agora.”²⁸²

Rompendo o curso das coisas, saltando o tempo normal dos acontecimentos, a experiência da liberdade em um evento com a Revolução Francesa apresenta-se como produzindo afecções, receptividade às Idéias. Porém essa receptividade não é provocada pelo acontecimento em sua determinação empírica. As Idéias reclamam uma receptividade cujo signo é o acontecimento presente. Os signos afetam o *Gemüt*, mas não como os objetos afetam os sentidos. Ao assinalar um *Etewas* indeterminado, os acontecimentos desvelam nossa receptividade ao inteligível através do sensível. Uma outra relação com o mundo se instala; uma nova maneira de pensar, um caráter não herdado da natureza.

“O homem consciente de possuir um caráter em sua maneira de pensar não o tem a partir da natureza, deve adquiri-lo. Pode-se também admitir que a fundação deste caráter, à maneira de um renascimento, constitui uma certa promessa solene que o homem faz a si mesmo.(...) Esta firmeza, esta permanência nos princípios não podem lhe produzir progressivamente nem a educação, nem os exemplos, nem os ensinamentos em geral, somente uma espécie de explosão, a qual resulte, de um só golpe, da saciedade do estado flutuante dos instintos.”²⁸³

Todo acontecimento da liberdade apresenta-se estranho (*befremdend*) ao curso do mundo, não podendo ser compreendido na ordem da sucessão comum dos

²⁸² 1798a, A 149.

²⁸³ 1798b, B 268/A 270

eventos. Nem efeito da nossa vontade, nem produzido por nosso arbítrio, um acontecimento da liberdade nos promete, independente do curso do mundo, um caráter.

Rompendo com a determinação mecânica, um acontecimento da liberdade sinaliza na história o porvir de algo nem antevisto ou previsto no curso regular das coisas. Puro começo, sem antecedentes ou conseqüentes, a liberdade revela-se no instante mesmo em que suspende o tempo da sucessão. Como compreender esse acontecimento fora do tempo? Que tipo de efetividade a liberdade possui?

Embora nada no mundo ou nos fenômenos históricos autorize a afirmação de um começo sem um antes e um depois, uma ação originária pode inscrever-se no curso temporal do mundo sem a ele estar subordinada. No instante mesmo da suspensão do curso temporal comum, um outro tempo se manifesta. Kant o denomina inteligível ou noumenal. Entretanto, não há dois tipos de causalidade, uma conhecida pelo entendimento (causalidade natural) e outra conhecida pela razão (causalidade inteligível). Não existem dois mundos, o mundo é um só, contudo, os acontecimentos empíricos, naturais e históricos podem ser interpretados segundo outra relação temporal. Em um mesmo tempo, um acontecimento histórico pode ser visto como efeito natural determinado e como começo indeterminado.

“Pode, pois, admitir-se que, se nos fosse possível acerca do modo de pensar de um homem, tal como ele se revela por ações tanto interiores como exteriores, ter um discernimento tão profundo que nos fosse conhecido cada um dos seus motivos, mesmo o menor, juntamente com todas as ocasiões exteriores sobre ele atuantes, se poderia calcular com certeza a conduta de um homem no futuro, tal como se pode

calcular um eclipse da lua e do sol, e afirmar, no entanto, que o homem é livre.”²⁸⁴

Essa outra relação com o tempo não representa nenhuma relação temporal. Se quebra o tempo da sucessão, rompe o encadeamento temporal dado, o tempo inteligível é um não-tempo, um tempo vazio. Porém, nenhum outro mundo se oferece à visão (*Einsicht*). Um X indeterminado não é matéria empírica para nenhuma forma. O mundo do entendimento puro não pode ser visualizado. Do ponto de vista ético, esse X é determinado. Pelo *factum rationis* a lei moral é apresentada como lei de um mundo.

“(...) a lei moral, embora não forneça nenhuma *vista*, proporciona contudo um fato (*factum*) (...) que anuncia um puro mundo inteligível, e o *determina* até *positivamente* e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei.”²⁸⁵

No tempo mesmo da ação empírica uma outra relação possível com o mundo se estabelece; um outro *estado* do mundo. De duas maneiras a liberdade manifesta-se no âmbito prático, o qual se divide, de acordo com seu modo de manifestação, em história e moral. O domínio prático deve ser encarado de duas maneiras, uma vez que a liberdade ética não deve ser confundida com a liberdade na história. Dois tipos de síntese são requeridas. Conforme tratamos no primeiro capítulo, uma lei prática tem valor objetivo segundo dois requisitos.

²⁸⁴ 1788b A 177-178.

²⁸⁵ *Ibidem*, A 74.

3.3. Uma outra História:

A investigação em torno das condições de possibilidade dos juízos prático-morais, apesar de importante na construção do discurso filosófico sobre a história, não é suficiente como resposta à pergunta: *como é possível uma História a priori?* Uma proposição prático-moral prescreve as condições para um querer racional, mas, como já sabemos, embutido nesse querer algo a realizar é ordenado. A capacidade em tornar efetivo aquilo que é ordenado, o objeto de uma representação prática, passa a constituir um outro problema, diferente daquele em que a razão é considerada como poder de determinação da vontade.

Entre o que prescreve a lei moral e o cumprimento daquilo que ela prescreve – a realização do Soberano Bem –, há todo o tempo infinito da história. A prova da determinação da vontade do ser finito pelos princípios racionais não é suficiente para a realização do objetos da razão prática. Como a razão no homem pode perder-se em meio às paixões e interesses privados, o tempo da *espera* é infinito

Uma vida virtuosa (ordenada pela lei moral) deve estar conciliada com uma vida feliz. Trata-se, portanto, de estabelecer, no sumo bem, a unidade desses dois elementos. Felicidade e moralidade devem ser uma só coisa.

O Soberano Bem político – a síntese das vontades sob a Idéia de Direito – é objeto da razão prática sem apelo à consciência moral. É pensado um mecanismo que, apesar das particularidades e dos interesses que governam as vontades individuais, consegue unir essas vontades na direção de um único fim – o estabelecimento de uma constituição civil perfeita. Dessa maneira, o curso da história é reduzido ao curso da natureza concebida teleologicamente.

Se a natureza oferece a chave para compreendermos como as ações humanas progridem na direção do Soberano bem político, como não esperar pela moralização do gênero humano, senão mediante a Idéia de Plano da Natureza (*Plan der Natur*), *fio condutor* (*Leitfaden*) da história?

De 1781 até 1796, o “emprego de princípios teleológicos” é fartamente utilizado por Kant. Isso atesta, na primeira **Crítica**, passando pelo esclarecimento dos juízos de finalidade, em 1790, até o “Anúncio de Paz Perpétua em Filosofia”(1796), a importância para a filosofia crítica da atitude reflexiva – Lebrun fala da Reflexão como o método da filosofia.²⁸⁶ Uma forte razão confirma a presença dos opúsculos sobre a história no conjunto da filosofia transcendental, já que eles são contemporâneos a esse período.

O Soberano Bem político não é ainda o Soberano Bem moral – a comunidade ética dos indivíduos racionais, o *Reino dos fins* –. Este fim nenhum plano da natureza é capaz de forçar a humanidade a atingir. Entendido como fim último, o Soberano Bem moral depende da livre decisão dos indivíduos.

Da natureza para a liberdade não há continuidade possível, pois o *progresso* que se mostra nos avanços obtidos pela humanidade, cujos testemunhos são fornecidos pela cultura, não indicam nenhum progresso moral. O *progresso para o melhor* deve ser interpretado de duas maneiras, no sentido histórico-político e no sentido histórico-moral.

Os objetos aos quais se referem os juízos históricos são práticos, dependem de ações para serem realizados. Ora, esses objetos não têm existência efetiva no domínio da experiência. Assim, os juízos que versam sobre eles, de antemão, não

²⁸⁶ Cf. Lebrun, cap. X.

indicam a condição de possibilidade de coisas dadas à sensibilidade. Mesmo não podendo existir como coisa dada na intuição espaço-temporal, os objetos históricos necessitam de um tipo de sensibilidade.

Mais do que um mero relato empírico, uma história *a priori*, tendo como lastro a teoria da razão prática, não se deve limitar à descrição do desenvolvimento de gênero humano desde os primeiros passos que levaram da rudeza à cultura. Neste aspecto, uma história *natural* da razão, cujo *fio condutor* é o *propósito da natureza*, permite interpretar o todo desordenado que é o mundo humano, segundo uma disposição *final*. A teleologia, no domínio das ações históricas, permite-nos encontrar uma regularidade no mundo humano tal qual a existente no mundo da natureza. Kant serve-se do mundo dos fenômenos como *esquema* a fim de que possamos ter uma *imagem* mundo das ações.

Na *Idee* é evidente a utilização do juízo reflexionante no estudo das proposições histórico-políticas. O papel do fio condutor (*Leitfaden*) indica claramente a necessidade de pensar para o jogo confuso dos negócios humanos um curso regular.²⁸⁷

Sem que se possa subsumir intuições no conceito, o fio condutor é *reflexivo*. Não é possível, por seu intermédio, validar nenhuma proposição cognitiva. Os fenômenos na história, as ações humanas são objetos que podem servir tanto ao discurso da *desesperança* – “...não se sabe ao cabo que conceito formar dessa nossa espécie (...), neste curso absurdo (...)”²⁸⁸ – como também da *esperança* (*Hoffnung*), se passarmos a ler a História segundo um fio condutor *a priori*. Se fizermos das ações e do que delas resulta não matéria de conceitos, mas de *Idéias*. Matéria que apenas as exemplifica aproximadamente, sem contudo esgotá-las. Podemos, assim, afirmar que aos juízos reflexivos corresponde um modo *esquemáticação*. Desse maneira, pode-se pensar a

²⁸⁷ Kant., 1784a, A 387-388.

