

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

AGOSTINHO DE FREITAS MEIRELLES

CRÍTICA E HISTÓRIA NA FILOSOFIA DE KANT

TESE DE DOUTORADO

AREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA MODERNA

ORIENTADOR: PROF. DR. ZELJKO LOPARIC

**CAMPINAS
2009**

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

M478c **Meirelles, Agostinho de Freitas**
Crítica e história na filosofia de Kant / Agostinho de Freitas
Meirelles . - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

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

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Metafísica. 2. Semântica –
Filosofia. I. Loparic, Zeljko. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
msh/ifch

Título em inglês: Critique and history in the philosophy of Kant.

Palavras chaves **Kant, Immanuel, 1724-1804 –**
Metaphysics
em inglês (keywords) : **Semantics - Philosophy**

Área de Concentração: Filosofia moderna

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Zeljko Loparic,Tristan Guillermo Torriani, Orlando
Bruno Linhares, Aguinaldo Pavão, Daniel Omar Perez.

Data da defesa: 27/02/2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

AGOSTINHO DE FREITAS MEIRELLES

CRÍTICA E HISTÓRIA NA FILOSOFIA DE KANT

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do(a) Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27 /02/ 2009

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. Tristan Guillermo Torriani (membro)

Prof. Dr. Orlando Bruno Linhares (membro)

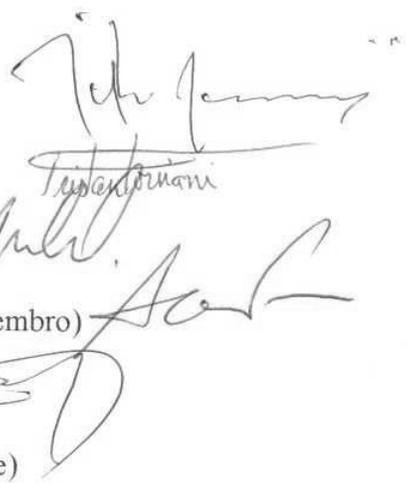
Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão (membro)

Prof. Dr. Daniel Omar Perez (membro)

Prof. Dr. João José Rodrigues de Almeida (suplente)

Prof. Dr. Enéias Forlin (suplente)

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (suplente)



Fevereiro/2009

Aos bem-amados Aureliano, Luciana
e Beth (minha estrela e oriente)

A ciência dos futuros – disse Platão – é a que distingue os deuses dos homens e daqui lhes veio, sem dúvida, aos homens, aquele antiqüíssimo apetite de serem como deuses. Aos primeiros homens, a quem Deus tinha infundido todas as ciências, nenhuma lhes faltava senão a dos futuros e esta lhes prometeu o Demônio com a divindade, quando lhes disse: *Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum*. Mas ainda que experimentaram o engano, não perderam o apetite. Esta foi a herança que nos ficou do Paraíso, este o fruto daquela árvore fatal, bem vedado e mal apetecido, mas por isso mais apetecido, porque vedado. (Pe. Antônio Vieira. *História do futuro*, p. 121/1220)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Zeljko Loparic, pela orientação inigualável em um âmbito do pensamento de Kant no qual as balizas são pouco visíveis.

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

Ao secretário do Programa de pós-graduação de Filosofia Rogério José Cerveira Ribeiro por suas informações precisas e seu competente desempenho no encaminhamento dos procedimentos burocráticos que viabilizaram a realização da defesa deste trabalho.

Aos amigos Pedro Paulo da Costa Coroa e José Edison Ferreira pelo estímulo e diálogo que ajudaram a impulsionar o término desta pesquisa.

Ao grupo de pesquisa “Crítico e Semântica” que confere visibilidade a este trabalho.

A Faculdade de Filosofia do Instituto 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

Em nossa pesquisa defendemos a tese do projeto de Crítica da razão de Kant (1781-7), no qual, inicialmente, a problemática histórica é abordada de modo pouco elucidativo. O filósofo, segundo nos parece, nunca admitiu a existência de uma ciência histórica, e, por este motivo, jamais pretendeu fundar uma filosofia da história, apesar de o capítulo final da primeira *Crítica* receber o título de *Historia da razão pura*, onde Kant menciona a necessidade de examinar a referida história da filosofia segundo a perspectiva transcendental. Motivos não faltarão para duvidar da solidez da Doutrina transcendental do método (segunda parte da primeira *Crítica*), os quais serão, posteriormente, fornecidos pelo próprio filósofo. No que se refere à segunda *Crítica* (1788) nenhuma concepção de história se insinua. Em seus textos de filosofia prática escritos após essa obra, os quais abordam, direta ou indiretamente, a questão histórica, não há o apelo à consciência moral do sujeito e muito menos à idéia de uma vontade pura. Estes elementos, constitutivos do domínio da moralidade, são plenamente aceitáveis quando examinada a possibilidade do imperativo categórico. O principal objetivo da filosofia transcendental direcionada para o âmbito moral consiste somente em demonstrar que a lei moral, nos seres finitos, não é uma simples quimera, e que o acatamento subjetivo ao princípio objetivo não é só possível, mas real. Porém, quando a reflexão filosófica kantiana se vê obrigada a responder a respeito da possibilidade de a razão ser efetivamente prática, isto é, provar-se enquanto poder de determinação na natureza humana situada historicamente, o problema a resolver pela filosofia transcendental, como já dissemos, exige outro tipo de análise. Talvez este seja o teste mais difícil enfrentado pela filosofia crítica kantiana. A última centúria de nossa pesquisa visa apontar na terceira *Crítica* (1790-3) o aplainamento do caminho que facilitará o acesso da filosofia transcendental ao território indemarcável da história. Com a última *Crítica*, Kant consegue conferir à razão a orientação que necessitava para efetivar definitivamente o *Giro copernicano* em filosofia.

ABSTRACT

In our research we defend the thesis of Kant's Critique of Reason (1781-7), where, initially, the historic issue is approached in an insufficiently elucidative way. The philosopher, in our point of view, never admitted the existence of a historical science, and, for this reason, have never intended to create a philosophy of history, despite the fact that the final chapter of the first *Critique* is entitled *History of pure reason*, where Kant mentions the need to examine the aforesaid history of philosophy in conformity with the transcendental perspective. Certainly arguments will arise to bring doubts to the consistency of the transcendental Doctrine of the method (second part of the first *Critique*), which will, afterwards, be furnished by the philosopher himself. Regarding the second *Critique* (1788), no conception of history is suggested. His texts about practical philosophy written after the treatise, which approaches, direct or indirectly the historic issue, present no appeal to the moral conscience of the subject and also to the concept of a pure will. These elements, constitutive of the domain of morality, are fully acceptable when the possibility of a categorical imperative is examined. The main objective of transcendental philosophy directed towards the moral scope consists only in the demonstration that the moral law, in the finite existence, is not a simple chimera, and that the subjective acceptance to the objective principle is not only possible, but real. However, when the Kantian philosophic reflection faces the need to give an answer regarding the possibility of the reason being effectively practical, that is, to prove itself as a power of determination in the human nature historically placed, the problem to be solved by transcendental philosophy, as we mentioned before, requires another type of analysis. Perhaps this is the most difficult test faced by Kantian critical philosophy. The last centennial of our research aims to point out in the third *Critique* (1790-3) the leveling of the pathway, which will make it easier to access the transcendental philosophy to the non-limited territory of history. With the last Critique, Kant was successful in the task to grant to the reason the orientation required to complete the *Copernican Revolution* in philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	p. 10
CAPÍTULO I : METAFÍSICA E HISTÓRIA NA PRIMEIRA CRÍTICA _____	p. 22
1. . Decidindo o futuro da Metafísica _____	p. 24
1.1. A Doutrina transcendental dos elementos disciplinando a razão pura _____	p. 26
1.2. <i>Crítica</i> (1781-7) e reflexão transcendental _____	p. 28
1.3. O fim de uma <i>ilusão</i> _____	p. 31
1.3.1 A Metafísica: uma ciência sem história? _____	p. 37
1.4. História e Sistema _____	p. 41
CAPÍTULO II: RAZÃO PRÁTICA E HISTÓRIA _____	p. 63
1. A moralidade fora do raio de ação do <i>Giro copernicano</i> (1781) _____	p. 63
2. A razão como faculdade de regras: a fórmula da Lei moral (1785) _____	p. 69
2.1. A Grundlegung: uma tarefa incompleta _____	p. 74
3. A “analítica da razão prática” e a significação da Lei (1788) _____	p. 78
3.1. A <i>razão-força</i> (<i>Faktum der Vernunft</i>): a realidade (<i>Wirklichkeit</i>) objetiva do imperativo moral _____	p. 83
3.1.1. A abertura para uma terceira Crítica na segunda Crítica _____	p. 89
3.1.2. A Faculdade de julgar prática: <i>o als ob</i> na segunda Crítica _____	p. 98
4. Crítica da razão e História _____	p. 101
CAPÍTULO III: ENTONAÇÕES DA HISTÓRIA NA CRÍTICA DA RAZÃO _____	p. 107
1. A “Idéia de história (<i>Geschichte</i>)” (1784): uma <i>idéia</i> do período pré-crítico. _____	p. 109
1.1. A história natural da humanidade _____	p. 114
2. A terceira Crítica: uma solução possível para a problemática histórica? _____	p. 125

3. História e Religião: o emprego legítimo dos juízos de reflexão	p.136
4. História e Ilustração	p. 145
CONCLUSÃO	p. 151
BIBLIOGRAFIA	p. 159

INTRODUÇÃO

Nenhum intérprete, possuidor de um conhecimento razoável da obra kantiana, arriscar-se-ia a afirmar que, nas três Críticas, Kant tenha objetivado realizar a crítica do conhecimento histórico a qual possibilitaria fundamentar a filosofia da história. A Filosofia da natureza e a Filosofia dos costumes devem conter conceitos e princípios puros *a priori* os quais proporcionam conhecimentos independentes da experiência sobre o sistema da natureza e o sistema da liberdade. As duas primeiras Críticas têm por finalidade elucidar como é possível à razão pura legislar sobre esses domínios, mas quanto à história, a razão poderia exercer seu poder legislador puro sobre outro domínio que não fosse o domínio da natureza e o da liberdade?

Kant é enfático quando afirma que o sistema da razão apresenta-se dividido em Filosofia da natureza e Filosofia dos costumes. Diante de tal divisão, a história faria parte de algum dos dois sistemas; faria parte dos dois, ou de nenhum? Caso faça parte do sistema da natureza, deve-se então admitir uma filosofia da história da natureza. Se integrada ao sistema da liberdade, uma filosofia da história da liberdade. Se a nenhum dos dois sistemas está vinculada, então somos forçados a aceitar que não faz sentido algum a expressão *filosofia da história* estar relacionada à *Crítica da razão pura* (1781) e a *Crítica da razão prática* (1788). Embora, o filósofo chegue a considerar a possibilidade de uma concepção *a priori* da história (a seguir comentaremos este ponto) e dedique ensaios, sobre a temática histórica, contemporâneos às referidas obras, julgamos pouco provável que tenha pensado a essa época sobre as condições de possibilidade dos juízos empregados nos curtos comentários que escreve sobre o tema na primeira *Crítica* e nos opúsculos.

A terceira *Crítica* (1790), sem sombra de dúvida, elucida como a razão pode fazer um uso legítimo dos juízos teleológicos e estéticos, a última modalidade de juízos que permanecia fora do alcance da filosofia transcendental. Por esse motivo o projeto crítico, desde 1781, ainda não havia sido completamente reformulado (Kant,

inicialmente, pretendia escrever uma só Crítica). Faltava ainda criticar a razão em seu poder reflexivo; estabelecer o exato emprego dos juízos que não integram nem o conhecimento teórico e nem o conhecimento prático da razão. Os juízos históricos são dessa natureza.

Realizada a Crítica dos juízos de reflexionantes, podemos afirmar que a solução para o problema da história é estabelecida? Esta solução nos garante afirmar que no pensamento kantiano há uma filosofia da história?

Esta pergunta motiva nosso interesse pelo tema. A resposta que julgamos, segundo nosso ponto de vista, ser mais convincente, porém com ela não temos a ingênua pretensão elevar-nos a condição dos mais renomados intérpretes do pensamento kantiano, apenas tencionamos confrontar a Crítica da razão e o conceito de história, considerando residir neste conceito uma das maiores dificuldades enfrentadas por Kant a qual o fez redimensionar o alcance da Crítica. Acompanharemos esse redimensionamento o examinando em três Capítulos. A seguir iniciamos os comentários relativos modo como conduzimos nossa análise.

O título do trabalho por nós desenvolvido (*Crítica e história na filosofia de Kant*) parece sugerir que no pensamento de Kant “Crítica” e “História” (*Geschichte*) são duas temáticas cuja relação é de completa exterioridade. De acordo com a tese por nós defendida, aceitamos a existência dessa relação de exterioridade, contudo não nos parece correto afirmar que ela seja completa na medida em que a *Crítica da razão pura* (1781-7) expressa a condenação da metafísica que ao longo de sua história não encetara o caminho seguro de uma ciência. Para que essa condenação pudesse ocorrer, Kant necessitou, ao realizar a crítica da capacidade racional com respeito legitimidade de seus conhecimentos, demonstrar porque os juízos metafísicos são impossíveis.

A Crítica da razão, ainda que não tenha como propósito investigar as condições transcendentais de possibilidade do conhecimento histórico, quer seja este conhecimento a história da filosofia quer a história da humanidade, o projeto crítico em sua primeira versão, revela uma inquietação com o passado da filosofia, e, também, de maneira menos explícita com a história da humanidade.

Todavia, tem-se a impressão que Kant pretende, com a primeira *Crítica*, romper radicalmente com a história da filosofia. Tal rompimento se justificaria a partir do novo modo de proceder em pesquisa filosófica proposto pelo filósofo, o qual em nada se compararia com os procedimentos metódicos das ciências positivas.

O grande desafio da *Crítica da razão pura* reside em responder *como é possível a metafísica enquanto ciência*. Kant demonstra, somente a partir da razão pura, que os juízos metafísicos não satisfazem as condições transcendentais mediante as quais um juízo pode ser considerado objetivo. A Estética transcendental, denominada por Kant de “ciência” da sensibilidade *a priori* e a Lógica transcendental (cânon do entendimento puro) determinam, sem o auxílio da experiência, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* da matemática e da ciência natural, mas não os da metafísica. Assim sendo, a metafísica tradicional é impedida de requerer um lugar junto às demais ciências.

No primeiro Capítulo de nosso estudo julgamos necessário reconstruir a argumentação de Kant tanto de partes da Doutrina transcendental dos elementos quanto da Doutrina transcendental do método. Julgamos necessária a referida reconstrução com vistas ao estabelecimento do nexa da Crítica com o propósito kantiano de demonstrar a nulidade do conhecimento metafísico e conseqüentemente a impossibilidade de concebê-lo enquanto um saber cujo progresso histórico encontrar-se-ia consolidado. Assim sendo, parece não restar dúvida, que o projeto de Crítico representa uma reação à filosofia do passado, contudo esta reação não significa total rompimento com a tradição filosófica, uma vez que os erros da metafísica não devem ser interpretados como fracassos dos sistemas filosóficos, mas da própria razão pura que até não fora considerada como a origem dos conflitos

travados entre os referidos sistemas que nunca pensaram em questionar a capacidade da razão em solucionar os problemas em torno dos quais querelavam.