²⁸⁸ *Ibidem*, A 387.

Natureza como um todo finalisticamente ordenado como *simbolizando*²⁸⁹ um mundo que pelas nossas ações se torna possível. Há, assim, uma apresentação do inteligível em analogia com a natureza sensível.

O *plano da natureza*, é apenas um princípio subjetivo, útil para a reflexão do filósofo, não tem realidade objetiva. Porém, o resultado a que chega, a Idéia de uma sociedade civil regida pelas leis universais do Direito, exige que seu objeto seja *dado*. Desse modo, podemos falar da realidade realidade de uma Idéia. Mas o modo como o objeto dessa Idéia pode ser dado não guarda semelhança com os objetos do conhecimento teórico. O Direito, do ponto de vista da razão prática, não representa coação exterior, ele se faz sentir, afeta a sensibilidade, motiva o agir. No *Streit* Kant fala da *evolução* de uma de uma constituição de *direito natural* a constituição republicana como não só dependendo das disputas e combates violentos. A Revolução francesa base dessa *evolução*, não constituiria exatamente a causa de um Estado juridicamente perfeito que por seu intermédio de nós se aproxima.

“A causa moral aqui interveniente 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 a

²⁸⁹ 1793a, B 255-256: “toda *hipotipose* (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou *esquemática*, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*, ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é mediante ele simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo (...). Todas as intuições que submetemos a conceitos *a priori* são ou *esquemas* ou *símbolos*, dos quais os primeiros contêm apresentações diretas, e os segundos apresentações indiretas do conceito. Os primeiros fazem isto demonstrativamente e os segundos mediante uma analogia (para a qual nos servimos também de intuições empíricas), na qual a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: primeiro de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo.”

constituição de um povo que, por 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 (...).”²⁹⁰

Não podemos portanto pensar que os conceitos racionais encontram valor objetivo na sensibilidade espaço-temporal. Não é possível objetos práticos se apresentarem na intuição. Objetos práticos só têm existência na Idéia, logo não são objetos de experiência, mas produzem sobre nossa sensibilidade um efeito. O domínio que permite de alguma maneira experienciar tais objetos também é sensibilidade. Conceitos como *Progresso*, *Bem*, *Providência* têm objetos. Uma sensibilidade para os conceitos históricos deve ser possível. Poderíamos pensar em subsumir dados sob conceitos, e dessa maneira também esquematizar tal como no conhecimento teórico? Como já dissemos, os dados não são coisas (*Sachen*), mas ações. Trata-se de subsumir ações sob conceitos. Do ponto de vista da razão prática, uma ação é dita objetiva se a máxima sob a qual é executada é universalizável. No caso da história se trata de subsumir na Idéia. Porém, como sabemos, os exemplos da experiência não servem como casos para essa Idéia.

Se com a doutrina do *fato da razão* podemos detectar, através do sentimento de respeito, o componente necessário à constituição da objetividade prática, no caso da História, apesar de seus objetos serem também ações, não se trata de encontrar as condições *a priori* das ações a partir do sentimento de respeito. A sensibilidade histórica é de outra natureza.

²⁹⁰ 1798a A 144

3.4. História e Sensibilidade

Nossa investigação visa demonstrar que a filosofia kantiana da história não está alheia aos princípios da Filosofia transcendental. Desse modo parece-nos adequado interpretar a indagação “sobre como é possível uma história *a priori*” como representando a tentativa de determinar as condições de possibilidade das proposições históricas. Assim como a filosofia teórica e a filosofia prática estão sustentadas por uma doutrina da objetividade, afirmamos que assim igualmente ocorre na história. Nos capítulos procuramos tratar dos elementos necessários para que se possa falar da objetividade teórica e da objetividade prática. Em ambos os casos deve-se apontar quais os critérios lógicos e transcendentais garantidores do valor objetivo das proposições. Consequentemente, no que diz respeito à história, também deve ser afirmada a existência de tais critérios.

Se um domínio sensível para os juízos históricos for determinado, a condição necessária para a interpretação dos mesmos é preenchida. O eixo básico que governa nossa abordagem consiste em só poder afirmar a realidade objetiva de um conceito ou juízo se for determinado *a priori* seu domínio de aplicabilidade. Este ponto de vista, desenvolvido no primeiro capítulo, inspira-se essencialmente na *interpretação semântica* que Z. Loparic faz da filosofia transcendental kantiana.²⁹¹ Essa interpretação, de acordo com o que pressupomos, também pode ser estendida à análise da validade objetiva e decidibilidade dos juízos históricos.

²⁹¹ Loparic 1999, p.13 – “a interpretação semântica do projeto kantiano da crítica da razão pura, considerado no seu todo, pode ser desenvolvida em dois passos. Primeiro, observa-se que Kant aplica a questão fundamental da filosofia transcendental: de como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, não somente aos juízos teóricos, mas também práticos, estéticos e teleológicos. Segundo, constata-se que a solução kantiana desse problema, apresentada nas três *Críticas*, é sempre a mesma e consiste basicamente em identificar um domínio de dados sensíveis (sensações, sentimentos morais, sentimentos estéticos) no qual os juízos de um determinado tipo podem ser ditos válidos e pelo menos em princípio, decidíveis, sendo que os conceitos de validade e decidibilidade mudam de acordo com o contexto.” Cf. Loparic (2000), pp. 47-50.

No presente momento buscamos direcionar a investigação para o elemento sensível, elemento indispensável como condição de aplicabilidade dos juízos históricos, o qual esperamos encontrar na *Analítica do sublime*.²⁹² Nossa meta é descobrir um tipo de receptividade; um domínio no qual os conceitos e as proposições históricas ganhem validade e realidade objetivas. Sustentamos, na filosofia da história kantiana, principalmente na última fase do pensamento do autor, a presença da intenção de submeter as proposições a critérios, não só lógico-formais, mas também transcendentais.

Uma história *a priori* não tem que subsumir *dados* segundo o tempo normal dos acontecimentos. Ora, sem essa temporalidade, não é possível a aplicação de regras ou conceitos que unifiquem o múltiplo da intuição sensível. Como é então possível tal história? Que *atos* ou *objetos* são aí considerados?

As proposições históricas não têm nenhum sentido, se quisermos interpretar os objetos de suas asserções como dados de uma experiência empírica. Esses objetos afetam nossa sensibilidade, mas não são coisas que se apresentem à intuição espaço-temporal. É certo que alguns acontecimentos na história humana podem ser apresentados como dados, manifestações sensíveis de uma Idéia da razão: o Estado, exemplificando o advento de uma constituição civil perfeita (comunidade política), o *Reino dos fins*, tem na religião a representação sensível dos indivíduos, agindo segundo a lei moral. A razão esquematiza as suas idéias mediante a *analogia*. Indiretamente temos intuição do supra-sensível, embora nada disso ainda garanta a efetividade. À reflexão deve ser acrescentado um elemento de outra ordem, diferente da intuição indireta obtida através do esquematismo simbólico. Segundo o que propomos, o elemento decisivo no estabelecimento da objetividade das proposições sintéticas *a priori* históricas é um tipo

de sensibilidade, que deve constituir o domínio de dados sobre o qual essas proposições encontram fundamento. Sem esse elemento a Teleologia, a Religião e tudo que compõe a parte complementar da teoria da razão prática não tem qualquer significação. Em todos os domínios de sua legislação – natureza, moral e história – a razão necessita da sensibilidade a fim de que possa interpretar seus conceitos, pois, do contrário, eles permanecem vazios. Desse modo, em uma História transcendental deve ser destacada a investigação em torno de um domínio sensível puro.

O domínio de validade das proposições históricas é a comunidade de sentimentos relacionada ao conceito de *sentido comum*, ao qual fizemos menção quando de nosso comentário sobre a doutrina do *Assentimento*.²⁹³ No sentir comum ganham sentido os signos²⁹⁴ que, a partir do presente, anunciam o porvir de algo, um acontecer eminente produzindo sentimentos tais como a *comoção*, o *entusiasmo* e a *melancolia*. Os signos se fazem sensíveis, afetam, insuflam o *Gemüt*. As experiências da liberdade paralisam, não pela lei moral, nesse contexto elas reclamam uma comunidade de sentimentos, *publicidade*. A liberdade afeta pelos signos, pelos pontos de um tempo, no qual o espírito experimenta o seu poder e sente as suas forças. Assim, signo histórico é um afeto universal não egoísta. Com ele uma comunidade de sentimentos é instaurada. O pensamento não tendo regras ou máximas, constitui-se como uma maneira (*Art*), maneira de pensar (*Denkungsart*). Poder transcendental de reflexão das afecções, julgamento por reflexão, apela a um acordo (*Beistimmung*), que se configura como assentimento à Idéia.

Uma história transcendental é tornada possível, não pelo fato de prever o futuro, mas pelo fato de poder, a partir dos signos do tempo presente, do que se

²⁹² Não há como negar que nosso trabalho receba, no que diz respeito a relação da História com o *sentimento do sublime*, influência dos trabalhos de Lyotard (1986-1993) e Françoise Proust (1991) Cf. p. xiii.

²⁹³ Cf. pp. 107-109.

²⁹⁴ Examinaremos mais adiante a importância de signo histórico na resposta a pergunta sobre a possibilidade de uma história *a priori*.

observa, esperar. O segredo está em como se observa para se saber em que consiste *esperar*. Num certo sentido o historiador transcendental é um adivinho. Ele sabe escutar no presente o anúncio de um futuro, ele pressagia o tempo porvir. Não há intuição do que ainda não é, porém a partir do presente, o filósofo, atento aos prenúncios que nele ocorrem, pode predizer aos homens, senhores do seu destino, o *progresso (Fortschritt)* contínuo para o melhor. Portanto, a história humana não está finalizada, contudo a experiência histórica presente, com os acontecimentos que nela ocorrem, deve ser lida como sinalizando um futuro a nós mais aberto. Uma história *a priori* (profética), através dos sinais que afetam a sensibilidade, torna-se *predição (Vohersage)*.

As proposições históricas além de obedecer à condição lógico-formal, devem ser interpretadas segundo um domínio de dados. Porém esses dados não são considerados objetos da intuição espaço-temporal. A história se inscreve no âmbito prático, portanto no âmbito da ação. Contudo não indaga a respeito do que devemos fazer, mas, independente do que fazemos ou deixamos de fazer, o que *devemos esperar*. Fazer ou deixar de fazer é algo adstrito exclusivamente à esfera da consciência individual, esfera das intenções. Se a história aí não se situa, a liberdade deixa de estar sob a tutela da moral.. Embora inscrevendo-se no domínio prático, não interessa ao historiador crítico investigar se de fato os efeitos da liberdade no mundo sensível podem ser conhecidos enquanto tais. As ações, efeitos da causalidade livre, continuam sendo fenômenos determinados pela causalidade natural. Sob o ponto de vista do fenômeno a história nada mais é que história da natureza; nenhum espaço sobra para a liberdade do indivíduo.

Ao abandonar o terreno da ação individual, o historiador transcendental não se pergunta como são possíveis as ações livres, apenas a partir da leitura conjectural (passado) e prospectiva (futuro), segundo indícios e *signos* que no presente ocorrem, pode fazer afirmações, refletir sobre esses *signos* que afetam a

sensibilidade não como fenômenos. Sob esse aspecto, temos acesso a um tipo de experiência diferente da natural e da moral. A liberdade, assim considerada, passa a exigir um tipo de sensibilidade diferente, tanto sensibilidade trabalhada na *Estética transcendental* da primeira **Crítica**, como da sensibilidade moral da segunda **Crítica**.

A filosofia história de Kant, após ter sido apreciada segundo a ótica da faculdade do juízo teleológica, assume outro ponto de vista mediante a sensibilidade do Sublime, o que significa a descoberta de um tipo de receptividade às Idéias da razão, diferente tanto da cognitiva como da moral. O *Sublime*,²⁹⁵ entretanto, não é redutível ao conceito, desse modo não se pode entender as proposições de uma história *a priori* como determinantes.

A liberdade como um fato,²⁹⁶ cuja realidade se dá nas ações reais, não é apresentada na intuição empírica. Contudo, um domínio sensível aí é instaurado, o domínio da sensibilidade moral. O respeito pela lei é um tipo de sentimento indicando receptividade à idéia da liberdade. Assim poderemos dizer que, no domínio dos sentimentos morais, a liberdade tem atestada a sua realidade (efetividade). A sensibilidade moral representa então o domínio de *dados* necessários para que se possa afirmar que a liberdade não é conceito vazio. Os juízos morais têm sua condição transcendental de possibilidade garantida. Tanto os juízos cognitivos como os juízos

²⁹⁵ Proust 1991, p. 48 - “*A travers le sentiment esthétique, Kant découvre le sentiment à l’état pur, c’est-à-dire la possibilité pour un sentiment a priori, d’être à la fois autonome et sans territoire délimité. “Sans territoire” signifie non législateur d’un domaine, mais non pas non constitutif. Par suite tombe (fällt) sous le coup d’un Wohlgefallen (bon plaisir, satisfaction) et plaît (gefällt), produit un sentiment de plaisir, toute espèce de représentation possible. (...) L’esprit ne jouit pas de la donation d’un objet, mais de lui-même, d’une activité libre, heureuse et sans contraintes.*”

²⁹⁶ - Kant na terceira **Crítica** faz considerações a respeito do alargamento da noção de *fato*: “Alargo aqui, e penso que com razão, o conceito de fato para além do significado habitual desta palavra. Na verdade não é necessário, nem mesmo exequível, limitar esta expressão simplesmente à experiência efetiva, quando se trata da relação das coisas com nossas faculdades

práticos morais só são considerados objetivos se seus conceitos tiverem referentes em um domínio sensível. Esta é a condição suficiente criticamente gerada, e que está na base da doutrina do assentimento dos dois usos da razão.

A doutrina do *fato da razão* nos mostra o poder da razão, não como um poder de síntese, de composição ou ligação, mas como produtora de *fatos*, que se apresentam como uma espécie de *datum*²⁹⁷ a fim de que se possa revelar como um poder efetivo, tanto no que diz respeito à lei moral como, agora, na produção de outros fatos que intemporalmente afetam o espírito (*Gemüt*). Esses fatos apontam para um tipo de receptividade. Essa receptividade (*Empfänglichkeit*) se apresenta, no caso da lei moral, como o puro respeito. Sem necessitar de esquematismo, a razão prática produz a realidade do princípio da moralidade. Não há necessidade porque o esquematismo sendo “uma determinação do tempo” não é um procedimento que possa ser adotado quando se trata da lei moral, que não se subordina ao tempo nem pode ser aplicada no conhecimento do mundo da natureza. Ela “contudo proporciona um facto (...) facto esse que enuncia um puro mundo inteligível, o *determina até positivamente* e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei.”²⁹⁸

Quanto aos outros fatos, não é a lei que é *dada*, mas também não deixa de existir uma receptividade. O espírito é afetado de alguma maneira, não por algo a ele exterior. Se o que está em jogo é a sensibilidade pura, nenhum objeto ou acontecimento pode ser a matéria dessa sensibilidade. Esses fatos, não apreensíveis no tempo, são indetermináveis no fluxo natural dos eventos, apresentam-se como fraturas,

de conhecimentos, pois que é suficiente uma experiência meramente possível, para delas falar simplesmente como objetos de uma espécie de conhecimento determinado” (1793a, §90).

²⁹⁷ Proust 1991, p.24 – “*Le factum est une espèce de datum, est nécessairement une espèce de datum: nous recevons la loi, elle s’offre (dabietet) à nous, elle nous affecte. Mais c’est un datum étrange, car ce n’est pas un datum sensible. Étrange en effet, puisqu’un datum, qu’il soit empirique (offert à l’intuition empirique) ou transcendantal (forme pure de l’intuition sensible) est nécessairement sensible.*”

quebras do curso temporal, começos absolutos. Contudo, falar-se em começo absoluto exige o abandono do mundo dos fenômenos. Se existe algo que se apresente como começo absoluto transcendente à condição espaço-temporal, em razão das dificuldades expostas pela primeira antinomia, não pode absolutamente ser conhecido por nós. Mas o mundo no qual são possíveis começos absolutos, não é o mundo dos fenômenos, e sim o inteligível do qual já possuímos a lei. A liberdade *em nós* deve, de algum modo, exteriorizar-se nos *feitos* constitutivos da história moral humana. São esses *feitos* livres que constituem a matéria de uma história transcendental.

O sentimento do sublime, apesar de possuir afinidade com o sentimento moral do respeito,²⁹⁹ com ele não se confunde. No entanto nesse sentimento há um tipo de receptividade, não à lei, mas às *Idéias práticas*.³⁰⁰ De certo modo algo nos afeta, embora que esse algo não possa ser reconhecido como objeto de um conceito.

Agora podemos então afirmar o emprego de dois recursos interpretativos³⁰¹ na análise kantiana da história. O primeiro, o *fio condutor*³⁰² presente

²⁹⁸ Kant 1781, A 74.

²⁹⁹ Ibidem, A 135-136 – “O respeito dirige-se sempre unicamente a pessoas, jamais a coisa (*Sachen*). As últimas podem suscitar em nós *inclinação* e, se forem animais (por exemplo, cavalos, cães, etc.) até mesmo *amor*, ou também o *temor*, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o *respeito*. Algo que já se aproxima mais desse sentimento é a admiração (*Bewunderung*) e esta enquanto emoção (*Affekt*), o espanto, pode igualmente incidir em coisas, por exemplo, montanhas que se elevam até o céu, a grandeza, a quantidade e distância dos corpos celestes (...). Mas tudo isto não é respeito.”

³⁰⁰ 1793a, B 110 – “A disposição de ânimo para o sentimento do sublime exige uma receptividade do mesmo para idéias; pois precisamente na inadequação da natureza às últimas, por conseguinte só sob a pressuposição das mesmas e do esforço da faculdade da imaginação em tratar a natureza como um esquema para as idéias, consiste o terrificante para a sensibilidade, o qual, contudo, é ao mesmo tempo atraente; porque ele é uma violência que a razão exerce sobre a faculdade da imaginação somente para ampliá-la convenientemente para o seu domínio próprio (o prático) e proporcionar-lhe uma perspectiva para o infinito, que para ela é um abismo.”

³⁰¹ Cf. Lyiotard (1986), cap. II e III

³⁰² A filosofia kantiana da história não tem a pretensão de escrever a história do mundo, apenas indica sob que condições ela é tornada possível. Afirma o filósofo: “Nós queremos ver se

no opúsculo de 1784 que revela em suas *teses* um procedimento reflexionante. O segundo, esboçado na terceira **Crítica**, mais precisamente na *Analítica do sublime*,³⁰³ modifica substancialmente a maneira de pensar a história (*Geschicht*), a qual se consolidará em um dos últimos textos publicados por Kant (**Streit**). Essa modificação é operada quando Kant, não mais unindo história e natureza, passa a trabalhar com outro tipo de sensibilidade, nem mais a cognitiva, nem a moral .