A Crítica da capacidade racional pura, conforme os ensinamentos da Dialética transcendental, para criticar a metafísica tem como único dado si mesma¹ – “a razão deve ser aluna de si mesma” (CRP. B XIV) – . Kant desvenda a causa de a razão emperrar na metafísica. A metafísica não progredira em virtude da inexistência de um único método que permitisse a solução de seus problemas como os filósofos racionalistas do porte de um Descartes haviam pensado. Do ponto de vista do criticismo os problemas metafísicos não são problemas de uma ciência que precise unificar seu procedimento metodológico a fim de solucionar os mencionados problemas e desse modo eliminar as disputas entre os sistemas filosóficos. Kant nos apresenta na *Crítica* uma ciência dos problemas da razão, a qual decide de maneira totalmente *a priori* pela impossibilidade de a metafísica ser concebida segundo os mesmos padrões epistêmicos da ciência moderna. A busca do método torna-se inútil, pois não existe resposta objetivamente válida para as questões metafísicas.

A ciência que estuda as condições de possibilidade das outras ciências difere completamente destas, na medida em que não tem por finalidade conhecer objetos, obviamente está dispensada da obrigação de solucionar problemas. Sua tarefa consiste em indicar somente, por meio da razão pura, sob que condição é possível a referida solução, sejam estes problemas filosóficos ou científicos².

¹ A metafísica é um *desvio* originado na razão pura o qual por esta mesma razão precisa ser evitado. Escreve Kant sobre a dificuldade dessa tarefa: “Este trabalho é difícil e exige um leitor decidido a penetrar pouco a pouco pelo pensamento num sistema que não põe como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão e que procura, pois, sem se apoiar em qualquer fato, tirar o conhecimento a partir de seus germes originais” (1783, A 38-9)

² Michel Meyer afirma que a “resolução científica pertence a teoria geral dos problemas, mas situa-se nela dum modo específico. Já não será permitido pensar separadamente a ciência, nem mesmo, à ciência, pensar-se separadamente. A fundação filosófica já não consiste em ontologizar o princípio sobre o qual a ciência se deveria apoiar, o que levava a que se visse esta como estando baseada numa metafísica, numa “árvore de Descartes”, com a conseqüência absurda, mas inevitável, de que um “ateu não pode ser geômetra”. Podemos pensar em Kant, pois é ele que inaugura o que será o grande estilhaçar da reflexão contemporânea. Para ele, a fundação filosófica já não consiste em validar a ciência [...]. A ciência é um dado, e não se trata de a validar, mas deduzir o que a torna válida. Esta dedução permite regressar ao fundamento do conhecimento e fazer, por sua vez, desta

A teoria kantiana da solubilidade dos problemas da razão, elemento chave para o julgamento da história da filosofia, põe fim à tumultuada história da metafísica. Nesse âmbito do pensamento racional não houve efetivamente progressos. Mas a Crítica da razão em geral seria a condição de algum progresso? O fato de ter sido negado à metafísica, pela filosofia transcendental, o estatuto de cientificidade não significa que tenha havido um progresso tal como o que ocorrera com as ciências positivas. A Crítica não se alinha à história da filosofia. Sua tarefa consiste em revolucionar o modo de pensar da razão pura ao demonstrar que a passagem para o supra-sensível está vedada ao conhecimento humano. Por desconhecer esse interdito, o metafísico perde-se em meio a conceitos vazios.

A filosofia continuará a ser um conhecimento a partir de conceitos cuja fonte é o entendimento puro, os quais são deduzidos sem o auxílio dos dados *a posteriori* da experiência, mas somente a esses dados deve se referir. A teoria da referência e do significado *a priori* das representações puras do entendimento e da razão, certamente pode ser denominada de *Semântica a priori* (Loparic 2000 [2005]), assim sendo, a *Lógica transcendental* deve ser interpretada como uma teoria *a priori* da significação dos conceitos e princípios do entendimento. Seguindo essa via, a metafísica trilha um novo caminho ao tornar-se a condição do sistema *projetado* que deve reunir a totalidade dos conceitos e princípios *a priori* constitutivos da legislação racional exercida sobre o domínio da natureza e o da liberdade. Afirma Kant sobre o novo direcionamento da ciência fundamental:

a metafísica possui uma rara felicidade da qual não pode participar nenhuma outra ciência da razão que tenha a ver com objetos [...], a saber, que uma vez conduzida por esta Crítica ao caminho seguro de uma ciência poderá abranger todo o campo dos conhecimentos a ela pertencentes e, por conseguinte, concluir sua obra, podendo legá-la à posteridade como um patrimônio utilizável jamais a ser

dedução o modelo de todo o conhecimento. É esta a significação do método transcendental: pela dedução de mesmo nome, a filosofia capta a cognitividade que vai aplicar a si própria para os seus progressos futuros” (Meyer 1991, p 23). Concordamos com parte da afirmação de Meyer, porém como entender que a filosofia realize a dedução das ciências e se utilize dessa mesma dedução *para os seus progressos futuros*? Parece-nos incorreto afirmar que a filosofia aplique o modelo de cognitividade da ciência a si própria. O método transcendental deduz a validade da ciência sem necessitar ser aplicado à filosofia. No decorrer de nosso estudo teremos oportunidade de desenvolver considerações sobre esse ponto.

aumentado, pois ela se ocupa somente com princípios e com as limitações do seu uso determinadas por aqueles princípios. Como ciência fundamental, por conseguinte, também está obrigada a essa completude, e dela deve poder ser dito: *nil actum reputans, si quid superesset agendum* (Reputando nada como feito, se algo restasse por fazer). (CRP. B XXIII-IV).

A Crítica, após descobrir a origem dos desacertos da razão pura em metafísica, teria por missão preparar o caminho para a Ciência filosófica futura.

Em face de esse comentário torna-se admissível a concepção defendida por Kant de uma história filosófica da filosofia, também denominada *história filosofante da filosofia* nas notas (*Löse Blätter*) anexadas aos *Progressos da metafísica (Fortschritte)*, obra inacabada publicada postumamente no ano de 1804. De caráter tanto retrospectivo quanto prospectivo, tal história, afirma o filósofo, “é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*” (*L. BL.*, F. 3). Semelhante posicionamento encontra-se expresso na parte final da primeira *Crítica*. Diante de semelhante concepção, em ambas as obras, a referida história impede-nos de interpretar a atitude crítica como um rompimento radical com o passado histórico da filosofia, porém, conforme Kant deixa transparecer, isso não significa prolongar esse passado.

A Crítica deve ceder lugar à história dos acertos da metafísica que encontrou o caminho seguro de uma ciência? Mas se esta ciência peculiar, uma vez estabelecida, não necessita de acréscimos, como interpretar a afirmação de Kant ao se referir à *história da razão pura* como “um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente” (B 880)? De que modo essa história tem seu lugar assegurado. A Crítica suprime uma história e possibilita outra? O problema consiste em saber como a possibilita.

Se a Crítica condena o passado histórico da filosofia ao reduzir, na Doutrina transcendental dos elementos, sua tarefa ao exame das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos, de que modo se constituiria uma história filosófica da

filosofia? A filosofia transcendental tal como é concebida em 1781, segundo argumentamos, não poderia desvendar as condições de possibilidade da referida história.

A Lógica transcendental, segunda parte da Doutrina transcendental dos elementos, determina as condições *a priori* da experiência possível as quais não são aplicáveis ao domínio histórico pelo fato de os princípios do entendimento puro servirem de fundamento à ciência da natureza. Ao cumprir esta tarefa, a primeira *Crítica* neutraliza e impede a continuidade da história da metafísica cuja pretensão transcende os limites da experiência possível, mas não estabelece uma analítica transcendental que contivesse os princípios *a priori* da experiência histórica.

Diante de tal impedimento, como Kant justifica sua afirmação sobre a possibilidade de uma história racional?

Kant em sua tentativa de elaborar uma história filosófica da história filosofia, cujas dificuldades são as mesmas da história filosofia da história da humanidade exposta em nove teses do opúsculo supramencionado, em virtude de os juízos de ambas serem da mesma natureza, ao contrário do que sugere, não fornece indicações suficientes sobre como são possíveis. segundo.

O filósofo aborda tanto história da filosofia quanto a de história da humanidade tomando os juízos de teleológicos como os únicos que permitiriam pensá-las do filosoficamente, porém, em 1781 e em 1784, ano da publicação do opúsculo dedicado a história da humanidade (“Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita – Idee”, o filósofo não se pergunta sobre as como são possíveis os referidos juízos. Julga que as dificuldades enfrentadas pela razão pura com a metafísica estariam resolvidas com a descoberta das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos. A ausência de questionamento da problemática histórica segundo os parâmetros da filosofia transcendental, o qual exigiria um tipo de *interpretação semântica dos juízos históricos*,

leva-nos a afirmar que neste setor do pensamento kantiano não houve avanço. Contudo, se Kant submeterá a história ao exame crítico, julgamos defensável o uso da referida interpretação.

Como se pode perceber a relação da Crítica com a história mostra-se tensa, de acordo com o nosso ponto de vista, este estado de tensão forçará Kant a alterar o projeto crítico. Sabe-se que o projeto crítico sofreu alterações. Esta alteração é testemunhada pelo surgimento da *Crítica da razão prática* (1788) e da *Crítica da faculdade do Juízo* (1790).

Em nossa tese procuramos mostrar que a argumentação Kant na Doutrina transcendental do método, onde o assunto é tratado apresenta inconsistências, isto é, falta a fundamentação necessária para que possa ser considerado segundo a perspectiva mais alargada da filosofia transcendental que será somente alcançada com o surgimento das outras duas Críticas.

Atribuímos causa de o filósofo ter falhado em seu propósito ao fato de não ter considerado que o princípio da moral pura, ainda que pertencesse à legislação razão prática pura (afirmação feita na segunda parte da primeira Crítica no Canôn da razão pura), carecia de “demonstração”. Com a segunda *Crítica*, após uma primeira tentativa ao escrever a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant, de acordo com nossa abordagem no segundo Capítulo, confere caráter transcendental a sua filosofia prática. Porém, a Crítica da razão ainda não está consumada. Um terceiro problema, remanescente da primeira *Crítica*, o qual não fora solucionado pela segunda, foi constatado quando Kant percebe que a razão pura possui uma legislação muito peculiar cujos juízos não se aplicavam nem ao domínio da natureza e nem ao da liberdade. Desses juízos tratará a terceira *Crítica*.

No que se refere à relação da segunda *Crítica*, objeto de nossas considerações no segundo Capítulo, vemos Kant estender a investigação transcendental ao âmbito da filosofia prática. Neste âmbito o objetivo consiste em demonstrar como são possíveis juízos sintéticos *a priori* da moralidade, porém a solução deste problema não alcança a história.

De modo análogo ao procedimento realizado na primeira *Crítica*, que condiciona a resposta relativa a possibilidade de um conhecimento racional à dedução transcendental de seus princípios, – os juízos sintéticos *a priori* –, que suscitam a pergunta de como é possível a matemática pura, a ciência pura da natureza, na segunda *Crítica* deve ser feita a pergunta de como é possível a moral pura. Veremos que este problema já se encontra presente de forma ainda incipiente na primeira *Crítica*. Mas, Kant somente o formulará de modo adequado e respondê-lo, submetendo-o ao raio de ação da filosofia transcendental. Nossa meta principal no capítulo consiste em acompanhar o amadurecimento da investigação kantiana relativa à complexa fundamentação do princípio supremo da moralidade desde a primeira *Crítica*, passando pela *Fundamentação da metafísica dos Costumes (Grundlegung)* e, finalmente, chegar a solução de conferida ao problema na segunda *Crítica*.

Do sistema da liberdade nada poderíamos dizer sem a “dedução da lei moral”, uma vez que não saberíamos de que modo ele é aplicado. Mas a aplicação do princípio não tem como referente a experiência em sua significação cognitiva. O imperativo da moralidade sintetiza subsume as máximas subjetivas à condição lei moral sem a mediação se nenhum elemento empírico. Contudo, há um elemento mediador, caso contrário a fórmula da lei não seria uma proposição sintética. Esse elemento é o sentimento de respeito pela lei produzido pela razão prática pura como um *Faktum* proporcionando à lei efetividade (*Wirklichkeit*) prática.

A resposta à pergunta sobre como são possíveis os juízos sintéticos da moralidade, tal como na primeira *Crítica*, dará sustentação à metafísica dos costumes que,

no sistema da filosofia pura, tem por finalidade reunir todos os princípios *a priori* de uma ética como ciência dos deveres. Todavia, diferentemente da metafísica da natureza, a metafísica dos costumes não contém a legislação de um mundo *dado*, mas de um mundo que *deve ser* produzido a partir das ações livres do homem. Por isso, uma distinção necessita ser feita entre a história relacionada à metafísica da natureza (história da metafísica futura) e a relacionada à metafísica dos costumes (história da humanidade). Embora o sistema da razão esteja enfeixado em uma unidade, deve-se considerar que os princípios *a priori* da metafísica dos costumes seriam condições *a priori* de um tipo de “experiência” de outra natureza que a das ciências teóricas. Em a *Metafísica dos Costumes* (1797), nas duas partes em que está dividida (Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude), segundo julgamos, encerraria a doutrina *a priori* da experiência histórica, a qual poderia ser equiparada a uma ontologia do *deve ser*, que guarda equivalência com à analítica transcendental da experiência relativa ao mundo da natureza ³. Não estendemos nosso estudo à fase tardia da filosofia prática de Kant, tampouco o realizamos a partir dos opúsculos dedicados à história. Utilizamos o escrito de 1784 (Idee) com o intuito de mostrar que a concepção teleológica, a partir da qual é concebido, vincula-o à interpretação da finalidade da primeira *Crítica*, a qual remonta ao período pré-crítico.

A segunda *Crítica*, embora não trate explicitamente da problemática histórica (a lei moral não é um princípio que sirva de fundamento à reflexão filosófica sobre a história), conduzirá Kant a repensar o problema dos juízos de finalidade, os quais, juntamente com os estéticos, serão examinados pela terceira *Crítica*.

Nos trabalhos produzidos no período crítico, nos quais a problemática histórica é tratada seja de modo direto ou indireto, sem o aporte fornecido pela *Crítica da faculdade do juízo* não se saberia ao certo o limite do *als ob* na construção do discurso filosófico relacionado à referida problemática.

³ Em *A idéia de uma ciência da virtude na Metafísica dos Costumes* (2005) Marcos A. Oliveira realiza exame pormenorizado o assunto.

Após a análise dos juízos da moralidade em termos críticos, a compreensão da história é modificada. Kant passa a concebê-la a partir de uma nova concepção teleológica. A história do mundo sempre foi considerada pelo filósofo como um produto da faculdade reflexiva. Não se pode julgar o texto de 1784 sobre outra perspectiva. Contudo, não o consideramos um trabalho propriamente crítico pelo fato de Kant operar nele com o conceito de finalidade técnica, o qual será abolido da concepção organicista em 1790.

O deus da parte final da primeira Crítica mantém laços estreitos com a noção de *providência*, ou de *plano oculto da Natureza*.

A história dos homens é pensada segundo a *Idee* de um fio condutor *a priori*, isto é, por um “*plano oculto da Natureza*” (*einen Leitfaden*), denominado também de *Providência*, o qual, independente da consciência dos indivíduos, conduziria estes ao cumprimento dos fins racionais. Assim sendo, a história humana é incorporada à concepção teleológica da história da natureza ou é o prolongamento desta (Kant, em princípio, neste ponto não está tão distante de Heder). Estaria o filósofo, nesse domínio de seu pensamento, sob a influência da Teodicéia de seu velho mestre Leibniz?