Pensar a natureza favorecendo e promovendo os fins da razão,³⁰⁴ segundo um fio condutor *a priori* reflexionante tem um alcance limitado. A teleologia não é mais suficiente, pois a *analogia* não permite atestar nenhuma efetividade do objeto prático. Kant dá-se conta dessa limitação logo após a publicação da segunda **Crítica**. Apesar de não abandonar a idéia do fio condutor, reconhece sua insuficiência para a solução do problema moral no seu todo.

O máximo que se pode obter de uma teleologia natural, quanto a seu fim último, é a Cultura (*Kultur*), compreendida como cultivo dos talentos e desenvolvimento das disposições presentes no ser humano.³⁰⁵ Em 1784 a cultura é pensada como conduzindo inevitavelmente ao estabelecimento de uma *Constituição* civil perfeita (*Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung*),³⁰⁶ tido como o maior problema para a humanidade (...); a mais elevada tarefa que por sua vez depende do

conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor” (1784a, A 387)

³⁰³ Proust (1991). p.27 – “*C’est donc bien l’Analytique du sublime de la faculté de juger, plus que les écrits historiques de Kant, qui permet de dégager sa pensée de l’histoire.*”

³⁰⁴ Kant 1784a, A 407: “é um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma *história* (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo se ele fosse adequado a certos fins racionais”

³⁰⁵ *Ibidem*, A 392: “*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.”

estabelecimento de uma relação legal entre os Estados que, movidos pelo antagonismo, tal como o existente entre os indivíduos, serão forçados, após uma longa história de conflitos e guerras, a constituírem uma confederação de nações, regulada por leis de uma vontade unificada.³⁰⁷

Kant mostra-se pessimista em relação ao cumprimento da tarefa – “a mais difícil de todas” – imposta pela natureza à humanidade, em virtude da impossibilidade de “converter” a natureza humana – “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto”³⁰⁸–. Pelo fato de o poder político dever ser exercido por uma única pessoa ou por um grupo de pessoas, que também são homens, isto torna insolúvel a constituição de um Estado perfeitamente justo. “Apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza.”³⁰⁹

Kant tem nos juízos de reflexão teleológicos, o ponto de apoio de sua análise, o que possibilitaria erguer, segundo um fio condutor, o discurso racional sobre a história.

“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.”³¹⁰

³⁰⁶ Ibidem, A 395: “o maior problema para a espécie humana, a cuja a solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.”

³⁰⁷ Ibidem, A 399.

³⁰⁸ Ibidem, A 397.

³⁰⁹ Ibidem, A 397.

³¹⁰ 1784a, A 387.

Em 1798 o *fio condutor* (*Leitfaden*) cede lugar ao *signo histórico* (*Geschichtszeichen*). Kant tende a buscar um domínio na sensibilidade humana para as proposições filosóficas que afirmam, por exemplo, *o progresso de gênero humano para o melhor*.

Embora sentimento estético não forneça testemunho algum da finalidade objetiva, nem mostre os fins como possíveis na natureza, pelo menos nele descobrimos uma afinidade com o sentimento moral.³¹¹ Por essa razão o filósofo afirma ser a “beleza o símbolo da moralidade.”³¹²

A contemplação estética da natureza, desinteressada e universal, atesta no sujeito um sentimento de prazer causado por uma certa finalidade das representações sensíveis dos objetos em relação às suas faculdades superiores (apreensão e reflexão). Desse modo a natureza revela-se por meio de dados reais em harmonia com a razão, harmonia indicativa da possibilidade real do Soberano Bem.

O interesse que está na base tanto do sentimento do belo como do sublime é *prático*. É óbvio que o respeito pela lei moral não resulta desses sentimentos: “sem o sentimento moral não haveria para nós nada de belo nem sublime.”³¹³ Esses

³¹¹ 1793a, B 161 – “Se se pudesse admitir que a simples comunicabilidade universal de seu sentimento já tem de comportar em si um interesse por nós (o que, porém, não se está autorizado a concluir a partir da natureza de uma faculdade de juízo meramente reflexiva), então poder-se-ia explicar a si próprio a partir de que o sentimento no juízo de gosto é atribuído quase como um dever a qualquer um.”

³¹² *Ibidem*, B 258: “ora, eu digo o belo é o símbolo do moralmente-bom; e também somente sob este aspecto (uma referência que é natural a qualquer um e que também se exige de qualquer outro como dever) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo.”

³¹³ KANT, I. *Carta a Joahann Friederich Reichardt* (15 de outubro de 1790).

sentimentos, contudo, têm afinidade com o sentimento moral, na medida em que são índices, que na natureza, suscitam alterações no estado de ânimo (*Gemüt*) do sujeito:

“(...) visto que à razão também interessa que as idéias (pelas quais ela produz um interesse imediato no sentimento moral) tenham por sua vez realidade objetiva, isto é, que a natureza pelo menos mostra o vestígio ou avise-nos de que ela contém em si algum fundamento para admitir uma concordância legal de seus produtos com nossa complacência independente de todo interesse (a qual reconhecemos *a priori* como lei para qualquer um, sem poder formulá-la em provas), assim a razão tem que tomar um interesse por toda manifestação da natureza acerca de uma semelhante concordância; em consequência disso, o ânimo não pode refletir sobre a beleza da *natureza* sem se encontrar ao mesmo tempo interessado por ela. Este interesse, porém, é, pela sua afinidade, moral.”³¹⁴

O sentimento do sublime revela, através da incomensurabilidade sentida das Idéias e dos fins da razão, algo *no* sujeito. Como um arrebatamento irreduzível a qualquer forma, o desregramento, produzindo este sentimento, lança o sujeito para além da conformidade a fins da natureza³¹⁵. O ser racional experimenta sua destinação como superior à natureza. Um tipo diferente de receptividade às Idéias se instaura com o sentimento do sublime. Essa outra receptividade constitui o elemento principal na análise que desenvolvemos a respeito dos juízos históricos. A relação da razão com a sensibilidade se constitui, sem dúvida, em importante elemento para o estudo do vínculo *História e Objetividade*. Podemos afirmar que Kant, na *Analítica* (terceira

³¹⁴ Idem, 1793a, B 169.

³¹⁵ 1793a, B 78: “o conceito do sublime na natureza não é de longe tão importante e rico em consequências como o belo na mesma; e que ele em geral não denota nada conforme a fins na

Crítica), tende a abandonar a teleologia em favor de uma *sensibilidade transcendental*. Em alguns opúsculos sobre a história há indicações que nos levam a pensar o sublime como elemento fundamental no estudo da objetividade dos juízos históricos.³¹⁶

O sublime não existe na natureza,³¹⁷ no entanto pode ser suscitado por algo sensível, algo que em si mesmo não é considerado como apresentação de uma Idéia, o qual só pode ser encontrado no ânimo (*Gemüt*).

“O verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente à idéias da razão, que embora não possibilitem nenhuma representação a elas, são avivadas e evocadas ao ânimo por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente”³¹⁸

Essa apresentação sensível não deve ser compreendida como o dado a ser subsumido no conceito, em virtude da inadequação mencionada. Não é possível haver nenhuma esquematização, embora haja o esforço de a razão fazer da natureza o esquema sensível das Idéias. Nem a *analogia* pode ser usada na representação do sublime. “Portanto, o sublime sempre tem que se referir à *maneira de pensar*, isto é, a máximas

própria natureza, mas somente no *uso* possível de suas intuições, para suscitar em nós próprios o sentimento de conformidade a fins totalmente independente da natureza.”

³¹⁶ R. Terra faz um breve comentário sobre a relação da história com o sentimento do sublime: “...ao lado da determinação jurídico-racional, da consideração pela prudência e da perspectiva da filosofia da história, coloca-se a possibilidade de que o juízo refelexionante vinculado a um sentimento do sublime seja importante tanto na avaliação de um acontecimento histórico quanto para a apreciação do progresso da humanidade” (1998, p. 303)

³¹⁷ *Ibidem*, B 109 - “Portanto, a sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas só em nosso ânimo, na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza em nós e através disso também à natureza fora de nós (na medida em que ela influi sobre nós).”

³¹⁸ 1793a, B 77.

para conseguir o domínio do intelectual e das idéias da razão sobre a sensibilidade.”³¹⁹ Uma aproximação e ao mesmo tempo um afastamento se constata na experiência do sublime, uma aproximação porque as coisas que nos afetam sempre estão aí. O mundo com toda a riqueza de fenômenos e infinidade de formas excita nossa sensibilidade, porém tal excitação não significa a simples presença de dados sensíveis aos órgãos dos sentidos. Nos espíritos cultivados, algo a mais é sentido. Sobre esse estado a imaginação não exerce nenhum poder, qualquer apresentação torna-se insuficiente e até mesmo perigosa:

“Talvez não haja no Código Civil dos judeus nenhuma passagem mais sublime que o mandamento: “Tu não deves fazer-te nenhuma effigie nem qualquer prefiguração, quer do que está no céu ou na terra ou sob a terra” (...) Precisamente o mesmo vale também acerca da representação da lei moral e da disposição à moralidade em nós. É uma preocupação totalmente errônea supor que, se a gente se priva de tudo que o que ela pode recomendar aos sentidos, ela então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção. Trata-se exatamente do contrário; pois lá onde agora os sentidos nada mais vêem diante de si e a inconfundível e inextinguível idéia da moralidade contudo permanece.”³²⁰

A imaginação, mesmo na presença de uma afecção no ânimo, não consegue produzir nenhuma imagem do objeto (*Objekt*) causador dessa afecção (*Affekt*). Nada afeta, mas o próprio espírito sente sua impotência e o seu poder (*Macht*). Afetos como *admiração* (*Bewunderung*) e *estupefação* indicam a inibição de nossas forças diante da grandiosidade daquilo que na Natureza se mostra incomensurável, porém ao mesmo

³¹⁹ 1793a, B 124.

³²⁰ 1793a, B 124-125

tempo somos unidos pela razão de uma medida, de um padrão, ao qual a natureza não se conforma, não preenche.

“(…) encontramos em nossa faculdade da razão um outro padrão de medida não sensível, que tem sob si como unidade aquela própria infinitude e em confronto com a qual tudo na natureza é pequeno, por conseguinte encontramos no nosso ânimo uma superioridade sobre a própria natureza em sua incomensurabilidade; assim também o caráter irresistível de seu poder dá-nos a conhecer, a nós considerados como entes da natureza, a nossa impotência física, mas descobre ao mesmo tempo uma faculdade de ajuizar-nos como independentes dela e em superioridade sobre a natureza.”³²¹

O procedimento mediante a analogia não pode ser adotado, já que aí o sensível não simboliza o supra-sensível. A razão em seu desejo irrefreado em tornar sensíveis suas Idéias reconhece no sentimento do sublime, sem necessitar do testemunho da natureza, a *presença* de si mesma, que, entretanto, não chega a ser representada na Idéia, mas experimentada mediante a sensibilização por ela produzida. Um tipo de auto-afecção tem surgimento.³²²

O sublime é a expressão, no sujeito, da existência de um sentir puro, porém se há receptividade, algo produz esse sentir; afecções são provocadas. Não sendo nada, nenhum objeto da experiência a causa dessas afecções, temos, entretanto, que admitir modificação no estado de ânimo a partir de um *Etwas* supra-sensível. O estranho nisso é

³²¹ 1793a, B 104-105.

³²² Proust, 1991, p.58 – “*Parce que la raison donc est d’abord un pouvoir d’être affecté et de réfléchir (d’être affecté par) ses affections, parce qu’elle est sensibilité pure, a priori, ses productions ou intuitions ne son pas des images, de vues, des Bilder, mais des affects, des affections.*”

ser essa alteração provocada por algo que jamais se revela na intuição, já que o supra-sensível nunca nos é *dado*. Porém se tivermos em vista a mudança de significação operada por Kant nos conceitos da Metafísica, aquilo que era transcendente a nosso poder de conhecimento teórico passa a ter realidade do ponto de vista prático. Para a razão prática o inteligível é imanente e não transcendente. Portanto, o que se manifesta *está em nós* e nos afeta. Nada de fantástico ou sobrenatural se manifesta através do sentimento do sublime. Não sentimos a presença de uma coisa, mas mediante ele temos confirmada a certeza de nossa destinação supra-sensível.³²³

“(...) o motivo da ação da vontade livre de ser algo que se encontra radicado na essência interior do próprio homem e é inseparável da liberdade da vontade. Ora tal é a lei moral, que nos arranca tão completamente à natureza e sobre ela nos eleva que, como seres morais, não precisamos das coisas naturais para causas e móveis da ação da vontade nem a podemos olhar como móveis do nosso querer; pelo contrário, para o seu lugar entra apenas a pessoa moral da humanidade. Aquela lei garante-nos, pois, uma propriedade simplesmente peculiar ao homem e que o distingue de todos os restantes elementos da natureza, a moralidade, pela qual somos seres independentes e livres, e ela própria se funda, por turno, nesta liberdade. – Tal moralidade, e não o entendimento, é que primeiro faz do homem um homem.”³²⁴

³²³ Kant ao comentar o incomensurável do sentimento do sublime afirma a impossibilidade da imaginação em lhe conferir uma medida, um padrão: “a percepção interna da inadequação de todo padrão-de-medida sensível para a avaliação de grandeza da razão é uma concordância com leis da mesma e um desprazer que ativa em nós o sentimento de nossa destinação supra-sensível, segundo a qual é conforme a fins por conseguinte é prazer, considerar todo o padrão de medida da sensibilidade inadequado às idéias da razão.” (1793a, B 98.)

³²⁴ Kant 1798a, A 122-123.

Tal como ocorre com o sublime na natureza, as grandes mutações na história humana produzem sentimentos. Durante essas mutações o espírito é afetado não por objetos mas por signos pré-anunciadores. Esses signos históricos (*Geschichtszeichen*) anunciam o *progresso para o melhor*. Eles, contudo, não podem ser como a causa desse progresso, apenas indicam no gênero humano a existência dessa causa, revelada nele pela existência da disposição para a moralidade que é garantia desse progresso. Afirma Kant: “o caráter moral, pelo menos na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão.”³²⁵ O filósofo ao perguntar-se como é possível uma história *a priori*, imediatamente responde: “se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia.”³²⁶ Os signos anunciam um porvir e permitem vaticinar um estado futuro na medida em que aquele que prediz *faz* e organiza os eventos que prediz. Nessa medida, torna-se possível a profecia em história; contudo, a possibilidade de prever não se baseia em supostos dons sobrenaturais, mas nos limites da razão que não afirma mais do que é possível.

Os signos históricos, ao indicarem o atuar de um causalidade inteligível, acompanhados dos sentimentos por eles despertados, garantem validade objetiva e realidade às proposições históricas? Kant nessas condições funda as afirmações de uma história transcendental? Considera o filósofo serem os acontecimentos-signos demonstrativos da *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo*, i. e., não segundo os indivíduos (...), mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados.”³²⁷

Na história, não sendo considerada a consciência individual, não pode ser afirmado o progresso do indivíduo. A passagem do eu individual para o eu em comum começa a ocorrer. O gênero humano, mais que uma simples abstração, vai

³²⁵ 1798a, A 143.

³²⁶ *Ibidem*, A 132.

constituindo-se em sujeito da história. Porém como saber que a espécie humana faz sua história? Que ela é autora de seu progresso moral e intelectual?

O poder racional torna-se efetivo no mundo. No mesmo momento que interrompe o curso normal dos eventos, impõe-se como causalidade livre, começo absoluto. Temos assim, com o sublime, uma experiência da liberdade independente da lei moral, embora isso não implique a exclusão da moral da história. Uma história moral exige um outro conceito de liberdade, pois não se trata de afirmar a realidade desse conceito a partir do fato (*Faktum*) da razão, mediante o qual a lei moral tem firmada realidade objetiva prática e nos conhecemos como seres livres. Agora o que está em jogo não é a determinação da vontade. A maneira como é tratada a relação da razão com a vontade na **Crítica da Razão Prática**, não é a mesma que se dá nos textos histórico-políticos. Só há história para seres cuja natureza precisa ser realizada, cujo ser necessita de um tempo para sua concretização. O indivíduo jamais é o sujeito desse projeto de aperfeiçoamento intelectual e moral. Somente o gênero humano, a humanidade *progride* em direção dele. Como se apresenta então a liberdade, se não é mais possível compreendê-la a partir da consciência individual? A liberdade, de uma outra maneira, se manifesta através de feitos totalmente estranhos ao curso dos eventos naturais. Podemos então afirmar serem sublimes esses feitos.

Kant afirma dever “ocorrer na espécie humana qualquer experiência que indique uma constituição e aptidão suas para ser a *causa* do progresso para o melhor.”³²⁷ Logo em seguida acrescenta: tal deve ser o ato de um ser dotado de liberdade. Como não é possível, a partir dessa *causa*, predizer um acontecimento como efeito, deve-se seguir o caminho inverso: “indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o

³²⁷ 1798a A142

³²⁸ *Ibidem*, A 141.

ato da sua causalidade no gênero humano.”³²⁹ De acordo com a explicação de Kant, o referido acontecimento (*Begebenheit*) não pode ser compreendido como a confirmação empírica da tendência do gênero humano para o melhor. A experiência proporcionada por determinados acontecimentos históricos abre-nos à outra dimensão da vida humana, à qual a Natureza, tal como é entendida no texto de 1784, não constitui, nem pode forçar o gênero humano atingir, a dimensão da liberdade. Os registros são diferentes, o *fil condutor* (*Leitfaden*) *a priori* e o *signo histórico* (*Geschichtszeichen*) (1798) indicam dois modos diferentes usados por Kant na análise do discurso filosófico sobre a história.³³⁰

A disposição moral do gênero humano para o melhor, embora excluída de qualquer explicação histórica que tenha em vista somente o acontecimento interpretado empiricamente, apresenta-se no mundo através de seus efeitos apreendidos como signo histórico.

“Importa, pois, indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o ato da sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, poder-se-ia estender à história do tempo (de que esteve sempre em progresso; porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como sua causa, mas somente como indicativo, como sinal histórico (*signum rememorativum, prognosticum*), e poderia, por isso,

³²⁹ Ibidem, A 141-142.