A crítica dos juízos teleológicos, segundo defendemos, possibilita uma reflexão filosófica sobre a história, a qual se aplica tanto a história da filosofia quanto à história da humanidade. Os conceitos e juízos da mencionada Reflexão não subsumem dados à maneira dos juízos determinantes. A faculdade do Juízo não determina *a priori* as condições de possibilidade da denominada “*experiência histórica*”, uma vez que neste âmbito a razão lida com *Idéias*. Desse modo, impede que o meramente pensado torne-se conhecimento objetivo. Com isso todas as filosofias da história anteriores e posteriores à terceira *Crítica* são colocadas sob suspeita. Considerada sob esse aspecto a temática Crítica e história na filosofia kantiana, não nos permite afirmar que Kant tenha sido um filósofo da história. Mediante tal afirmação, parece-nos um tanto precipitado considerar a terceira *Crítica* a “*propedêutica*” à filosofia da história nunca por Kant escrita.

CAPÍTULO I

CAPÍTULO I: METAFÍSICA E HISTÓRIA NA PRIMEIRA *CRÍTICA*

O período moderno é sabidamente o momento de maior efervescência das filosofias da história, mas é também o momento em que a razão filosófica mais se divide. Kant tem perfeita consciência da dura tarefa que o problema histórico representa para a filosofia de sua época⁴.

No presente capítulo partimos do pressuposto de que a Crítica da razão efetuada por Kant na medida em que inviabiliza as pretensões da metafísica de tornar-se científica representa o esforço do próprio filósofo de fundar uma filosofia imune à história que elimina, a saber, a história da metafísica. Para tal, mostra a impossibilidade desse conhecimento em virtude de resultar de um engano da razão. Na medida em que é impossível, não possui história e nem poderia possuí-la.

A Metafísica (termo polissêmico no pensamento de Kant), ou *filosofia transcendental*, concebida como *Sistema*, cujo plano é traçado pela Crítica da razão “sem esperar pela experiência”, não admite progresso. Desta forma, Kant a exclui das querelas intermináveis que sempre marcaram a história da filosofia.

⁴ Na filosofia do período moderno, não por acaso, de modo mais acentuado no século XVIII, torna-se manifesto o interesse pelo *sentido* da história. Uma nova experiência do tempo é instaurada após a desconstrução do ordenamento medieval e a perda do fio condutor para o mapeamento unitário fornecido outrora pela Teodicéia cristã. G. Agambem mostra que a irreversibilidade dos fatos no tempo cristão, de direção única, confere significado à história da salvação, a qual não teria sentido se a repetição constituísse o curso do tempo. Escreve o autor: “em contraste com o tempo sem direção do mundo clássico, este tempo tem uma direção e um sentido: ele se estende irreversivelmente da criação ao fim e tem um ponto de referência central na reencarnação de Cristo, que caracteriza, o seu desenvolvimento como um progredir da queda inicial à redenção final. Por isso Santo Agostinho pode opor aos *falsi circuli* dos filósofos gregos a *via recta* do Cristo, à eterna repetição do paganismo, na qual nada é novo, a *novitas* cristã, em que tudo acontece sempre uma vez só. A história da humanidade mostra-se assim como uma *história da saúde*, ou seja, da realização progressiva da redenção, cujo fundamento se encontra em Deus. E, nesta conjuntura, todo evento é único e insubstituível” (AGAMBEM, 2005, p. 115).

As questões suscitada pela inusitada função atribuída à metafísica (ao logo do capítulo elucidaremos o novo procedimento da metafísica), as quais examinaremos, são as seguintes: se a Crítica não tem a pretensão de fundar nenhum outro sistema filosófico, qual a função da Doutrina transcendental do método? Haveria algum sentido em falar da Filosofia da razão pura a identificando ao Sistema da ciência (*System der Wissenschaft*), que envolveria a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes, para o qual a Crítica elabora o plano? Como é possível tal sistema, uma vez que ele é, conforme afirma o filósofo, uma simples Idéia? Se a Crítica não produz quimeras, há fundamento para essa Idéia? Eliminada a metafísica dogmática, restaria ainda alguma filosofia que não a Crítica da razão em geral? Assim sendo, não seria um engodo de Kant a denominada *História da razão pura* que deveria suceder, após a Crítica, a história dos enganos da razão? Parece-nos óbvio que a Crítica não possibilita esta história, e menos ainda a história da humanidade segundo princípios exclusivamente racionais⁵.

Na Arquitetônica da razão pura Kant tenta unificar o Sistema da razão pura utilizando-se de uma concepção teleológica com traços marcadamente dogmáticos, assim como também é dogmático o tratamento conferido à moral no Cânon da razão pura, ambas as condições formais (Arquitetônica e Cânon) do mencionado Sistema, assunto da Doutrina transcendental do método. Sustentamos a tese de que a referida concepção teleológica é a mesma que está presente no opúsculo de 1784 (“Idee”) dedicado por Kant à história da humanidade. Parece-nos evidente a existência de uma íntima relação entre esse pequeno texto e a primeira *Crítica*, embora o interesse de Kant esteja mais voltado para a história da metafísica, que também não escapa à teleologia pré-crítica.

Afirmamos não haver nenhuma incompatibilidade entre a concepção de história de 1784 e o projeto crítico iniciado em 1781. Contudo, o projeto de crítica da razão terá seu plano modificado em virtude dos problemas gerados pelo Cânon e pela Arquitetônica que desequilibram o *Sistema crítico*. Se Kant ao escrever a segunda e terceira

⁵ Esperamos de Kant e de seus intérpretes respostas às questões que formulamos. Acolheremos bem tudo que nos for respondido, quer seja contra quer a favor do que pensamos. Caso não obtemos nenhuma resposta, ainda assim ouviremos a voz de Kant: *para essas perguntas não existem respostas!*

Crítica reequilibra o sistema, deste reequilíbrio resultaram outra(s) concepções de história? Este problema será examinado nos capítulos seguintes.

1. Decidindo o futuro da Metafísica

Interpretamos a filosofia desenvolvida por Kant, no período crítico, como o esforço preparatório que torna o pensamento apto à formulação e solução de problemas filosóficos, na medida em que refuta o modo tradicional de encarar as questões filosóficas praticado pelos sistemas filosóficos que antecederam o surgimento da primeira *Crítica*. A compreensão do projeto crítico kantiano, o qual não se reduz apenas a obra de 1781, como encerrando uma teoria da solubilidade dos problemas está ligada diretamente à resposta dada por Kant à pergunta relativa possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

A primeira *Crítica* encerra uma teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão pura. Loparic faz ver, a partir do texto kantiano,⁶ que a razão teórica é um dispositivo gerador de perguntas, cuja *validade* ou *nulidade* deve poder ser determinada *a priori*⁷. Kant, segundo o intérprete, pôde então enunciar a *tese da decidibilidade*:

tem de ser possível alcançar uma certeza quanto ao saber ou ao não-saber dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos de suas perguntas ou sobre a capacidade ou a incapacidade da razão julgar algo a respeito deles, portanto ou ampliar com confiança a nossa

⁶ Escreve Kant: “todos os conceitos e, mesmo, todas as perguntas que a razão pura nos apresenta têm sua origem não na experiência, mas exclusivamente na própria razão, e em virtude disso têm que poder ser resolvidas e determinadas quanto à sua validade ou nulidade. Não temos o direito de ignorar essas tarefas, como se a solução dependesse da natureza das coisas, e como se pudéssemos, portanto, alegando a nossa incapacidade, recusar-nos a levar a cabo a sua investigação ulterior; pois, dado que a razão é a única responsável pela geração dessas idéias, ela tem a obrigação de prestar contas quanto à sua validade ou à sua ilusão dialética” (1781-7, B 791).

⁷ Cito parte da seção em que Loparic se refere à *crítica como teoria da solubilidade dos problemas*: “A razão teórica é um dispositivo para responder a perguntas prescritas pela sua constituição interna. A tese principal de Kant concernente a esse tipo de subjetividade é a seguinte: dada qualquer questão prescrita pela natureza de nossa razão, podemos ou respondê-la, ou provar que não há solução possível. Neste último caso pode-se dizer também que a questão é “inválida” ou “sem sentido” (LOPARIC, 2000 [2005], p. 14).

razão pura ou impor-lhe limites determinados e seguros. (KANT, 1781-7, B 22).

Os problemas metafísicos, segundo Kant, são suscitados pela razão pura, para os quais só haverá resposta mediante a crítica que essa mesma razão efetua a partir de si. Sendo de natureza *a priori* a determinação do significado dos conceitos e princípios racionais efetua-se pela operação de sensificação das representações mentais, operação que consiste no método de construção de imagens chamado *esquematismo transcendental*, núcleo da lógica transcendental.

O rompimento da metafísica com a experiência é o erro semântico que dá origem aos problemas insolúveis que acabam com as pretensões de cientificidade dessa disciplina. Segundo Kant, os juízos sintéticos *a priori* referidos ao âmbito do supra-sensível devem ser completamente abandonados porque suscitam problemas que não têm resposta determinável. Um exemplo desse tipo de erro é a *anfibiaologia*, que toma objetos da experiência como se fossem correlatos de *idéias* da razão, sendo que a *idéia* é “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente” (1781-7, B 383).

Kant percebe que os problemas da metafísica não podem receber o mesmo tratamento. Em matemática e na ciência da natureza newtoniana a solubilidade é garantida em virtude de as proposições dessas ciências se referirem a objetos possíveis, isto é, as representações, ou conceitos de que são constituídas possuem validade objetiva. Em outras palavras, os objetos a que se referem podem ser *construídos* na intuição pura, no caso das matemáticas, ou exemplificados na intuição empírica, no caso da ciência da natureza. Na primeira *Crítica*, Kant demonstra a impossibilidade de solução para os problemas metafísicos, impossibilidade que não tem como causa a deficiência do método, ou a falta dele como até então se pensara. Nosso propósito a partir de agora se fixará na reconstrução dos argumentos centrais de Kant relativos à validade e realidade objetiva das representações intuitivas e conceituais, argumentos fundamentados na semântica transcendental. Tanto a *Estética transcendental* e sobretudo a *Lógica transcendental*, partes

que compõem a Doutrina transcendental dos elementos da primeira *Crítica*, ao serem interpretadas com constitutivas da semântica *a priori* fornecem a resposta ao problema geral da razão pura.

Mostraremos as conseqüências impostas pelo criticismo à história da filosofia. A Crítica kantiana à metafísica tradicional, no momento mesmo em que decreta o fim desta pseudociência demonstra a impossibilidade de sua história. Mas, seria suficiente a partir do conhecimento da causa dos insucessos da metafísica, a partir do qual a Crítica é concebida somente enquanto *Disciplina da razão pura*, estabelecer a nova história da filosofia? Para este problema, já enunciado anteriormente, não há solução convincente em 1781. Nas Seções seguintes apresentamos nossa argumentação.

1.1. A Doutrina transcendental dos elementos disciplinando a razão pura

A filosofia é um conhecimento da razão pura que procede mediante a análise de conceitos, mas difere da matemática pelo fato de não poder construir os objetos desses conceitos na intuição pura. Como é sabido, este propósito foi abandonado a partir da *Crítica da razão pura*, o qual a Analítica transcendental mostra ser impossível. No entanto, Kant para responder à pergunta sobre as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* procede analiticamente. Este procedimento é adotado pelo filósofo para estabelecer os limites da razão humana.

A analítica do entendimento para o filósofo não tem por objetivo analisar conceitos ou esclarecê-los segundo “o procedimento costumeiro das investigações filosóficas” (1781-7, B 90), ela “é a decomposição do nosso inteiro conhecimento *a priori* nos elementos puros do entendimento” (B 89). Tal como é feita a análise da sensibilidade, a depurando de todo conteúdo nela pensado ou sentido, com o entendimento ocorre o mesmo processo de depuração, porém por ser faculdade de conceitos, e, portanto, discursiva, a

análise dessa faculdade parte dos juízos, funções de unidade das representações,⁸ os quais quando destituídos de todo conteúdo conservam apenas a função lógica (cf. B 95), modos de predicamento que servem de *fio condutor* à descoberta de todos os conceitos puros chamados de categorias, unidade sintéticas do entendimento puro.

A resposta ao problema geral da razão pura resulta do desmembramento de representações tanto intuitiva quanto discursivas. A partir desta análise chega-se aos elementos puros pertencentes à sensibilidade e ao entendimento, condições transcendentais que explicam como a razão opera sinteticamente sobre os dados da sensibilidade de modo completamente *a priori*. Na Lógica transcendental Kant pretende demonstrar que os conceitos puros do entendimento sintetizam o múltiplo da intuição antes que objetos sejam dados. Desse modo, a análise é empregada na Crítica da razão especulativa objetivando provar que os princípios das ciências teóricas são proposições sintéticas *a priori* possíveis se e somente se interpretáveis no domínio da experiência possível. Escreve Kant: “a categoria pura não basta sequer para um princípio sintético *a priori* [...] os princípios do entendimento puro possuem somente um uso empírico e jamais um uso transcendental, não podendo haver, de modo algum, além do campo da experiência possível, um princípio sintético *a priori*” (1781-7, B 304-5).

A Doutrina transcendental dos elementos contém a investigação *a priori* das condições de possibilidade dos conhecimentos racionais sem que precise de nenhum critério que não os procedimentos dados na razão pura, os quais decidem sobre a possibilidade ou impossibilidade dos conhecimentos produzidos segundo os princípios desta razão.

A Lógica transcendental *julga* sob que condições são possíveis proposições sintéticas *a priori*. A esse respeito afirma Kant: “As proposições fundamentais da Analítica transcendental são meramente princípios da exposição dos fenômenos,

⁸ Sobre intuições e conceitos Kant esclarece: “todas as intuições repousam sobre afecções e os conceitos, por sua vez, sobre funções. Por função entendo a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum. Conceitos fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões” (KANT, 1781-7, B 93).

devendo o soberbo de ontologia – a qual se arroga o direito de fornecer em uma doutrina sistemática conhecimentos sintéticos sobre coisas em geral (por exemplo, o princípio de causalidade) – ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro” (1781-7,B 303).

Afirma Kant: “A capacidade de julgar é a faculdade de *subsumir* sob regras, isto é, de distinguir se algo está sob uma regra dada (*casus datae legis*) ou não” (B 171). Esta operação *subsunção* ocorre de modo totalmente *a priori*. Na analítica dos conceitos Kant denomina dedução transcendental à necessidade de mostrar que as categorias só possuem significação objetiva quando referidas *a priori* a objetos possíveis. Após a dedução é necessário mostrar como harmonizar representações mentais puras com o dado sensível antes que este se apresente como intuição empírica.

A solução do problema da referência *a priori* dos conceitos puros permite compreender porque as leis do entendimento são prescrições *a priori* à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialite spectata*) (B 163). Kant afirma que “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” (B 187-8). Porém, em virtude de o entendimento não significar os seus conceitos e a sensibilidade não ser discursiva, cabe à faculdade de julgar conferir conteúdo sensível ao conceito.