³³⁰ Jean-François Lyotard observa a diferença existente entre os dois opúsculos (1784-1798): “Dans (...) *lexicologie kantienne de l'historico-politico, je n'ai retenu que deux termes d'importance inégale, l'un qui a de fréquentes occurrences dans l'année de 1784, l'autre dans le Conflit avec la faculté de droit 1797. Le premier est le terme de fil conducteur (Leitfaden), l'autre celui de signe d'histoire (Geschichtszeichen). Les deux servent à phraser l'historico-politique, mais ils ne sont pas de même rang, le premier est un symbole, le second la dénomination proprement critique d'un point de passage interfacultaire important* (1986, p.44)

demonstrar a tendência do gênero humano, olhada no seu todo.”³³¹

A acolhida triunfal de acontecimentos como a Revolução francesa, não só por parte dos atores que trabalharam para sua realização, mas, principalmente, por parte dos espectadores, é o sinal, signo de uma vontade moral. Tal acolhida, publicamente compartilhada, revela o modo de pensar desinteressado dos espectadores. Em si mesmo o acontecimento da Revolução não representaria nada, se não estivesse seguido desse acolhimento que beira o *entusiasmo* e permite fazer a *predição*: “É, pois, uma proposição não só bem intencionada e muito recomendável no propósito prático, mas válida, apesar de todos os incrédulos, também para a mais severa teoria: que gênero humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro (...)”³³²

Se abstraíssemos a diversidade de elementos que condicionam a existência material dos homens e considerássemos o curso do mundo exclusivamente mediante os princípios da razão pura, veríamos que história não seria um mistério, pois os sujeitos obedientes aos imperativos da moralidade são ao mesmo tempo legisladores, isto é, são propriamente seres racionais. Como as coisas humanas não podem ser tratadas dessa maneira, pois o homem, um ser que oscila entre o bem e o mal, não oferece nenhuma indicação segura sobre sua progressão para o melhor.

A razão no homem, ser finito, apresenta-se como tarefa (*Ausgabe*), dever prático, um fazer (*tun*) necessário, com o qual inevitavelmente ele se vê confrontado. Poder irresistível nos seres finitos a razão prática apresenta-se como comandamento, imperativo, condição formal da universalidade do agir racional que exige a conformidade das máximas subjetivas com o princípio objetivo – a lei moral – . Para o.

³³¹ 1798a, A141-142.

³³² *Ibidem*, A 150-151.

ser humano, entretanto, somente esta condição não basta, é preciso que a lei afete a sensibilidade. A obrigação expressa por ela não se dá através de argumentos. Por mais paradoxal que pareça, a razão violenta a natureza humana. Arrasta o ser humano para condição dele inalienável, transforma um ser simplesmente dotado de razão em um ser racional. Porém, no indivíduo esta transformação não se deixa visualizar. Somente no conjunto da humanidade, após “uma série indefinida de gerações,”³³³ ela será visível.

É o devir humano, que representa o progressivo desenvolvimento do gênero humano para o melhor, o domínio em que a história *a priori* é possível. Entretanto, a dificuldade de uma tal empreitada reside no fato de que ela não pode ter seus conhecimentos confirmados pelos dados da experiência empírica³³⁴. Mesmo não desprezando a história “composta empiricamente,” Kant ao perguntar-se sobre sua possibilidade quer detectar no agir humano, historicamente situado, os sinais prognósticos que lhe permitem profetizar: “...posso predizer ao gênero humano mesmo sem o espírito de um visionário, segundo os aspectos e os augúrios dos nossos dias (...), a progressão para o melhor.”³³⁵ Tal afirmação tem apoio nos dados oferecidos pela experiência histórica presente vivida pelo filósofo. Principalmente o *Esclarecimento* e a Revolução francesa.

³³³ 1784a, A 389 – “... um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza concedeu-lhe somente um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu), ela necessita de uma série talvez infinita de gerações que transmitam umas às outras as luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.”

³³⁴ 1798a, A 131-132 – “Não se trata aqui (...) da história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da *história moral* e, decerto, não de acordo com o *conceito de gênero (singulorum)*, mas segundo o *todo* dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (*universorum*), quando se pergunta se o gênero humano progride para o melhor.”

³³⁵ *Ibidem*, A 149.

A impossibilidade de se atribuir ao homem uma vontade “inata e invariavelmente boa” produz incerteza na predição do progresso do gênero humano para o melhor. Uma história *a priori* é possível, se aquele que prevê “faz e organiza os eventos que previamente anuncia.” Como no homem se desconhece a proporção de bem e mal na disposição, a previsão fica comprometida.³³⁶ Entretanto, se o gênero humano é autor do progresso para o melhor, a condição para se poder predizer está satisfeita. Mas como sabermos que de fato há progresso e que a humanidade é a causa desse progresso? Somente os acontecimentos-signos permitem inferir a progressão para o melhor. Esses signos, indeterminados quanto ao tempo, servem portanto à elucidação das proposições históricas. Entenda-se, eles não podem ser considerados objetos, eles apenas servem como testemunho sensível da causa que os produz, a liberdade.³³⁷ Um acontecimento desse porte, ao irromper na cena histórica, congrega os homens, indicando serem eles a causa do progresso para o melhor. Progresso que pode então ser vaticinado com segurança a partir de um *Begebenheit*.

“(…) com efeito, 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 a sua sutileza, extrairia do decurso das coisas até agora (...) Se, porém, a meta intentada neste acontecimento não fosse também alcançada, se a revolução, ou a reforma da constituição de um povo viesse por fim a fracassar ou se,

³³⁶ Ibidem, A 140 – “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 se pode esperar.”

³³⁷ F. Proust afirma: “*nous savons qu’un même événement peut recevoir une double détermination et par suite se voir attribuer un double caractère, ou plutôt qu’un phénomène sera dit: événement de la liberté, lorsqu’en lui s’entendra, à côté, entre, sous sa détermination empirique ou conceptuelle, un quelque chose, un etwas indéterminé, certes inlocalisable e inassignable, mais qui le signe, le marque, o caractérise comme liberté.*” (1991, pp. 85-86)

após outorgada por algum tempo, tudo tornasse de novo à senda anterior (como agora alguns políticos vaticinam), aquela predição filosófica nada perde, apesar de tudo, da sua força (...).”³³⁸

Temos aqui a presença de afecções no ânimo (*Gemüt*) por ocasião das grandes mutações históricas que produzem a consciência de que algo absolutamente novo tem início. A Revolução francesa é tomada por Kant como acontecimento-signo³³⁹ dos mais significativos da história humana, o qual serve de prova da tendência moral do gênero humano:

“(...) esta revolução, afirmo, depara todavia, no ânimo de todos ao espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma *participação* segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, ligada ao perigo, que por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano.”³⁴⁰

Um acontecimento de tal envergadura, tendo como causa a disposição moral do gênero humano, não é considerado senão como um *feito da liberdade*, o qual afeta o *Gemüt*, é sentido pelos espectadores da cena revolucionária. Assim a razão produz um terceiro domínio na sensibilidade humana, o qual, é certo, não valida nenhuma proposição teórica, porém do ponto de vista prático fornece uma indicação poderosa de que no gênero humano a racionalidade é a causa desses *feitos*. A perigosa experiência da liberdade revela ao homem o seu modo de ser inacabado, tarefa a ser cumprida em um

³³⁸ 1798a, A 149-150.

³³⁹ Lyotard dá destaque ao *entusiasmo* como sendo o *Begebenheit* história: “*Cet enthousiasme est la Begebenheit recherchée dans l’expérience historique de l’humanité pour pouvoir valider la phrase: “L’humanité progresse continûment vers le mieux”* (1986, p.56).

futuro indeterminado. Os acontecimentos-signos, na medida em que trazem a consciência dessa incompletude, vivificam no ânimo a convicção de que as idéias práticas da razão cada vez mais se aproximam do mundo histórico. Por exemplo:

“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 a constituição civil em geral.”³⁴¹

Na terceira **Crítica**, na **Religião**, na **Metafísica dos Costumes**, na **Antropologia** e nos vários opúsculos dedicados ao agir racional, nota-se o esforço em encontrar elementos que testemunhem, no homem e em seus *negócios*, o selo da razão. A esta tarefa alguns filósofos já se dedicaram, porém, o importante, primeiramente, não é saber se a razão domina a cena histórica, mas determinar sob que condições é possível ser afirmada ou negada essa dominação. Para, finalmente, a História começar a ser escrita, esse problema, também um problema da razão pura, precisa ser solucionado.

³⁴⁰ 1798a, A 143-144.

³⁴¹ *Ibidem*, A155.

CONCLUSÃO

Kant afirma na *Idee* não possuir a pretensão de nenhuma filosofia da história. Seu esforço estaria voltado para a descoberta de um *fio condutor* que permitisse a elaboração de tal filosofia. Diante dessa afirmação e também dos escritos que conhecemos do autor sobre o assunto, realmente não é possível afirmar que ele nos tenha deixado uma filosofia da história. Contudo, um poderoso instrumento necessário à avaliação dos juízos sintéticos *a priori* em geral foi legado. Não considera função da filosofia a produção de conhecimentos. Tal tarefa cabe à Ciência. Nesse sentido, o pensamento kantiano encarna muito bem o espírito filosófico moderno.

São bem conhecidos, na primeira *Crítica*,³⁴² os comentários do filósofo sobre a eficácia dos métodos da Matemática e da Física. Esses saberes se tornam legítimos por possuírem proposições sintéticas *a priori* como princípios. O mesmo não pode ser dito, por exemplo, da Metafísica e da História. Sem dúvida que o interesse de Kant pela primeira ocupa praticamente todo o espaço da reflexão. Não precisaria exercer o exame crítico considerando cada uma das ciências problemáticas da razão. Bastaria identificar a origem das dificuldades comuns a esses conhecimentos para em seguida descobrir que os erros não estão exatamente nos resultados, mas no desconhecimento dos domínios aos quais esses métodos podem ser aplicados. “(...), se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por si mesmo ou filosofar, teremos que olhar mais para o *método* de nosso uso da razão do que para as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele.”³⁴³

³⁴² Cf Kant 1781, BX – XVIII.

³⁴³ Kant 1800a, A 28.

A causa do erro é bem menos visível do que se imagina. Repousa em uma aparência (*Schein*) difícil de extirpar, enraizada na própria razão.

“(…) a fim de evitar erros, é preciso procurar descobrir e explicar a fonte dos mesmos, a aparência. Pouquíssimos, porém, foram os filósofos que fizeram isso. Eles só trataram de refutar os erros mesmos, sem apontar a aparência em que tinham origem. Esta descoberta e dissolução da aparência é um serviço à verdade de muito maior mérito do que uma refutação direta dos erros mesmos, com o que não se consegue obstruir a fonte desses erros, nem evitar que a mesma aparência, pelo fato de não ser conhecida, venha de novo a induzir em erros em outros casos.”³⁴⁴

Toda divergência e disputa é inútil, se aqueles que estão empenhados em um embate teórico não se tiverem dado conta do valor objetivo dos conceitos e juízos empregados nesse embate. Sem suficiente clareza dessas condições nada se pode decidir a respeito do resultado da disputa.

“Como juizes imparciais da luta devemos por totalmente de lado a questão se os digladiantes combatem pela causa boa ou má e deixar que eles decidam primeiramente entre si. Talvez, após terem mais cansado que prejudicado um ao outro, percebam espontaneamente a futilidade da sua contenda e separem-se como bons amigos.

Este método de assistir ou, antes, de provocar um conflito de asserções – não para finalmente decidir em benefício de uma ou de outra parte mas para investigar se o objeto dele não consiste porventura numa simples ilusão, da qual cada um corre inutilmente atrás e com respeito à qual não poderia ganhar nada, mesmo que não se

³⁴⁴ Kant 1800a, A 81.

oferecesse absolutamente nenhuma resistência – pode ser denominado *método cético*.”³⁴⁵

A *Dialética transcendental* revela claramente como na Metafísica a ilusão tem sua morada. O metafísico, por empregar indevidamente conceitos e princípios que só têm validade para o mundo sensível, perde-se no espaço sem limites do suprasensível.

Esse tipo de desorientação sofrida pela Metafísica pode ser também atribuído a outros conhecimentos racionais? Com relação ao que nos interessa, à história caberia o mesmo comentário? Poderíamos considerá-la um campo de batalha onde não há vencedores? Acreditamos caber não só a ela mas a todos as ciências do espírito.

Nosso interesse não esteve orientado no sentido encontrar na filosofia de Kant uma epistemologia da história. Com certeza ele jamais esteve interessado. Diferentemente do que ocorre com a Matemática e com a Ciência da Natureza, a História-ciência é um fato inexistente. Esse título não é nada mais que uma dispersão de narrativas sobre os atos e feitos humanos sem que possam estar reunidas sob um ponto de vista comum. Como isso seria possível? Uma história universal, sob um ponto de vista cosmopolita, repousa nessa motivação. Ora, é sabida a impossibilidade de compreender o mundo histórico sob leis tal como é compreendido o mundo natural. Não é possível falarmos de uma experiência histórica regulada por princípios *a priori* aos quais os acontecimentos devam ajustar-se. Aqui o entendimento não impõe leis à natureza, a não ser que se leve em conta apenas o lado fenomênico das ações humanas. Desse modo, “qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinung)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento, são determinadas

³⁴⁵ Idem 1781, B 451.

por leis naturais universais.”³⁴⁶ A narrativa dos acontecimentos naturais não difere da narrativa dos acontecimentos humanos. A semelhança é apenas aparente, pois se uma história natural da espécie é concebível, não é contudo suficiente quando a liberdade, que aí permanece como causa subterrânea, tem visibilidade.

Kant pensa a história humana, em um primeiro momento, utilizando-se de um *esquema*. A natureza, concebida segundo um todo regulado mediante leis, deve servir como *analogon* para que possamos pensar o mundo histórico, apesar do caos nele reinante. Do ponto de vista crítico não há nenhum impedimento nesse deslocamento. É bastante razoável pensar que haja ordem no *cosmo feito* por nós assim como há naquele que não fizemos. Porém, se o nosso mundo ainda não atingiu seu fim, não podemos afirmar que já vivemos no *Reino dos fins*, ou no *Reino de Deus*. Uma vida nessas circunstâncias é uma vida plena, no sentido da qual precisamos acreditar estar a caminho, apesar de e com todas as ameaças do *mal*.

Enquanto objeto da esperança (*Hoffnung*), a vida plena não mais significa que a realização (*Verwirklichung*) do objeto prático, o domínio (*Herrschaft*) da razão prática instalado. Porém, em se tratando de objeto da espera, não podemos dizer que a razão governa o mundo nem muito menos asserir seu desgoverno. A dificuldade reside no fato de o ser humano aí estar diretamente concernido. Desse modo, a história da humanidade está condicionada a todas vicissitudes e contingências que cercam a vida humana; parece ser difícil descobrir um centro de gravidade. O fio condutor *a priori* de 1784 pretende resolver essa dificuldade. A Natureza (*Plan der Natur*), atuando secretamente, *força* o homem a seguir seu *propósito* passa a ser considerada o ponto central na investigação. As ações são fenômenos, entretanto, uma história universal deve poder inferir, mediante a observação da totalidade desses ações, a realização dos fins impostos *a priori* pela razão.

³⁴⁶ Kant 1784, A 385.

Conforme pretendemos ter demonstrado, Kant muda de ponto de vista. No *Streit*, quando se refere a uma história moral da humanidade, o fio condutor não está presente. Consideramos decisiva sua tentativa nesse opúsculo em demonstrar que esses fins, objetos práticos, de algum modo seriam objetos de uma “certa experiência”. Porém como não confundi-los com os eventos naturais? Certamente não, pois nosso comprometimento e nossa esperança não permitiriam tal confusão. A ligação deles com o nosso ser nos fará distinguir aquilo que decorre de uma determinação causal necessária daquilo que é efeito da liberdade. Porém deve-se ter em mente a absoluta impossibilidade de se conhecer uma causalidade absolutamente. Uma representação empírica da liberdade é impossível. Jamais a reconheceríamos como um objeto da experiência,³⁴⁷ se se apresenta a nós incondicionada. Quando falamos uma “certa experiência,” nos referimos não à experiência de objetos segundo determinações de espaço e tempo. Os objetos práticos jamais podem ser *dados*. São objetos de Idéias.³⁴⁸ Apesar disso, devemos admitir a existência de alguns acontecimentos, que não estão desconectados do fluxo dos outros acontecimentos, mas que trazem consigo significados, que são decifrados pelo filósofo que enuncia, como é o caso de Kant, o *progresso da humanidade para o melhor*. Desse modo esses acontecimentos-signos não revelam, no momento atual, a existência do

³⁴⁷ Em relação a Deus o raciocínio também se aplica – “se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhece-lo* em qualquer coisa” (Kant 1798a, p. 76)

³⁴⁸ Ao comentar o conceito de “fim de todas as coisas” (*Das Ende aller Dinge*) Kant adverte, com em outras ocasiões já havia feito, do uso das idéias da razão – “Tratamos aqui somente com idéias (ou jogamos com elas) que a razão cria para si mesma e cujos objetos (quando os tem) encontram-se situados inteiramente além do nosso círculo de visão. Embora excedendo o conhecimento especulativo, nem por isso devem ser consideradas em todas as relações como vazias, mas do ponto de vista prático nos são dadas pela própria razão legisladora, não para excogitarmos sobre os seus objetos, sobre o que são em si e de acordo com a sua natureza, mas para pensá-las com vista aos princípios morais relacionados com o fim último de todas as coisas (e com isso elas, que do contrário seriam inteiramente vazias, adquirem realidade prática objetiva.” (Kant 1794 A 508).

melhor. Uma história *a priori*, estando voltada para o futuro, deve, de alguma maneira, sem o risco de dogmatizar, *predizer* o surgimento de algo que ainda não é.

Se o homem é o autor de suas ações, é ele também o autor de sua história. Ser de atividade,³⁴⁹ nele está impresso o seu destino. O *predizer* aí não se confunde com nenhum poder divinatório. Para seres racionais – a razão é em nós – o futuro deixa de ser um mistério. A resposta de Kant à pergunta como é possível uma história *a priori*: “se o próprio adivinho faz e organiza os eventos que previamente anuncia.” Se a razão não estivesse *em nós*, seria impossível compreendermos os significados dos signos augurais, pois eles revelam o atuar racional no mundo. Desse modo, a existência de um fazer puro em nós garante a previsão do futuro do qual seremos os senhores. Mas os feitos da razão passem a ser “experimentados;” isso não revela nosso ingresso na vida universal. Apenas a proposição que afirma a progressão para o melhor tem aí estabelecida sua condição de possibilidade.

³⁴⁹ Kant 1798a, p86 – “O próprio homem é originariamente criador de todas as suas representações e conceitos, e deve ser o único autor dessas ações.”

BIBLIOGRAFIA

Todas as citações da obra de Kant são remetidas à edição alemã Weischedel, em dez volumes, publicada pela *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* (*Sonderausgabe*, 1983). Os trechos traduzidos para o português, em sua maioria, foram extraídos das versões de boa qualidade publicadas no Brasil ou em Portugal. Foram consultadas, também, versões em língua francesa.

ALLISON, Henry E. 1983: **Kant's Transcendental Idealism. Na Interpretation and Defense.** N. Haven: Yale University Press.