1.2. Crítica (1781-7) e reflexão transcendental

A necessidade de a razão pura se colocar como objeto de si, e, assim, poder determinar sua capacidade e alcance com relação aos conhecimentos que dela derivam, tem como motivação principal o seu embaraço diante da metafísica. Ao se criticar, engendra as regras que a permitem decidir sobre a legitimidade ou ilegitimidade

desses conhecimentos, sem necessitar justificar este procedimento⁹. Deve-se compreender que a Crítica da razão pura investiga quais as condições de possibilidade de juízos sintéticos *a priori* das ciências racionais, sobretudo os da metafísica, portanto essa investigação, de natureza especial, constitui-se como *reflexão* de si enquanto atividade produtora de conhecimentos¹⁰. Kant diz que todo ato do juízo “requer” *reflexão transcendental*¹¹, isto é, a ação de examinar se representações ocupam lugar adequado no que se refere aos nossos poderes cognitivos. Dessa maneira, a reflexão transcendental possui grande relevância ao impedir que representações originárias da sensibilidade sejam tomadas por representações puramente intelectuais, assim como, também, que ocorra o

⁹ O comentário de Lebrun é o seguinte: “esta faculdade de julgar, que fora da *Crítica*, dissolve-se em um agregado de funções psicológicas, é a própria faculdade de criticar. Ela não tem princípio objetivo. Mas a própria *Crítica* teria algum? Ela também não poderia ser apreciada em nome de qualquer regra objetiva que seja [...], a *Crítica*, sem apoiar-se em uma jurisprudência prévia, investiga a norma que servirá para julgar as doutrinas” (LEBRUN, 1993, pp. 386-7). J. Ladrière analisa de modo não muito diferente o procedimento crítico. Escreve o intérprete: “nada nos possibilita determinar, *a priori*, de que modo pode ser cumprida a idéia diretora do saber crítico. Em seu ponto de partida, a exigência que define um tal saber é pura exigência, isto é, intenção indeterminada, antecipação vazia, vontade puramente formal. Só pode desenvolver-se determinando-se, mas só pode determinar-se a partir de si mesma; na sua elaboração deve encontrar o meio de prosseguir esta elaboração. Ora, a exigência crítica não pode contentar-se com um procedimento que fosse feito de tentativas e ensaios desordenados, não pode abandonar-se ao acaso e esperar do favor dos deuses a revelação daquilo que busca. Ela só é crítica, precisamente na medida em que consegue controlar seus próprios passos e organizá-los conforme imperativos que decorrem de sua própria essência. O método é justamente esta determinação da exigência crítica por ela mesma, permitindo-lhe substituir a flutuação das intenções originárias pelo concreto de uma estratégia definida por planos precisos e rigorosos” (LADRIÈRE, 1977, p.160). Os *imperativos* de que fala Ladrière, se não nos enganamos, podem estar associados à caracterização da razão como capacidade solucionadora de problemas. Segundo interpreta Loparic: “o solucionador de problemas está, portanto, determinado por um certo número de mandos e de regras [...], e não por um estoque de conhecimentos objetivos. É claro, no entanto, que a resposta positiva aos mandos para operar pressupõe que saibamos como operar (aplicar regras). Deve haver, portanto, um conhecimento operacional inato sobre o qual não temos dúvidas. Kant admite explicitamente esse tipo de conhecimento inato. Ele é o conhecimento de como operar de acordo com “fundamentos formais” a fim de produzir intuições “formais” e conceitos puros” (LOPARIC, 2000 a, p. 85).

¹⁰ Segundo Loparic, Kant não teve como interesse maior “questões concernentes às faculdades do conhecimento enquanto *causas* hipotéticas, ou mesmo supra-sensíveis, das operações produtoras de conhecimento. Seu problema central é, na realidade, “o *que* e *quanto* o entendimento e a razão podem conhecer, e não “como é possível a *capacidade de pensar*” (LOPARIC, 2000a, p. 93). Para autor, é mais relevante o estudo das operações produtoras de conhecimento, suas regras e seus possíveis resultados, que o exame “empírico (ou metafísico) sobre a natureza de nossas capacidades e faculdades cognitivas” (*Ibid.*).

¹¹ Citemos a explicação de Kant: “o ato pelo qual aproximo a comparação das representações em geral com a capacidade de conhecimento, em que aquele é instituído, e pelo qual distingo se tais representações são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível, denomino-o de *reflexão transcendental*” (KANT, 1781-7, B 317).

contrário¹². Kant realça a decisiva importância da reflexão transcendental no empreendimento crítico:

O que torna extremamente útil esta crítica a partir das simples ações da reflexão é o fato de ela demonstrar claramente a nulidade de todas as conclusões sobre objetos comparadas entre si unicamente no entendimento e de ao mesmo tempo confirmar o que principalmente destacamos: que, conquanto os fenômenos não sejam compreendidos entre os objetos do entendimento puro como coisas em si mesmas, eles todavia são os únicos nos quais o nosso conhecimento pode ter realidade objetiva, a saber, onde uma intuição corresponde aos conceitos. (KANT, 1781-7, B 334-5)

Leibniz, por exemplo, pelo fato de ignorar a sensibilidade como fonte de conhecimento, não poderia distinguir os objetos do entendimento puro (objeto em geral) do objeto sensível (fenômeno)¹³, tornando-se, assim, vítima da *anfibiaologia transcendental* (B 326). O filósofo não percebeu que a *reflexão lógica*, mera comparação entre conceitos, é estéril se não estiver acompanhada da *reflexão transcendental*, a qual permite determinar o *lugar transcendental*, a *posição* de um conceito, “quer na sensibilidade quer no entendimento puro. Deste modo a determinação dessa posição que convém a todo conceito segundo a diversidade de seu uso e a indicação para conferir, segundo regras, este lugar a todos os conceitos, constituiriam a *tópica transcendental*” (B 324).

Sem a faculdade transcendental do juízo, que proporciona aos conceitos significação por meio de esquemas, não seria possível responder à pergunta concernente às condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, uma vez que “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*” (B 185).

¹² Kant escreve: “*Leibniz intelectualizou* os fenômenos, assim como *Locke sensualizou* todos os conceitos do entendimento segundo o seu sistema da *noogonia* (se me for permitido usar esta expressão), isto é, fê-los passar por simples conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos” (KANT, 1781-7, B 327).

¹³ Kant comenta o erro de Leibniz: “Leibniz tomou os fenômenos por coisas em si mesmas, por conseguinte, *intelligibilia*, isto é, os objetos do entendimento puro (embora os designasse por fenômenos, por causa da confusão das representações), e assim o seu princípio da indiscernibilidade (*principium identitatis indiscernibilium*) não podia certamente ser contestado” (KANT, 1781-7, B 320).

O esquematismo propicia a aplicação da regra sem precisar proceder segundo regras. Na primeira edição da *Crítica* (1781), Kant refere-se a esse procedimento do seguinte modo: “é uma arte oculta (*eine verborgene Kunst*) nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento, dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza” (1781-7, A 141). A última *Crítica* não diminui a profundidade do lugar em que essa arte oculta aloja-se?

Em 1790 a Faculdade do juízo é, por assim dizer, elevada a uma condição que não desfrutava na primeira e na segunda *Crítica*. Na primeira *Crítica* a referida faculdade determina *a priori* como os conceitos puros do entendimento são aplicáveis somente aos objetos da experiência. Com efeito, os princípios do entendimento puro fundamentam outros juízos constituídos por conceitos que correspondem a objetos da experiência possível. Os princípios que os fundamentam “nada mais são senão regras do uso objetivo” dos conceitos puros do entendimento (B 200). Escreve Kant: “só estes princípios dão o conceito, que contém a condição e, por assim dizer, o expoente (*den Exponenten*); a experiência, porém, dá o caso que está sob o conceito” (B 198). A faculdade de julgar determinante mostra que as proposições sintéticas *a priori* do entendimento possuem realidade objetiva antes mesmo que objetos sejam dados na experiência, isto é, são regras universais da unidade da síntese dos fenômenos. Só se pode falar em experiência possível segundo as referidas regras que constituem a sua forma. Todavia, essas regras são inteiramente impossíveis sem a referência ao fenômeno, isto é, ao “objeto em que a unidade sintética dos seus conceitos possa evidenciar uma realidade objetiva” (B 196).

1.3. O fim de uma *ilusão*

A Lógica transcendental não está separada da Dialética transcendental em virtude de a razão ser também uma faculdade de conceitos, isto é, discursiva tal como o entendimento, porém, esta faculdade fracassa em sua tendência de encontrar para o condicionado a condição absoluta. Essa tendência natural consubstancia-se nos conceitos

racionais em torno dos quais constituem-se os discursos metafísicos. Estes discursos exemplificam a dialética da razão por Kant denominada de *Lógica da ilusão* (1781-7, B 349).

Os conceitos puros do entendimento quando aplicados a objetos de idéias não têm significação objetiva. Um objeto pensado enquanto condição absoluta não satisfaz às condições formais da sensibilidade. Assim sendo, as proposições metafísicas são indecidíveis. Por se referirem a objetos transcendentais, a síntese judicativa que comportam não pode ser validada pelos dados da experiência.

Os conceitos do entendimento puro só têm aplicação no domínio dos objetos empíricos. Quando aplicados aos objetos de idéias, por faltar-lhes a condição, que somente a intuição sensível proporciona, os referidos conceitos constituem teorias sobre o mundo, a alma e Deus a partir exclusivamente da razão pura sem que esta razão possa estabelecer procedimentos metodológicos que conduzam à unanimidade nas respostas que os filósofos produzem sobre questões relativas à Cosmologia racional, à Psicologia racional e a Teologia racional.

Do uso inadequado dos conceitos puros do entendimento se originam os problemas transcendentais, testemunhos dos conflitos enraizados na própria razão. Para esses problemas, depois de cumprida a etapa da Analítica transcendental, a Crítica assegura a resposta: *para tais problemas não há solução*. A conquista desta certeza possibilita à razão, a partir de si mesma, eliminar todas as pretensões de cientificidade da metafísica especial. Dessa maneira, as disciplinas da metafísica especial supramencionadas, por maior que seja o interesse da razão em tê-las como conhecimentos objetivos, nunca poderão atingir tal condição pelo fato de os objetos em torno dos quais constroem seus discursos transcenderem o limite de nossa faculdade intuitiva.

A Lógica se restringe à Analítica do entendimento e à Dialética. A primeira consiste na exposição dos elementos transcendentais que são as condições dos conhecimentos teóricos válidos; a segunda resulta da demonstração da impossibilidade de

haver conhecimentos teóricos válidos se as condições transcendentais expostas na analítica não forem obedecidas.

Kant demonstra, na Dialética transcendental, que todas as tentativas da razão em resolver os problemas metafísicos são inúteis porque os objetos a que se referem os conceitos das proposições metafísicas são impossíveis. Conhecimentos cujos objetos não são nem construíveis na intuição pura e nem apresentáveis empiricamente se referem a entidades que não podem receber tratamento científico. Assim sendo, todo discurso acerca do princípio do mundo no tempo e o lugar que ocupa no espaço, sobre a existência de substâncias imateriais entre as quais destaca-se o Ser supremo, deve ser interpretado como produto do desconhecimento da razão pura quanto ao limite de sua capacidade para conhecer *a priori*.

A Doutrina transcendental dos elementos encerra uma filosofia do método de caráter bastante singular a qual tem por finalidade demonstrar que as proposições sintéticas *a priori* metafísicas são impossíveis. Este diagnóstico torna inócua a tentativa de resolver os litígios filosóficos mediante a descoberta de um método análogo ao da matemática assim como ao da ciência natural em virtude de o filósofo não poder definir seus conceitos exibindo-os na intuição pura ou empírica. A esse respeito escreve o filósofo: “nenhum conceito dado *a priori*, como por exemplo, o de substância, causa, direito, equididade, etc., pode, rigorosamente falando, ser definido” (1781-7, B 756). Definições filosóficas diferem completamente de definições matemáticas.

A Crítica, se não elimina, pelo menos neutraliza a pretensão da metafísica em erigir-se enquanto ciência teórica, ao demonstrar ser-lhe congênito o vício de *sub-repção*¹⁴. A inevitável tendência do espírito, a qual está na raiz das *antinomias*, consiste em pensar que “quando o condicionado é dado, a série inteira das condições é dada também”

¹⁴ Na célebre *Dissertação de 1770 (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)* Kant comenta o chamado vício de *sub-repção*: “permutar o que é intelectual e o que é sensitivo será vício de *sub-repção* metafísico (um fenômeno intelectualizado, caso se me permita essa bárbara expressão), e, por isso, tal axioma híbrido, que procura oferecer o que é sensitivo como algo necessariamente aderente ao conceito intelectual” (Sec. V, § 24). Já na *Dissertatio* podemos detectar o esboço do que irá mais tarde chamar-se na primeira *Crítica* de *dialética transcendental*.

(1781-7, B 437), não levando em conta que o conhecimento de fenômenos não ocorre simplesmente a partir de conceitos. A busca pelo incondicionado e a totalidade de todas as condições é imposta pela razão que guiada pelo emprego indevido do princípio de razão julga poder encontrar a condição absoluta para todo o condicionado. Na primeira Antinomia, por exemplo, Kant afirma serem tese e antítese falsas: tese – “O mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites”; antítese – “O mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço” (B 455).

A disjunção entre proposições opostas, relativas ao conceito de um mesmo objeto possível (objeto da experiência), é contraditória, isto é, se a verdade de uma implica a exclusão do predicado de outra, por conseguinte, o princípio da bivalência decorre necessariamente do princípio do terceiro excluído. No caso da primeira antinomia, o emprego do princípio da não contradição é legítimo, porém não suficiente, uma vez que tal princípio, isoladamente, nada decide sobre a oposição antinômica. Já o princípio do terceiro excluído, apesar de ser um princípio lógico, revela-se ineficaz pelo fato de a lógica formal não determinar sua validade ¹⁵. A falsidade da disjunção das proposições cosmológicas resulta da violação desse princípio, e conseqüentemente do da bivalência¹⁶. Tanto a tese como a antítese é contraditória. As antinomias da razão pura são ocasionadas pela própria

¹⁵ Afirma Loparic: “Em Kant, os princípios do terceiro excluído e da bivalência valem somente sob a condição de acessibilidade intuitiva de objetos (e de suas propriedades) de que se fala” (LOPARIC, 2000 b, p. 115).

¹⁶ Os princípios do terceiro excluído e o da bivalência só possuem validade no domínio dos objetos possíveis. Escreve Loparic: “Quando o sujeito de um juízo é um nada ou um *non ens*, aplica-se o princípio: *non entis nulla sunt predicata*. De acordo com esse princípio, do nada nada pode ser dito, quer afirmativamente quer negativamente. Uma proposição predicativa cujo nome próprio se refere a um não-ente não é, portanto, nem verdadeira nem falsa. Ou seja, nesse caso falha o princípio de bivalência [...]. Os argumentos dialéticos mostram que se os referentes de termos singulares forem apenas postulados, à maneira do realismo semântico (transcendental), sem a especificação do nosso acesso a esses referentes, sempre se pode cair em “obscuridades e contradições”. Por isso Kant exigirá que a referência seja garantida pelo acesso efetivo, em outras palavras, que os referentes de nossa linguagem física (e matemática) possam ser, em princípio, conhecidos *por nós*. Dada a constituição do nosso aparelho cognitivo, isso significa que os referentes de termos singulares dessa linguagem têm de ser dados na intuição possível, isto é, como objetos sensíveis (aparecimentos). O idealismo kantiano é, portanto, essencialmente um intuicionismo (constitutivismo). Em Kant, os princípios do terceiro excluído e da bivalência valem somente sob a condição de acessibilidade intuitiva de objetos (e de suas propriedades) de que se fala ” (LOPARIC, 2000 b, pp. 114 -115).

razão que desconhece a função indispensável da sensibilidade enquanto faculdade mediante a qual o campo dos objetos possíveis é *a priori* demarcado. Sem a ciência *a priori* da sensibilidade (Estética transcendental) a razão não estabelece diferença entre objetos possíveis e objetos impossíveis. Por não ser estabelecida esta diferença a razão entra em conflito consigo mesma. Desse modo, pode-se conhecer a causa segundo a qual a razão produz proposições contraditórias sobre um mesmo objeto (objeto impossível). Escreve Kant :

Se se encara estas duas proposições, a de que o mundo é infinito segundo a magnitude e a de que o mundo é finito segundo a sua magnitude, como mutuamente contrapostas por contradição, então se admite que o mundo (a série total dos fenômenos) seja uma coisa em si mesma. Pois ele permanece, mesmo que eu queira suprimir o regresso infinito ou finito na série de seus fenômenos. Se rejeito, entretanto, este pressuposto ou esta aparência transcendental, negando que se trate de uma coisa em si mesma, então o conflito contraditório entre ambas as afirmações se transforma num meramente dialético, e já que o mundo de modo algum existe em si (independente da série regressiva de minhas representações), não existe ele nem como um todo *infinito em si* nem como um todo *finito em si*. De modo algum ele é encontrável como algo em si mesmo, mas sim tão-somente no regresso empírico da série dos fenômenos. Devido a isto, esta série é sempre condicionada, então ela jamais é totalmente dada e o mundo não é , pois, um todo incondicionado, logo também não existe como tal, quer com magnitude infinita quer finita. (KANT, 1781-7, B 532-3)

Nossas representações não se referem a objetos como coisas em si, mas a fenômenos. Da mesma maneira, espaço e tempo, enquanto representações intuitivas puras, “nada são de existente em si mesmo e fora das minhas representações [...] é manifestamente contraditório dizer que um simples modo de representação existe também fora da nossa representação” (KANT, 1783, A 148). A existência da *Idéia* de totalidade, do mundo como todo absoluto, enquanto sujeito na proposição, não constitui um *dado* para nossa intuição. Funciona corretamente se for tomada como o postulado lógico que manda encontrar para todo o condicionado *dado* a totalidade de suas condições empíricas (KANT, 1781-7, B 526). Desse modo, sem observar essa restrição, a metafísica tradicional, chamada por Kant também de *realismo transcendental*, desloca para o âmbito do condicionado um objeto não determinável espaço-temporalmente. Desconhecendo que objetos *dáveis* são fenômenos e

não totalidades absolutas, os argumentos dialéticos produzem obscuridades e contradições. De acordo com o *Idealismo transcendental* kantiano não há possibilidade, em razão da constituição de nosso aparelho cognitivo, de solução para os problemas antinômicos. A condição fundamental para a solubilidade desses problemas não existe. A experiência não garante de nenhum modo resolvê-los, quer positivamente quer negativamente. Escreve Kant:

o conceito de um mundo sensível, que é simplesmente o conjunto dos fenômenos, cuja existência e ligação tem lugar somente na representação, isto é, na experiência, porque não é uma coisa em si, mas apenas um modo de representação. Segue-se, pois, daqui que, visto o conceito de um mundo sensível por si ser em si mesmo contraditório, a solução do problema, por causa de sua grandeza, será sempre errônea, quer se busque a solução afirmativa ou a solução negativa. (KANT, 1783, A 149).

Na metafísica tradicional a razão se torna dialética, entrando em conflito consigo mesma pelo simples fato de não considerar que a sensibilidade possui unidades sintéticas puras. Espaço e tempo, além de serem formas puras da intuição sensível, são intuições puras não dadas no conceito, às quais, no entanto, os conceitos de objetos devem necessariamente ser aplicados, isto é, interpretados sensivelmente. Sem esta operação de sensificação dos conceitos (esquematismo transcendental) nossos juízos permanecem vazios de conteúdo. Kant na Dialética transcendental demonstra que esse procedimento não é possível na resolução dos problemas metafísicos. Um problema filosófico só é realmente solúvel se além dos requisitos lógicos, as representações e proposições a partir das quais é formulado tiverem sua validade e realidade objetiva demonstradas, isto é, se puderem ser interpretáveis em um domínio sensível¹⁷. Um exemplo clássico na história da filosofia é a *disputa* travada entre Leibniz e Newton. As proposições envolvidas na disputa não podem ser decidíveis, pois, os objetos a que se referem não são *dáveis* na intuição; não são objetos de uma experiência possível¹⁸. Os conceitos de *espaço* e *tempo* transformam-se, segundo o uso que Leibniz e Newton deles fazem, em objeto de *antinomia*.¹⁹

¹⁷ Sobre esse aspecto lembramos os trabalhos de Loparic, notadamente *A Semântica Transcendental de Kant* (2000), os de Daniel Omar Perez e minha Dissertação de mestrado sobre problemas semânticos na filosofia kantiana da história (2002).

¹⁸ Kant se refere aos *problemas transcendentais da razão pura* alegando nossa incapacidade para a solução de todos os problemas: “Querer solucionar todos os problemas e responder todas as

1.3.1 A Metafísica: uma ciência sem história?

Sendo a metafísica um conhecimento racional que difere dos demais, sem ter encetado a trilha segura de uma ciência, a sua história se tornara impossível de ser escrita. Essa impossibilidade é imputada por Kant às disputas intermináveis existentes entre as concepções filosóficas, que nunca conseguiram responder de modo satisfatório os problemas filosóficos impostos pela própria razão pura. Kant, durante algum tempo, julgou que o motivo das desavenças residia na falta de um método apropriado que permitisse tirar a filosofia da condição vacilante em que se encontrava. A filosofia do século XVII, em boa parte influenciada pelo sucesso da matemática aplicada à interpretação do mundo físico, tentou estender o procedimento metódico de resolução de problemas nessa ciência às questões de natureza metafísica²⁰.

A investigação sobre as condições de possibilidade da matemática e da ciência natural ocorre mediante um conhecimento metafísico efetuada pela crítica da razão pura que avalia a capacidade da razão de nesses conhecimentos legislar segundo princípios puros, mas quando se trata da metafísica a legislação racional não tem alcance objetivo porque julga sobre objetos somente se utilizando dos conceitos do entendimento. Tanto a matemática quanto a ciência da natureza são ciências nas quais o método não está em questão, mas em metafísica, na qual existe a pretensão em conhecer objetos mediante

perguntas constituiria uma insolente fanfarronice e uma tão extravagante presunção, que por elas se faria perder imediata e necessariamente toda a confiança [...]. Tem de poder-se saber com base na regra o que em todos os casos possíveis é *justo* ou *injusto*, porque se refere à nossa obrigação e nós não possuímos nenhuma obrigação para com *o que não podemos saber*. Na explicação dos fenômenos da natureza, contudo, muitas coisas têm que permanecer-nos incertas e muitas questões insolúveis, porque o que sabemos sobre a natureza está longe de em todos os casos ser suficiente com relação ao que devemos explicar” (KANT, 1781-7, B 504-505).

¹⁹ Não é demais lembrar os comentários de Kant em 1798 (carta a Garve) sobre o papel das antinomias da razão no que ele chama de despertar, tal como já se referira ao pensamento de Hume, de seu sono dogmático: “O ponto de onde eu parti não é aquele que diz respeito à investigação sobre a existência de Deus, à imortalidade etc., mas parti das antinomias da razão pura: *o mundo tem um começo, não tem um começo* etc., até a quarta: *o homem é livre, oposta a não há liberdade, mas tudo é necessidade na natureza*. Eis o que me despertou do meu sono dogmático e me conduziu à crítica da razão ela mesma para aniquilar o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma.” (KANT, 1798)

²⁰ Talvez somente o perspicaz Leibniz, antes de Kant, tenha percebido que a nova *episteme* deixara a metafísica em total desabrigo. A reação de Descartes com relação à metafísica da “escola” ocupa um plano distinto da de Leibniz e Kant.

meros conceitos, a questão do método é relevante em virtude de nela não se ter conseguido obter repostas convincentes para os seus problemas, no entanto, Kant mostrará que a direção a ser tomada para resolver os problemas metafísicos não consiste em descobrir um método que fosse adequado à solução desses problemas e nem em transpor o método matemático para esse âmbito do conhecimento, mas transformar as proposições metafísicas em máximas que unifiquem em sistemas a multiplicidade do conhecimento do entendimento.

Pode-se afirmar que a Crítica da razão é, sobretudo, a negação da metafísica tradicional, mas desta negação surge uma nova maneira de filosofar a partir de conceitos sem adotar o procedimento dogmático. A nova metafísica exposta pela Crítica da razão pura não tem de se ocupar em conhecer objetos, mas com o modo de conhecê-los *a priori* (1781-7, B 25). Esta ocupação cabe à filosofia transcendental denominada por Kant *ciência especial* a qual deve conter em unidade sistemática todos os princípios *a priori* da razão pura. Escreve Kant:

A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a Crítica da razão pura deverá projetar o plano completo, arquetonicamente, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da completude e segurança de todas as partes que perfazem este edifício. Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. Que esta própria Crítica já não se denomina filosofia transcendental repousa simplesmente no fato, de que para ser um sistema completo, precisaria conter também uma análise detalhada de todo o conhecimento humano. (KANT, 1781-7, B 27)

Para responder à pergunta sobre as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* da filosofia primeira, Kant modifica a concepção do conhecimento racional a partir de conceitos, a qual tem desqualificada a sua pretensão de alcançar a *realidade* supra-sensível mediante a simples análise de conceitos.

Toda a Dialética transcendental, denominada por Kant de Lógica da ilusão, tem por função “descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane” (1781-7, B 354) e, dessa maneira, evitar que as regras e máximas,

princípios subjetivos da razão, destinados a conferir unidade *a priori* aos múltiplos conhecimentos do entendimento, sejam usados como princípios de determinação das coisas em si (B 353). O erro resulta de não se compreender que da condição a partir da qual o ser humano intui objetos estão excluídas coisas em si. Espaço e tempo só se aplicam a fenômenos, únicos objetos de uma intuição possível. Escreve Kant: “o erro somente atua sobre o entendimento mediante a influência despercebida da sensibilidade, pela qual ocorre que fundamentos subjetivos do juízo confundam-se com os fundamentos objetivos, fazendo estes desviarem-se da sua destinação” (B 350-51).

A crítica da razão pura inviabiliza a história da metafísica ao demonstrar que esta “ciência” não poderia progredir pela simples razão de ter trilhado o caminho que não era o seu. Sua finalidade e procedimento não poderia se equipar ao das ciências já existentes. A Crítica a apresenta como o sistema completo da razão pura com todas as suas partes articuladas organicamente. Deste sistema, em virtude de seu fechamento, não se pode esperar progressos.

Kant pretende estabelecer, com a Crítica, o plano de uma ciência completa da razão pura o qual é projetado pela própria razão mediante a crítica da sua capacidade enquanto fonte de conhecimentos *a priori* (1781-7, B XXXVI). Desse modo, a Crítica é considerada a única alternativa viável à pacificação da razão. Em metafísica dogmática a razão encontra-se cindida pelas infundáveis disputas em torno de questões para as quais nenhum filósofo encontrou resposta satisfatória. A comprovação dessa nulidade efetuada pela filosofia crítica conduziria a razão a abandonar, por assim dizer, o *estado de natureza* em que até então se encontrara. Kant representa a pacificação da razão tomando como análogo a teoria política de Hobbes referente à passagem do estado de natureza ao estado civil. Sem a Crítica, afirma Kant,

a razão está como que no estado de natureza e não pode tornar válidas ou garantir as suas afirmações e exigências de outro modo que não seja a *guerra*. A Crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das regras fundamentais da sua própria instituição e cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, nos proporciona a paz de um estado legal em que não devemos conduzir nossas desavenças senão mediante um *processo*. O que aplaca a disputa do primeiro

estado é uma *vitória* da qual ambas as partes se vangloriam, e à qual se segue uma paz na maior parte das vezes tão-somente insegura, instaurada por uma autoridade mediadora; no segundo estado, contudo a contenda é terminada por uma *sentença* que tem que garantir a paz eterna, visto que aqui atinge a própria fonte das querelas. (KANT, 1781-7, B 779-80)

O tribunal crítico não julga a legitimidade ou ilegitimidade dos argumentos de *seitas filosóficas* litigantes. Seu veredicto consiste na revogação definitiva de todo regime de pensamento que se furte às leis eternas e imutáveis da constituição racional (A XII). A razão impõe limites ao pensamento, mas não sem motivos solidamente fundados. A Crítica não contém regras ditatoriais, mas uma *disciplina da razão* que a protege do engano. Disciplinar a razão não significa impedir a liberdade de pensamento, uma vez que ao *exercitar o talento da razão*, isto é, ao filosofar, segundo os ditames críticos não cabe a palavra constrangimento. Escreve Kant: “Sobre esta liberdade repousa até a existência da razão; o veredicto desta última, longe de possuir uma autoridade ditatorial, consiste em nada mais do que no consenso de cidadãos livres dos quais cada um tem que poder externar, sem constrangimento algum, as suas objeções e até o seu veto” (B 766).

De tudo que foi dito pode-se concluir que na primeira *Crítica* as condições de possibilidade da metafísica não resultam da análise transcendental de seus conceitos e juízos, uma vez que a analítica transcendental é a metafísica reduzida à Ontologia da experiência possível. No que diz respeito ao método, ficou patente na Dialética transcendental que as três disciplinas da metafísica resultam da ilusão transcendental da razão em sua pretensão de conhecer objetos de idéias utilizando procedimentos metodológicos tomados emprestados das ciências já existentes. Todas as proposições que se referem a objetos de idéias são impossíveis. Contudo, os conceitos racionais possuem regras de aplicação, que não são evidentemente as mesmas por meio das quais os conceitos puros do entendimento ganham significação objetiva.

1.4. História e Sistema

No interior da primeira *Crítica* Kant apresenta dois tipos de consideração sobre a história da razão pura: a primeira tem por finalidade apontar os desvios do conhecimento metafísico produzidos pela razão não criticada; a segunda expressa a expectativa quanto ao futuro da filosofia, após a realização do empreendimento crítico. No entanto, uma possível história da filosofia concebida transcendentemente, segundo supomos, é um enigma que colide com o propósito de Kant na primeira *Crítica*. Como deduzi-la da investigação que apenas demonstra a nulidade dos conflitos travados entre os sistemas do passado? Da descoberta da causa desses conflitos brotaria tal história? A Doutrina transcendental dos elementos não responde esta pergunta. A Doutrina transcendental do método responderia?

Aliados aos conceitos e princípios *a priori* do entendimento, condições discursivas de possibilidade do conhecimento dos objetos da experiência, existem princípios de abrangência muito mais ampla que são indispensáveis à pesquisa científica. Com tais princípios a razão acrescenta às leis do entendimento máximas heurísticas que *elaboram* a experiência tendo como parâmetro conceitos racionais. Não podemos, por exemplo, considerar o Ser supremo como causa incondicionada passível de ser conhecida, mas é um Ideal gerado pela razão pura em sua tentativa de imprimir a máxima unidade sistemática ao conhecimento científico que tem na experiência empírica a fonte de validação. Escreve Kant:

E o princípio de uma tal unidade sistemática também é objetivo, mas de modo indeterminado (*principium vagum*) não como princípio constitutivo para determinar algo com vistas ao seu direto objeto, mas como simples princípio regulativo e como máxima para promover e consolidar até o infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, mediante a abertura de caminhos novos, que o entendimento desconhece, sem com isso jamais contradizer nem um pouco as leis do uso empírico. (KANT, 1781-7, B 708)

Tanto no uso especulativo quanto no uso prático a razão tem um único princípio, uma vez que a metafísica da natureza e a dos costumes é abarcada por um só

sistema que não poderia ter dois princípios porque a razão não é a junção de dois sistemas. Dessa forma, a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes formam uma unidade sob a idéia do ente originário único. “Desta maneira, toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins, e em sua extensão máxima torna-se físico-teologia” (1781-7, B 844).