ALMEIDA, Guido A. 1998: "Kant e o facto da razão: 'cognitivismo ou decisionismo' moral?", **Studia Kantiana**, vol. I, n. 1 pp. 53-81.

ARENDT, Hannah. 1979: **Entre o passado e futuro.** Trad Mauro W. B. de Almeida. S. Paulo: Perspectiva.

————— 1982: **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Trad. Anré D. Macedo. Rio de Janeiro: Relmu-Dumará.

BECK, Lewis W. 1960: **A commentary on Kant's critique of practical reason.** The University of Chicago Press.

————— 1961: "Das Faktum der Vernunft", **Kant-Studien**, 52.

BRUCH, Jean-Louis. 1968: **La philosophie religieuse de Kant.** Paris: Aubier-Montaigne.

BURY, J. B. 1921: "The Idea of Progress" – **An Inquiry into its Origin and Growth.** London: Macllan.

CAYGILL, Howard 2000: **Dicionário Kant.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.

CRAMPE-CASNABET, Michèle 1994: **Kant: uma revolução filosófica.** Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar.

- COHEN, Hermann 1910: **Kants Begründung der Etik**, Berlin: Bruno Cassirer.
- FILONENKO, Alexis 1982: **Etudes kantiennes**. Paris: Vrin.
- GUYER, Paul 1992: **The Cambridge Companion to Kant**. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. F. 1997: **Lecciones sobre la Historia de la Filosofia**. Trad. Wenscelao Roces. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDDEGER, Martin 1980: **A tese de Kant sobre o ser**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril.
- 1982: **De L'essence de la liberté humaine**. Trad. Emmmanuel Martineau. Paris: Gallimard.
- HEINRICH, Dieter 1960: "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Fakta der Vernunft". In PRAUSS, G. (org.) 1973: **Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln** Köln: Kieperheuer.
- KANT, Immanuel 1755 **Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio**. Trad. portuguesa: **Nova Dilucidatio**, de José Andrade, in **Textos pré-críticos**. Porto: Rés, pp. 35-78.
- 1763a : **Der einzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration den Daseins Gottes**. Trad. francesa.: **L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu**, de P. Festugière. Paris: Vrin, 1996.
- 1763b: **Versuch, den Begriff der negativen Grössen indie Weltweisheit einzuführen**. Trad. francesa: **Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative**, de Roger Kempf. Paris: Vrin, 1980.
- KANT, Immanuel 1770: **De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principis**. Trad. portuguesa: **Dissertação de 1770**, de Leonel Ribeiro dos Santos. Casa da Moeda, 1985.
- 1775 **Von den verschiedenen Racen der Menschen**. Trad. francesa: **Des différentes races humaines**, de Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, 1990, pp. 47-67.

- 1781: **Kritik der reinen Vernunft**, 2^a ed. de 1787 . Trad. brasileira da 2^a ed : **Crítica da razão pura**, de Valério Rohdden, in Kant (I). Col. Os Pensadores,. São Paulo: Abril, 1980
- 1783: **Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können**. Trad. brasileira: **Prolegômenos**, de Tânia Maria Bernkopf, in Kant (II), Col. Os Pensadores. S. Paulo, Abril, 1980, pp. 5-99.
- 1784a: **Idee zu einer allgemeinen Geschichtte in weltbürgerlicher Absicht**. Trad. br.: **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**, de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo,: Brasiliense, 1986.
- 1784b: **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?** Trad. br.: **Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento**, de Floriano de Sousa Fernandes, in **Kant textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 101-117.
- 1785a **Bestimmung des Begriffs einer Menschen rassen**. Trad. francesa: **Définition du concept de race humaine**, de Stéphane Piobetta, in **Opuscles sur l’histoire**. Paris: Flammarion, 1990, pp. 123-164.
- KANT, Immanuel 1785b: **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Trad. br.: **Fundamentação da metafísica dos costumes**, de Paulo Quintela, in **Kant (II)**, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980, pp. 103-162.
- 1786a : “Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte”. Trad francesa: **Conjectures sur les début de l’histoire humaine.**, de Stéphane Piobetta, in **Opuscles sur l’histoire**. Paris: Flammarion, 1990, pp.145-164.
- 1786b: “Was heisst: Sich im Denken orientieren?” Trad, br.: “Que significa orientar-se no pensamento?”, de Floriano de Sousa Fernandes, in **Kant textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 70-99.
- 1788a: “Über den Gebrauch teologischer in der Philosophie”. Trad. francesa.: **Sur l’emploi des principes téléologiques dans la philosophie**, de Stéphane Piobetta, in **Opuscles sur l’histoire**. Paris: Flammarion, 1990, pp. 165-201.
- 1788b: **Kritik der praktischen Vernunft**. Trad. portuguesa: **Crítica da razão prática**, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- 1789 **Über einer Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft duch eine ältere entbehlich gamacht werden soll**.

- 1790 “Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft”. Trad.: **Primeira introdução à Crítica do juízo**, de Rubens Rodrigues Torres Filho, Col. Os Pensadores, S. Paulo: Abril, 1980, pp. 163-203.
- 1791: **Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?**. Trad. port.: **Os progressos da metafísica**, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- 1793a: **Kritik der Urteilskraft**, 2a .ed. Tra br.: **Crítica da faculdade do juízo**, de Valério Rohden E Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- 1793b: “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.” Trad. Portuguesa: *A paz perpétua e outros opúsculos* de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. Trad. francesa: **Théorie et Pratique**, de Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1994.
- 1793c: **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Trad. br.: **A religião nos limites da simples razão**, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992
- 1794: “Das Ende aller Ding”. Trad.br.: **O fim de todas as coisas**, de Floriano de Sousa Fernandes. Perópolis: Vozes, 1985, pp. 154-181.
- 1795: **Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf**. Trad. br.: **À paz perpétua**, de Marco Antônio Zingano. Porto Alegre:L & PM Editores, 1989.
- 1796 “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie.”
- 1798a: **Der Streit der Fakultäten**. Trad. port.: **O conflito das faculdades**, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KANT, Immanuel 1798b: **Antropologie in pragmatischer Hinsicht**. Trad. francesa: **Anthropologie du point de veu pragmatique**, de Michel Foucault. Paris: Vrin, 1970.
- 1800: **Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen**, ed. Jäsche. Trad. br.: **Lógica**, de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- 1950: **Opus Postumum**. Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin.
- 1986 : **Opus Postumum**. Trad. F. Marty. Paris: PUF.

- KREMER-Mariete, Angèle 1989: **A Ética**. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus.
- LEBRUN, Gérard: 1986: “**Uma escatologia para a moral.**” In Kant, **Idéia de um história universal de um ponto de vista cosmopolita**, S. Paulo: Brasiliense, pp.75-101
- 1993a: **Kant e o fim da metafísica**. Trad. Carloa Albero R. Moura. S. Paulo: Martins Fontes.
- 1993b: “A razão prática na Crítica do Juízo.” Trad, Maria Regina Coelho da Rocha. In TORRES, Rubens Rodrigues (org.) **Sobre Kant**. S. Paulo: Iluminuras pp. 93-110.
- LEHMAM, Gerhard 1992: “Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant”. Trad. Artur Morão In GIL, Fernando (org.) **Recepção da Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian pp. 3-33.
- LEIBNIZ, G. W. 1995: **Discurso de metafísica**. Trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri.
- LOPARIC, Zeljko 1992: “A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano.” In ROHDEN (org.): **200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant**. Porto Alegre: Intituto Goethe, pp. 50-64
- 1998: “Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão.” In FELIPE, Sonia (org.): **Justiça como equidade. Fundamentação e interlocuções polêmica (Kant, Rawls, Habermans)**. Florianópolis: Insular, pp. 73-85.
- 1999: “O fato da razão – uma interpretação semântica.” *Analytica*, vol IV, n. 1, 1999 pp. 13-55.
- 2000: **A semântica transcendental de Kant**. Campinas: Col. CLE.
- LYOTARD, Jean-Françoise 1986: **L’Enthousiasme – La critique kantienne de l’histoire**. Paris: Galilée.
- 1993: **Lições sobre a analítica do sublime**. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy R. Moreira Cesar. Campinas : Papyrus.
- MARQUES, António 1987: **Organismo e sistema em Kant**. Lisboa: Presença.

- MARQUES, Viriato Soromenho 1998: **Razão e progresso na filosofia de Kant**. Lisboa: Colibri.
- MEYER, M. 1988: **Science e métaphysique chez Kant**. Paris : PUF.
- PARRA, Mercedes 1998: “La mera idea de una ciencia que no esta en ninguna parte.” *Studia kantiana*, vol. I, n. 1 pp. 163-181.
- PROUST, Françoise 1991: **Kant le ton de l’histoire**. Paris: Payot.
- 1994: “Introduction.” In “Théorie et pratique”. Paris: Flammarion, pp. 5-40.
- ROUSSET, Bernard 1967. **La doctrine kantienne de de l’objectivité**. Paris: Vrin.
- TERRA, Ricardo 1998: “A arquiteônica da filosofia prática kantiana.” *Studia kantiana*, vol. I, n. 1 pp. 291-305.
- VUILLEMIN, Jules (org.) 1994: **L’intuitionisme kantien**. Paris: Vrin.
- YOVEL, Yrmiahu 1989: **Kant et la philosophia de l’histoire**. Trad. Jacqueline Lagrée. Paris: Méridiens Klincksieec.
- ZOCHER, Ruldof. 1959 : **Kants Grundlehre**. Erlangen.
- ZINGANO, Marco A 1989: **Razão e história em Kant**. S. Paulo: Brasiliense.