A razão tende sempre para o incondicionado, como este objetivo não pode ser concretizado pelas ciências empíricas, mas também desta não pode estar alijado. A ciência é um produto da razão nunca consumado, porém não pode consistir em um agregado. As idéias da razão são como que condições *a priori* que se conectam a experiência não para determinar o conhecimento de objetos, mas para impor ficções heurísticas que orientam o progresso da pesquisa científica em direção de um ideal de completude sempre perseguido, mas nunca alcançado. As idéias da razão têm grande utilidade para o trabalho científico na medida em que não existe ciência sem ficções heurísticas. O pesquisador da natureza pressupõe que a natureza não é um todo caótico, pois se assim fosse sua atividade seria vã. É lícito conceber o mundo como resultado da execução de um plano, cujo autor permanecerá sempre de nós desconhecido, sem que isso traga prejuízo algum à pesquisa.

Assim como a pesquisa empírica sob uma idéia da razão ganha contorno sistemático, do mesmo modo a pesquisa filosófica tem seu princípio de sistematização.

Esvaziada de objetos, essa pesquisa deve ocupar-se de todo o conhecimento humano *a priori* sem precisar recorrer a nenhum da experiência. “Nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto; pelo contrário, é posto à luz pela própria razão, mal se tenha descoberto o princípio comum de tudo isto” (1781-7, A XX). A análise do conhecimento *a priori* estabelecida segundo o plano crítico não progride, contudo a razão unifica os dois domínios de sua legislação sob a idéia do *fim supremo*. Afirma Kant: “o propósito último da sábia e providente natureza na constituição de nossa razão está propriamente voltado só para o moral” (B 829). Diz o filósofo que somente em relação ao uso prático a razão pura admite

um cânon, isto é, uma correta aplicação. Em seu uso especulativo não há cânon na medida em que “este é inteiramente dialético; sob este aspecto toda a lógica transcendental nada mais é que uma disciplina” (1781-7, B 825).

O princípio de razão enquanto máxima, ou postulado lógico que ordena que se encontre para todo conhecimento condicionado o incondicionado, quando aplicado ao domínio das proposições do conhecimento empírico, procede analiticamente partindo do *dado* à condição incondicionada, isto é, ao fundamento. Mas este procedimento, próprio da matemática, em filosofia tem emprego limitado. A metafísica kantiana da ciência, voltada para problemas sistêmicos, mostra que este conceito tem valor apenas regulativo. Portanto certos conceitos da razão pura se conectam à pesquisa empírica a fim de através da análise projetar o sistema completo do conhecimento.

O julgamento crítico, que nega a possibilidade de a metafísica vir a ser ciência, inaugura uma maneira totalmente nova de proceder em metafísica. Dessa forma, nasce a ciência da razão pura cuja condição de possibilidade não precisa ser avaliada por nenhuma ciência que lhe sirva de fundamento, uma vez que ela continua a ser a ciência fundamental.

A Crítica é a metafísica, contudo não pode ser considerada o sistema da razão pura na medida em que sua tarefa consiste na “simples avaliação da razão pura, das suas fontes e seus limites” (B 25), desse modo sua função é simplesmente propedêutica, cuja utilidade é meramente negativa na medida em que mantém nossa razão livre dos erros. Assim sendo, a Crítica não é uma *doutrina*, um *Órganon*, mas um *Cânon*. O sistema completo de todo conhecimento humano *a priori* é a filosofia transcendental, “para a qual a Crítica da razão pura deverá projetar o plano completo”. Deste plano a doutrina transcendental do método fornece apenas as condições formais. O sistema da razão pura é filosofia que só existe enquanto a idéia de uma ciência possível. A Crítica em sua segunda parte não apresenta o método da filosofia. Seu ensinamento consiste em indicar como cada um pode filosofar tendo como horizonte um ideal sempre inalcançável.

A filosofia, assim entendida, seria então uma idéia reguladora, a qual enquanto sistema teria como fim último, conforme já foi afirmada anteriormente, *a inteira destinação do homem* e enquanto tal chama-se *Moral*.

Toda investigação filosófica, a partir da Crítica, deve ter como guia a idéia de uma inteira legislação da razão humana concernente aos domínios da natureza e da liberdade. A primeira, denominada metafísica da natureza, “contém todos os princípios puros da razão derivados de simples conceitos (portanto excluído a matemática) e que se referem ao conhecimento *teórico* de todas as coisas; a segunda contém os princípios que determinam *a priori* e tornam necessário o *fazer* e o *deixar de fazer*” (1781-7, B 869).

Com a Crítica da razão pura Kant espera ter estabelecido o plano da metafísica a ser executado futuramente. No entanto, deve-se entender que a execução do plano está condicionada ao esquema que a própria razão produz para pensar a sua história. A história da razão pura, não pode ser concebida empiricamente, uma vez que a filosofia é uma idéia, no entanto, é perfeitamente cabível pensar o sistema da razão pura mediante o *esquematismo simbólico* por meio do qual as Idéias são sensificadas por meio do procedimento analógico. Kant ilustra este procedimento ao comparar a metafísica com o conceito de organismo, da seguinte maneira:

O todo é portando articulado (*articulatio*) e não amontoado (*coacervatio*), podendo, é verdade crescer internamente (*per intus susceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), tal como acontece com um corpo animal cujo crescimento não leva à adição de um membro, mas antes, sem alterar a proporção torna cada um deles mais forte e mais eficiente para sua finalidade. (KANT, 1781-7, B 861)

Este esquema estaria em completo acordo com a seguinte afirmação (que está em sintonia com o trecho citado do prefácio da primeira *Crítica*) de Kant: “Eis porque se pode dizer de tal Crítica que ela nunca é autêntica se não for *inteiramente completa* até aos menores elementos da razão pura, e que na esfera desta faculdade, é *tudo ou nada* que é preciso determinar e regular.” (1783, A 20).

Tal quais as partes de um organismo se desenvolvem harmonicamente em função do todo, de modo análogo, as partes do sistema da filosofia pura também se desenvolveriam. Desse modo, por mais estranho possa parecer, na idéia de filosofia está contida a sua história.

Na primeira *Crítica* o emprego da teleologia se restringe à filosofia concebida como o sistema de todos os conhecimentos *a priori* da razão. Na “*Idee*” qual o conhecimento *a priori* da razão pode ser aplicado à história da humanidade de modo que seja possível considerá-la filosoficamente? Antes de tentarmos refletir sobre essa indagação, lembramos que a reflexão de Kant sobre a história filosófica da filosofia parte do pressuposto de que todos os sistemas estão unificados arquitetonicamente sob a idéia da ciência filosófica. Escreve Kant: “não só cada sistema está articulado segundo uma idéia, mas todos estão por sua vez unidos finalisticamente entre si, como membros de um todo, num sistema do conhecimento humano” (B863).

A *Metafísica* é ao mesmo tempo a *Crítica*, a *Filosofia transcendental* e a idéia do Sistema da razão pura (cf. B869). Não se limitando apenas à investigação das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, tarefa cumprida pela Doutrina transcendental dos elementos. Na Doutrina transcendental do método Kant examina, conforme já afirmamos, as condições formais do sistema completo da razão pura, condições estas que possibilitariam a ciência filosófica. Porém, trata-se de uma ciência muito peculiar, pois, o seu método é considerado sem que essa ciência ainda exista. Há um problema, a respeito do qual já nos referimos, que precisa ser solucionado, a saber, que tipo de articulação Kant estabelece entre história e sistema? Se o sistema da metafísica não admite progressos, por que o filósofo fala em uma possível história da filosofia concebida do ponto de vista meramente transcendental? A solução seria então pensar a filosofia como se fosse um sistema orgânico? Posteriormente, voltaremos a esse problema. Por enquanto, faremos a exposição dos poucos e não muitos elucidativos comentários de Kant sobre a história da filosofia, aos quais juntaremos os nossos.

A metafísica por não ter encetado o caminho de uma ciência resultava do fato de nunca se ter percebido que os problemas em torno dos quais os filósofos disputavam necessitavam eles mesmos de problematização. Desse modo, todo o discurso metafísico deveria, a partir da primeira *Crítica*, cessar sua atividade até que seu destino fosse definido. Arrimado ao espírito do trecho do primeiro prefácio, no qual Kant se refere a sua época como sendo a “época da crítica, à qual tudo tem de submeter-se” (KANT, 1781-7, A IXn), nos *Prolegomenos* o filósofo escreve a respeito da metafísica: “A minha intenção é convencer todos os que crêem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora” e levanta antes de tudo a questão: “de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível” (KANT, 1783, A 4). Antes deste questionamento afirmara não ser seu objetivo escrever uma obra para aprendizes de uma ciência já existente, ou para versados em história da filosofia, uma vez que seus *prolegomenos* se destinaria aos futuros mestres (*künftige Lehrer*) capazes de, por si mesmos, inventar (*erfinden*) a ciência ainda inexistente. Após a *Crítica* seria possível alguma filosofia? Esta questão nos lembra o comentário feito por Heidegger no opúsculo “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” (1966) a respeito da última tarefa atribuída por Wittgenstein à filosofia: realizar a *terapia da linguagem*. Consumada essa tarefa, à filosofia nada mais restaria a fazer. Perguntamos: a *Crítica*, ao por fim à metafísica, já não teria cumprido a referida tarefa?

Kant realiza uma leitura filosófica da história da filosofia a qual tal como a história da humanidade não pode estar sujeita ao acaso. A filosofia deve transcender o enquadramento temporal periodizante que se estenderia dos gregos aos modernos. Nenhuma filosofia é a filosofia concebida somente *na idéia*, portanto, cada sistema filosófico é parte de um todo, de um sistema projetado.

Furtando-se às querelas, o pensar crítico é apresentado como a única alternativa que resta à metafísica após o esgotamento das duas grandes vertentes que nortearam a reflexão filosófica ao longo de sua história, a saber, o dogmatismo e o ceticismo. A partir de tal iniciativa a “ciência” do supra-sensível é afastada do perigo do *indiferentismo*. Escreve o filósofo:

Agora, depois de serem tentados todos os caminhos (ao que se vê) e em vão. Reina o enfado e um *indiferentismo*, que engendram o caos e a noite nas ciências, mas também, ao mesmo tempo, são origem, pelo menos prelúdio, de uma nova transformação e de uma renovação dessas ciências, que um zelo mal entendido tornara obscuras, confusas e inúteis. (KANT, 1781-7, A X)²¹

A Crítica traduz o reconhecimento da razão, consciente de seu esgotamento, no âmbito de uma ciência impossível. Não obstante, o abandono da pretensão em fornecer respostas a problemas aos quais se mostrara incapaz, em virtude da impossibilidade de situá-la no mesmo plano das ciências teóricas, isso não significa o anulamento da metafísica. Muito pelo contrário, ela renasce com um novo vigor²². Não lhe cabe mais lidar com o conhecimento de objetos da razão, mas somente com a própria razão (B 23). Nos *Prolegômenos* o filósofo considera como “peculiaridade da metafísica, a saber, a aplicação da razão simplesmente a si mesma e o pretense conhecimento objetivo que decorreria imediatamente da razão incubando seus próprios conceitos (*ihre eigene Begriffe brüetet*), sem para isso ter necessidade da mediação da experiência, ou que em geral aí possa chegar através dela” (1783, A 125).

Entenda-se, Kant quando efetua a crítica da razão, não coloca a história como fundamento da Crítica. Rever o passado da metafísica, para ele, consiste em apontar

²¹ Na *Lógica Jäsche* (1800) Kant tece semelhante comentário sobre o indiferentismo votado à metafísica em sua época. Transcrevemos o trecho da obra: “no que se refere à metafísica, parece que estamos tomados de perplexidade na investigação das verdades metafísicas. Ostenta-se agora uma espécie de *indiferentismo* em face dessa ciência, pois parece ter-se tornado ponto de honra falar com desprezo das investigações metafísicas, como se não passassem de meras bizantinices. E, no entanto, a Metafísica é a autêntica, a verdadeira Filosofia!” (KANT, 1800, A 39). Os problemas da metafísica, a partir da *Crítica*, ganham um tratamento tolamentemente novo. Sobre esse novo modo de encarar os problemas metafísicos escreve G. Lebrun: “O tom muda com a *Crítica*: os problemas da metafísica, agora, são levados a sério ao mesmo tempo em que aparece claramente a fragilidade das soluções que se dava para eles. Por mais mal colocadas que tivessem sido as questões em litígio, elas não eram vãs e merecem uma resposta.” (LEBRUN, 1993, p. 46)

²² G. Lebrun faz o seguinte comentário a respeito da relação intrínseca da Crítica com a metafísica: “a metafísica cessa de ser considerada como *teoria* – discurso concernente a um certo domínio – e de que toda a tarefa da razão pura poderia muito bem consistir em voltar-se sobre si e medir o seu poder – logo em se *criticar*. O simples projeto de instaurar metodicamente o fundamento da metafísica já equivale à morte “desta coisa” que sempre se chamou “metafísica” (LEBRUN, 1993, p. 39).

os extravios cometidos pelos filósofos, que nunca se deram conta da impossibilidade de usar conceitos e princípios, somente válidos no âmbito da experiência possível, com a finalidade de conhecer o mundo supra-sensível. Assim sendo, a crítica à metafísica aliada à história da razão, não acrescenta nada de positivo ao projeto crítico de Kant, apenas demonstra ser o passado da filosofia um acúmulo de erros, os quais impediram os progressos da razão pura, tanto no campo teórico como no campo prático-moral.

Com a primeira *Crítica* temos um exemplo cabal da maneira como o dialogar kantiano com a tradição filosófica explora os descaminhos e enganos cometidos pelos filósofos e escolas filosóficas em mais de dois mil anos de história. Por esse motivo, sua idéia de filosofia, longe de incluir a correção desses enganos ou reformar sistemas, volta-se exclusivamente para a crítica da faculdade racional, crítica possibilitadora da *revolução do modo de pensar* em metafísica (1781-7, B XXII). Esta revolução deve levar a cabo, primeiramente, não a solução dos problemas que sempre inquietaram a razão humana, mas examinar a capacidade desta razão em fornecer-lhes solução. A mudança operada pelo *criticismo*, portanto, significa não só o abandono do antigo modo praticado pela metafísica tradicional de solucionar problemas, mas também de formulá-los.

A história da filosofia sempre se mostrou de maneira caótica, como um fluxo de idéias brotando em completa desagregação da cabeça dos filósofos. Nesta história, cada tendência de pensamento fornece respostas diferentes a problemas relacionados a um só problema ou a um conjunto de problemas. Esta falta de unanimidade tem como causa, sem dúvida, os diversos procedimentos por elas adotados para a solução de problemas, mas não só isso, faltava-lhes algo de mais fundamental. Antes de iniciar procedimentos de solução, deve-se investigar se o problema de fato é solúvel, isto é, averiguar se os conceitos que compõem os juízos, empregados tanto na formulação do problema quanto na solução de uma questão, possuem validade e realidade objetiva, isto é, referência *a priori* em um domínio da intuição sensível, isto é, têm como referentes objetos possíveis. Sem esta investigação prévia, nenhum procedimento pode ser iniciado, é como caminhar às cegas em meio a simples conceitos. Portanto, torna-se evidente que a *Crítica* não conduz à resolução dos problemas da metafísica, pelo contrário, a teoria dos problemas, intimamente associada

à doutrina da significação dos conceitos, demonstra a impossibilidade de solução de todos os problemas metafísicos no âmbito teórico.

O passado da filosofia e o presente narrado em breves episódios por Kant têm por finalidade mostrar os *experimentos* da razão ao longo de sua acidentada história. Por tal motivo esses experimentos não podem servir de sustentáculo à filosofia futura. Com relação ao “método de filosofar criticamente”, instrumento empregado na determinação dos limites dos conhecimentos racionais, pode prestar-se à edificação do sistema filosófico, contudo, a Doutrina transcendental do método não busca justificar os juízos da metafísica. As condições por ela expostas nos previnem dos riscos em ultrapassar os limites da experiência; da necessidade de distinguir o uso teórico do uso prático da razão e pensar arquetonicamente os conhecimentos racionais como *se fossem* obra de um intelecto arquetipo para o nosso que põe fim às contingências históricas da filosofia. Contudo, como entender a história da razão pura, a última parte da doutrina do método?

Kant tem a certeza que nenhum sistema filosófico pode ser considerado a filosofia realizada, nem mesmo o seu, uma vez que o sistema crítico deveria anteceder e preparar o caminho a ser trilhado no futuro pelo saber filosófico. Seu interesse reside, primordialmente, em um tempo vindouro, a partir do qual a nova filosofia, tendo sido realizada a crítica da razão, pode ter seu nascimento previsto. Todavia o problema que nos inquieta consiste em saber se a reflexão que conduz Kant a pensar o passado e o futuro da filosofia, portanto, a sua história do ponto de vista da crítica da razão, torna-se possível sem a existência dos fatos ainda não ocorridos. Nos *Progressos da metafísica (Fortschritte)*, são tecidos comentários a respeito do caráter *a priori* da história futura da filosofia, por conseguinte, não se trata de considerá-la de maneira empírica.

O interesse de Kant pela história empírica da filosofia é diminuto²³. Esse pouco interesse é constatado a partir das considerações feitas nos *Fortschritte*. Escreve o filósofo:

²³ Referindo-se ao conhecimento que se possa ter da filosofia historicamente Kant comenta: “um conhecimento, porém, pode provir da razão e, não obstante, ser histórico; assim, por exemplo,

Todo o conhecimento histórico é empírico e, por conseguinte das coisas como são; não de que elas devam necessariamente ser assim. – O conhecimento racional representa-as segundo a sua necessidade. Uma representação histórica da filosofia conta pois, como e em que ordem se filosofou até agora. O filosofar, porém, é um desenvolvimento progressivo da razão humana e esta não pode ter continuado na via empírica ou também começado e, claro, mediante simples conceitos. Deve ter sido uma necessidade (*Bedürfnis*) (teórica ou prática) da razão o que a compeliu a elevar-se dos seus juízos sobre as coisas aos fundamentos até aos primeiros (princípios). (KANT, 1804, 340, *L.Bl.*)²⁴

Não se trata, portanto, simplesmente de apagar o passado filosófico, mas subtraí-lo da influência das narrativas meramente empíricas o colocando sob a perspectiva *a priori* da razão. O comentário de Kant acerca de uma *história filosofante da filosofia* visa esse objetivo. Afirma o filósofo:

Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é *a priori*. Embora estabeleça fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza humana, como arqueologia filosófica. O que permitiu aos pensadores entre os homens sofismar sobre a origem, o *fim* (*Zweck*) e o termo (*Ende*) das coisas do mundo. Qual o 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? (KANT, 1804, p. 341, *L.Bl.*)

Mas realizar uma arqueologia filosófica permite a descoberta das condições de possibilidade história futura da filosofia? Kant dirige sua argumentação de modo a articular a filosofia e natureza humana. O fim da humanidade pelo que tudo indica converge com o da filosofia, no entanto, mais que uma análise meramente conceitual seria preciso encontrar elementos para que se possa julgar sobre o estado futuro da filosofia indissolavelmente ligado ao da natureza humana.

quando um simples letrado aprende os produtos da razão alheia: seu conhecimento de semelhantes produtos da razão é meramente histórico” (*ibid.*, Ak. 22).

²⁴ Usamos, como é de praxe, a abreviatura *L. Bl.* para *Löse Blätter* (conjunto de notas escritas por Kant enquanto produzia o texto dos *Fortschritte*). Essas notas foram publicadas na parte final da edição organizada por Rink no ano da morte do filósofo em 1804.

No caso de a idéia de uma metafísica se apresentar inevitavelmente à natureza humana e de esta sentir uma necessidade de a desenvolver; mas esta ciência reside inteiramente na alma, embora só esboçada de forma embrionária. (KANT, 1804, p. 342, *L. Bl.*)

Ao afirmar ser possível uma história *a priori* o filósofo menciona em um dado momento a palavra *esquema*, que não possui o mesmo sentido que o adotado na Analítica transcendental da primeira *Crítica* (esse é um ponto de suma importância do qual trataremos posteriormente). Por se tratar de anotações, os comentários nas *Lose Blätter* são bastante reduzidos e fragmentados. Afirma Kant:

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 tivessem tido debaixo dos olhos esse mesmo esquema e tivessem, em seguida, progredido no seu conhecimento. [...] Uma história da filosofia é de gênero tão particular que nada do que aí aconteceu se pode relatar sem antes se saber o que deveria ocorrer, ergo, também o que pode acontecer. Se isso foi procurado previamente ou se se sofismou ao calhar. Não é história das opiniões que aparecem aqui ou ali, mas da razão que se desenvolve a partir de conceitos. – Não se pretende saber o que se argumenta, mas o que se obteve pelo discorrer mediante simples conceitos. – A filosofia deve aqui considerar-se como gênio da razão (*Vernunftgenius*), do qual se exige saber o que ele teve de ensinar e se conseguiu. – Para tal descobrir, deve investigar-se que interesse e porque um tão grande interesse na metafísica. Ver-se-á que não é a análise dos conceitos e dos juízos que se podem aplicar aos objetos dos sentidos, mas o supra-sensível, sobretudo enquanto nele se fundam as Idéias práticas. (KANT, 1804, pp. 342-3, *L. Bl.*)

Kant se pergunta na primeira *Crítica* se a razão, “impelida por um pendor de sua natureza a ultrapassar o uso da experiência” (1781-7, B 825), ao tentar, mediante simples idéias, apresentar-se como um todo sistemático, teria como base o interesse especulativo, ou se não seria o interesse prático o elemento determinante dessa tentativa de sistematização. A resposta dada pelo filósofo consiste em afirmar que o propósito último da especulação da razão, em seu uso transcendental, direciona-se a três objetos: a liberdade da vontade; a imortalidade da alma e a existência de Deus (B 826). Entretanto, a razão especulativa se torna incapaz de produzir conhecimentos sobre esses objetos. Desse modo,

quaisquer proposições referentes a eles é transcendente, e, portanto, “não possuem qualquer uso imanente, isto é, admissível para os objetos da experiência [...]; consideradas em si, não passam de esforços ociosos de nossa razão, e que, além disto, lhe são extremamente onerosos” (B 827).

Há identidade entre a história da razão pura e a história universal da humanidade? Quando Kant se refere à filosofia como *o gênio da razão*, haveria familiaridade deste gênio com a *idéia de um fio condutor* usado no opúsculo de 1784 como recurso para a análise da história da espécie humana? Pensamos que essa indagação pode ter resposta mediante a aceitação de que os fins da filosofia, tanto teórica como prática, estão unificados segundo o *fim terminal*.

Assim como os sistemas filosóficos, em constantes disputas, têm uma paz projetada (KANT, 1796, A VIII/ 416-7) cujo caminho a Crítica pretende indicar – “somente o caminho *crítico* ainda está aberto” – na história humana ocorre o mesmo. Mas a paz em filosofia se reflete necessariamente na história universal? O aporte teleológico que conduz à Idéia da filosofia como sistema da ciência, também conduz à Idéia de história universal?²⁵ 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? Acreditamos que haja afinidade entre as considerações, tanto as relacionadas à história da filosofia quanto às relacionadas à história da humanidade. Os

²⁵ Na primeira *Crítica* Kant estabelece a diferença entre o conceito escolástico e o conceito cósmico. Sobre o primeiro afirma: “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 *rationalis 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.” (KANT, 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” (KANT, 1800, A 25).

comentários realizados anteriormente sobre o esquematismo simbólico nos permitem assim concluir.

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 filosofia*, constata um cenário semelhante ao da história da humanidade: o caos instalado.

A Crítica, anunciada como propedêutica ao sistema, reduz-se à determinação *a priori* dos conceitos e princípios da natureza e da liberdade, apresenta-se como sendo a filosofia transcendental. Ela não cria nenhum método seja para a ciência da natureza seja para a ética, apenas investiga como são possíveis os conhecimentos sintéticos *a priori*. Mas quando se trata da filosofia propriamente dita, que não se encontra dada em nenhum lugar, somente a *idéia* existe em nós, não se pode falar em método e muito menos em conhecimento.

Nossa questão consiste em saber, se não há condições de no presente examinar os resultados dos experimentos da razão purificada pela crítica, de que modo Kant pode projetar a partir do sistema da razão pura a história dessa razão? Sabemos que seu interesse não consiste em juntar seu sistema aos sistemas passados, mas inaugurar um novo tempo, uma maneira nova de pensar iniciada com o advento da *Crítica*, que ao fazer o retrospecto do passado ao mesmo tempo indica a nova via a ser trilhada e os fins a atingir. Esses fins conduzem à distinção existente entre o sentido escolástico e o sentido cósmico da filosofia. Com o primeiro temos “o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos”; com o segundo “a ciência dos fins últimos da razão humana. Este conceito altivo confere dignidade, isto é, um valor absoluto, à Filosofia” (KANT, 1800, A 23). Após apresentar as duas significações, Kant esclarece a serventia da filosofia afirmando que no

significado escolástico da palavra, a Filosofia visa apenas a *habilidade*; relativamente ao conceito do mundo, ao contrário, ela visa a *utilidade*. Do primeiro ponto de vista ela é, pois, uma doutrina da habilidade; do último, uma doutrina da sabedoria: – a *legisladora* da razão, e nesta medida o filósofo não é um *artista da razão*, mas um *legislador*. (KANT, 1800, Ak 24/ A 24).

A filosofia meramente especulativa praticada pelo artista da razão, indiferente ao fim último da razão humana, não pode ser considerada “uma sabedoria perfeita” (*Ibid.*). Voltado para as questões cardinais – questões já formuladas na primeira *Crítica: que posso saber?; que devo fazer?; que é permitido esperar?* (B 832-3) – todo o domínio da filosofia no sentido cósmico é completado por uma última questão, sob a qual as demais estão reunidas: *o que é o homem?* (1800, Ak 25).

A essas questões nenhum filósofo pode dar resposta convincente sem antes determinar “as fontes do saber; a extensão do uso possível e útil de todo saber, e finalmente: os limites da razão” (*ibid.*). Para tais tarefas tem que se estar dotado do cultivo do talento e da habilidade, duas coisas inseparáveis, “pois, sem conhecimentos, jamais alguém há de se tornar filósofo” (A 26), contudo, esses conhecimentos advindos da consideração de todos os sistemas filosóficos não nos dizem o que seja a filosofia, portanto, através deles não há aprendizado, somente temos testemunhos históricos do uso da razão. A filosofia não pode ser objeto de aprendizado pela “simples razão de que *ela ainda não está dada*” (A 26). Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão” (1781-7, B 866).

O legislador da razão exercita seu talento não a partir dos “produtos de uma razão alheia” (1800, Ak. 22), mas a partir do *uso livre de sua razão*.

O verdadeiro filósofo, portanto, na qualidade de quem pensa por si mesmo, tem que fazer um uso livre e pessoal de sua razão, não um uso servilmente imitativo [...]. Por conseguinte, 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 a partir dele. (KANT, 1800, Ak 26/A 28)

Fazer o uso livre da razão não significa de nenhuma maneira reduzir o pensamento racional a uma subjetividade que não se dá conta de suas fontes.

Os conhecimentos racionais que o são objetivamente (ou seja que só podem inicialmente se originar da própria razão dos homens) podem portar também subjetivamente este nome só quando provenientes de fontes universais da razão, ou seja, de princípios, fonte das quais podem emergir a crítica e até mesmo o repúdio daquilo que se aprendeu. (KANT, 1781-7, B 864-5)

O esboço da história da filosofia não traz muitas dificuldades para que possamos compreender que a razão acaba por culminar com a crítica de si própria, o que não significa decidir por um método que permitisse concebê-la enquanto um conhecimento positivo.²⁶ A crítica entendida como propedêutica prepara o caminho para a ciência futura sem que o método crítico conduza à aquisição de conhecimentos. Se há conhecimento, este se restringe ao exame que limita o uso da razão pura especulativa. O comentário de Kant a esse respeito é o seguinte:

Uma tal ciência teria que se denominar não uma *doutrina*, mas somente Crítica da razão pura, e sua utilidade seria realmente apenas negativa com respeito à especulação, servindo não para a ampliação, mas apenas para a purificação da nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já significaria um ganho notável. (1781-7, B 25)²⁷

²⁶ Kant ao se referir à disciplina da razão pura afirma não se dirigir ao conteúdo mas ao método transcendental, o qual difere de todos os métodos que têm por conteúdos objetos. São as seguintes as palavras do filósofo: “é impossível evitar os erros que têm necessariamente que se originar do fato de se perseguir inconvenientemente tais métodos decerto adaptados à razão em outros setores, mas não aqui no transcendental” (1781-7, B 740).

²⁷ Na disciplina da razão pura Kant volta a falar da utilidade negativa da crítica da razão ao afirmar: “torna-se desnecessária uma crítica da razão em seu uso empírico, pois os seus princípios são submetidos a um teste contínuo na pedra de toque da experiência; esta crítica também é dispensável na Matemática, onde os seus conceitos têm que ser imediatamente apresentados *in concreto* na intuição pura, ficando deste modo patente em seguida qualquer coisa infundada e arbitrária nos mesmos. Onde, porém, nem a intuição empírica nem a intuição pura mantêm a razão em trilhos visíveis, a saber, em seu uso transcendental segundo meros conceitos, ela tanto necessita de uma disciplina que dome a sua tendência de estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível, mantendo-se afastada de extravagâncias e do erro, que também toda a filosofia da razão pura se ocupa unicamente desta utilidade negativa” (B 738-739).

Isso significa afirmar que a filosofia transcendental tem como finalidade, sem pretender fundar nenhum desses conhecimentos, descobrir sob que condições eles são possíveis. Os procedimentos que adota para a efetuação de tal tarefa não são buscados na experiência, mas exclusivamente na razão. Desse modo, pode ser afirmado que ela é um *conhecimento por conceitos*. Neste sentido é valioso o trecho extraído do *Opus postumum*, citado anteriormente, o qual define a filosofia transcendental como “a doutrina das idéias que contém a totalidade do conhecimento *a priori* por conceitos em um sistema da razão teórica e prática”. Diversamente da metafísica tradicional, seu objetivo não é conhecer nenhuma *realidade*, pois segundo afirma o filósofo a filosofia transcendental “se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (1781-7, B 25).

O conhecimento filosófico por conceito tem que somente investigar de que modo a totalidade do conhecimento humano pode ter garantida sua possibilidade *a priori*. Em 1781 somente a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos era o foco da análise crítica, não obstante, como Kant previra que a Crítica deveria “projetar o plano completo, arquitetonicamente, isto é, a partir de princípios” (B 27) da filosofia transcendental, filosofia que enquanto idéia deve possuir um *esquema*. Na arquitetura da razão pura é efetuada a distinção entre o esquema empírico, que “fornece uma unidade técnica”, não projetada segundo uma idéia, e o “que se origina unicamente em consequência de uma idéia”, fundador de uma unidade arquitetônica. Prossegue Kant:

Isto que 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 (1781-7, B 861-62).

A Crítica na Doutrina transcendental dos elementos possui, conforme será reafirmado na Disciplina da razão pura, utilidade apenas negativa, uma vez que “todo o

conhecimento sintético da razão em seu uso especulativo é, segundo todas as provas até agora levadas a cabo, impossível” (B 824). Para esse uso não é possível um cânon. Mas o interesse maior da razão pura, afirma Kant no Cânon da razão pura, relaciona-se com o uso *prático* mediante o qual a metafísica é alçada a condição que a razão em seu uso especulativo não poderia lhe conceder. Escreve Kant: “as leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente *a priori* pela razão e que nos comandassem de maneira absoluta e não empiricamente condicionada, seriam um produto da razão pura. Tais são as leis *morais*, e portanto só a estas pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um cânon” (B 828).

A razão pura deve dispor de todos os conceitos e princípios *a priori* que constituem sua legislação sobre o que *é* (filosofia da natureza) e sobre o que *deve ser* (liberdade) segundo uma unidade arquitetônica, isto é, segundo um sistema que promova os fins essenciais da razão. Escreve Kant:

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 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”. (1781-7, B 868)

Kant na Arquitetônica da razão fornece um conceito sistemático de filosofia (conceito cósmico) segundo o qual a razão pensada como um sistema teleológico é uma *Idéia esquematizável* “a partir do princípio definido por seu fim” (B 861). Contudo, da idéia do sistema da filosofia pura não é possível extrair a regra de sua realização. A doutrina transcendental do método se refere somente às condições formais de uma ciência projetada idealmente pela Crítica para a qual somente as referidas condições formais bastam

caso se compreenda por filosofia o arquétipo para julgar todas as tentativas de filosofar; este arquétipo deve servir para julgar toda a filosofia subjetiva, cujo edifício é freqüentemente tão diversificado e tão mutável. Deste modo, a filosofia é uma simples idéia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma; seguindo diversos caminhos, procuramos avizinhar-nos desta idéia até descobrirmos a

única senda, bastante obstruída pela sensibilidade, e conseguirmos no arquétipo igualar, tanto quanto seja dado a seres humanos, a cópia até então defeituosa. Até então não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde esta se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode conhecê-la? Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo-a seguir os seus princípios universais em certas tentativas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo em suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os. (1781-7, B 866-867)

O sistema da filosofia pura sempre foi um ideal a ser alcançado, mesmo que inadvertidamente, por todas as tentativas do pensar filosófico. Nenhuma filosofia é o sistema acabado da filosofia pura, mas parte deste sistema é concebido *como se* fosse um organismo em crescimento segundo a finalidade a ele imanente. A esse respeito escreve Kant:

só após termos seguido por muito tempo as indicações de uma idéia oculta em ao coletarmos rapsodicamente, como material de construção, muitos conhecimentos relativos a esta mesma idéia, e só após termos por um longo tempo reunido tecnicamente os mesmos, se nos tornou primeiramente possível vislumbrar a idéia em meio a uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo fins da razão. Qual vermes, os sistemas parecem ter sido formados, inicialmente de forma mutilada e com o tempo completamente, por *generatio aequivoca* a partir da simples confluência de conceitos coletados. Apesar disso, todos possuíam, como um germe originário, o seu esquema na razão, a qual simplesmente se desenvolve (1781-7, B 863).

Esta concepção organicista da filosofia propicia um modo de pensar a história da filosofia sem submetê-la à historiografia tradicional. O último capítulo da Doutrina transcendental do método, onde consta a última condição formal do sistema intitulada *História da razão pura*, que segundo Kant, “só designa um lugar que ainda resta no sistema e que tem de ser preenchido no futuro” (B 880), pouco esclarece, e parece contrariar o que até agora julgávamos ser a reflexão filosófica kantiana sobre a história.

Sendo o sistema uma idéia, obviamente não é possível considerá-lo a partir da confusa história dos sistemas filosóficos, contudo se essa história for

compreendida do ponto vista puramente transcendental, isto é, “caso se compreenda por filosofia o arquétipo para julgar todas tentativas de filosofar”, ver-se-á que o sistema sob a referida condição é a Crítica identificada à metafísica como método de idéias. A Crítica abre o caminho, diz Kant: o único que resta, a ser trilhado por aqueles que sabem que não buscam um objeto, e sim a aproximação da idéia de um saber completo de todos os conhecimentos a partir de conceitos e princípios *a priori* da razão pura. Escreve o filósofo:

A metafísica tanto da natureza quanto dos costumes e principalmente a crítica de uma razão que se aventura a andar sobre os seus próprios pés, crítica que precede a título de *exercício preliminar* (propedeuticamente), constituem sozinhas aquilo que num sentido autêntico podemos denominar Filosofia. Esta última refere tudo à sabedoria, se bem que seguindo a senda da ciência; esta é a única via que, que uma vez aberta, jamais é obstruída, não dando azo a que alguém se perca. (1781-7, B 878)

Os conceitos e princípios da metafísica da natureza e da metafísica dos costumes constituem a legislação da razão no domínio da natureza e no domínio da liberdade. Os referidos conceitos e princípios são regras *a priori* que permitem avaliar se uma ciência é ou não possível. Mas, além disso, a razão impõe ao conhecimento científico princípios de sistematização que são idéias mediante os quais a ciência é pensada como um todo unificado. Afirma Kant: “a idéia requer um *esquema* [...] aquele esquema, no entanto, que se origina unicamente em consequência de uma idéia (onde a razão impõe *a priori* fins, sem esperá-los empiricamente) funda uma unidade *arquitetônica*” (B 861).

Kant afirma que o tipo de unidade sistemática prescrito pela filosofia é o sistema cujo fim último é “a inteira destinação do homem”. No uso especulativo, o princípio ordena a busca do incondicionado para todo conhecimento condicionado, quanto ao uso prático a razão coloca como princípio de sistematização a idéia de um ente originário *único, sumamente perfeito e racional*. Sob esta idéia as leis morais unificadas finalisticamente com vistas a tornar o bem supremo, a união da felicidade com a moralidade dos seres racionais dignos da felicidade, constitutivo do mundo inteligível. Escreve Kant:

se do ponto de vista moral da unidade moral enquanto uma lei necessária do mundo consideramos a causa que pode unicamente dar a essa lei o seu efeito adequado, e portanto também a força que nos obriga, então tem que haver uma vontade suprema uma que compreenda em si todas estas leis. (1781-7, B 843)

A história pregressa da filosofia é considerada por Kant como a história de errâncias da metafísica que em muitos séculos ainda não encontrara a via segura de uma ciência, a qual é instaurada pela Crítica da razão pura. Essa visão retrospectiva do passado da filosofia conduzida pela Crítica representa a reflexão sobre a história da razão pura e não a história dos sistemas. Esta história não interessa à Crítica em virtude de alimentar somente a erudição. Por mais exaustiva que seja a narrativa do passado histórico da filosofia, esta narrativa sempre será incompleta. Qualquer que seja o pensar denominado filosófico é somente uma das muitas maneiras de filosofar. Pode-se então afirmar que a história da filosofia é na verdade a história do filosofar.

Em cada tendência, escola ou sistema do filosofar a razão pura está presente. Por esse motivo Kant realiza o retrospecto filosófico da referida história usando a expressão *história da razão pura*.

Sabe-se que a história da razão pura é apenas um recurso utilizado por Kant com vistas a obter a unidade sistemática. Uma vez aplicado à história do pensar filosófico, a dispersão e a contingência cedem lugar a um todo ordenado. Porém, esta ordem não é observada. O sistema completo da filosofia não pode ser conhecido na medida em que é um Ideal. Sabemos como a solução é encontrada para os problemas sistêmicos. No entanto, a aplicação do método heurístico, não possui a mesma eficácia quando aplicado ao cenário da história, quer seja o da filosofia quer o da humanidade.

Segundo nosso exame, Kant parece identificar a Crítica à metafísica à crítica da história da razão pura. Não nos parece coerente com o espírito da Crítica tal identificação. Julgamos impossível deduzir, apesar de o capítulo final da primeira *Crítica* receber o título de *Historia da razão pura*, uma história *a priori* da filosofia. Motivos não faltarão para duvidar dessa *dedução* os quais serão fornecidos posteriormente pelo próprio

filósofo. No que se refere à segunda *Crítica*, nenhuma concepção de história se insinua. Somente com a terceira *Crítica* será aplainado o caminho que facilitará o acesso da filosofia transcendental ao território indemarcável da história, contudo a *Crítica da faculdade do juízo*.

Nossos comentários introdutórios ao atual capítulo apontam as dificuldades que impediram a consumação do projeto crítico em 1781. No que se refere aos argumentos de Kant em prol de uma *história filosofante da filosofia*, para nós, são tão fantásticos quanto os da primeira *Crítica*. Por que falar em história da razão pura? A história do filosofar de que modo pode ser interpretada como história da razão pura? Se a *Crítica* anula todas as pretensões da metafísica dogmática, como legitimar esta história se não há critério seguro para tal? A possibilidade de respostas para estas indagações, segundo propomos, somente terá seu horizonte determinado em 1790.

CAPÍTULO II

CAPÍTULO II : RAZÃO PRÁTICA E HISTÓRIA

Não será a preocupação com a história da filosofia que ocupará a reflexão kantiana logo após o surgimento da primeira *Crítica*. Problemas relacionados à fundamentação do princípio da moralidade, que não é abordado segundo o procedimento utilizado para a solução do problema geral da razão pura, isto é, a demonstração das condições possibilidade das proposições sintéticas *a priori*, mantém-se limitado ao uso teórico da razão pelo fato de Kant considerar que no uso prático as proposições morais não poderiam ser analisadas pela filosofia transcendental em virtude de sentimentos de origem empírica impossibilitarem a referida análise. Mas, em 1785 inicia a investigação transcendental referente às condições de possibilidade dos juízos da moralidade a qual terá o seu termo na *Crítica da razão prática*. No segundo Capítulo seguimos os Kant na determinação do fundamento do princípio da moralidade, que não fornecerá elementos suficientes para uma concepção de história, mas obrigará Kant a rever o conceito de finalidade que no âmbito da mencionada *Crítica* não se ajusta adequadamente à solução encontra para os juízos da moralidade.

1. A moralidade fora do raio de ação do *Giro copernicano* (1781)

A *Crítica da razão pura* especulativa abre espaço para a razão prática²⁸ sem contudo estender a investigação transcendental aos princípios morais. Kant julgava, em 1781, que a razão não necessitaria determinar sob que condições são possíveis leis morais porque “a moralidade é a única conformidade das ações que pode ser derivada, de modo completamente *a priori*, de princípios. Em decorrência disso a metafísica dos costumes é

²⁸ A utilidade *positiva* da *Crítica da razão* especulativa para o uso prático da razão na medida em que estabelece limites ao conhecimento teórico da razão pura é *negativa*. Escreve Kant: “uma *Crítica* que limita a razão especulativa é, nesta medida, *negativa*.; na medida em que ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático, de fato possui utilidade positiva muito importante tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta inevitavelmente se estende acima dos limites da sensibilidade” (1781-7, B XV).

propriamente a moral pura, a qual não se funda sobre qualquer Antropologia (quaisquer condições empíricas)” (1781-7, B 869). No que se refere à metafísica da natureza o mesmo não pode ser dito, uma vez que seus conceitos princípios *a priori* fundamentam a ciência pura da natureza sem com esta se confundir.

Apesar de a moral pura constituir a parte do sistema que proporciona a este o fim supremo, Kant não a tem em mira, embora ela pertença “a um tronco especial do conhecimento humano, [...], derivado da razão pura, [...]” (1781-7, B 870).

O motivo pelo qual o filósofo a põe de lado reside no fato de o núcleo de sua investigação estar voltado fundamentalmente para análise das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* especulativos. Como sabemos, toda essa análise está exposta na doutrina transcendental dos elementos onde é decidido o destino da metafísica enquanto ciência teórica. Porém, também como sabemos, a ciência primeira subsiste sob outra forma. Os princípios do entendimento puro, abordados na última parte da *Análítica transcendental*, são enunciados fundamentais da teoria transcendental da experiência, os quais, enquanto princípios *a priori* constituem o passo inicial rumo à *Metafísica da natureza* acerca da qual, em 1786, Kant escreve a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Princípios metafísicos da ciência da natureza*).

A metafísica dos costumes não é antecedida por uma analítica de seus princípios pelo fato de o uso da razão prática ser totalmente puro. No entanto, o tratamento conferido por Kant à legislação oscila entre a certeza e a suposição de que existam leis morais que comandem incondicionalmente o agir. Suas palavras sobre o assunto são as seguintes:

Suponho que realmente leis morais determinem *a priori* (sem atender a motivações empíricas, isto é, à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade de um ente racional em geral; estas leis comandam-nos *de modo absoluto* (não só hipoteticamente, pressupondo outros fins empíricos, e em todos os sentidos são portanto necessárias. Posso com justiça pressupor esta proposição não só me reportando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas também ao juízo moral de cada ser humano, desde que pretenda pensar claramente uma tal lei. (1781-7, B 835)

Todavia, o filósofo afirma que toda motivação da vontade tem origem em sentimentos que “pertencem às fontes empíricas do conhecimento”. Assim sendo, a moralidade, apesar de seus princípios serem *a priori* não podem ser analisados pela filosofia transcendental porque não são puros na medida em que “na composição do sistema da moralidade pura tem necessariamente que introduzir no conceito do dever aqueles conceitos (prazer, desprazer, desejos e inclinações, etc.) (1781-7, B 28-9) ²⁹. Por esta razão Kant afirma: “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?”(B 831).

A Lógica transcendental é o Cânon do entendimento puro que determina sob que condições são possíveis juízos sintéticos *a priori*, já o Cânon da razão pura não perscruta as condições de possibilidade das leis morais. Percebe-se que a liberdade não é objeto de indagação dessa *Lógica* do uso puro da razão. Kant pensa ter resolvido o problema das leis práticas mediante a Idéia de liberdade prática que considera possível de ser conhecida *por experiência*. Escreve Kant:

o arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos, pois temos o poder (*Vermögen*) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil e ou prejudicial. Estas reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão. Em consequência disto, esta última também fornece leis que são imperativos, isto é, *leis* objetivas *da liberdade*, que dizem o que *deve acontecer*, [...]. (1781-7, B 830)

²⁹ Na Doutrina transcendental do método, Kant retoma o comentário que já fizera na Introdução. Escreve: “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, 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*” (KANT, 1781-7, B 829n).

A mera abstração dos motivos estranhos à razão, que condicionam as nossas ações, não é suficiente para que possamos conhecer a liberdade no sentido prático, conseqüentemente, o bom e útil, objetos de uma escolha livre, são conceitos vazios pelo fato de não ser possível, a partir dos nossos estados internos, termos conhecimento da liberdade. Assim sendo, do conceito negativo de liberdade leis objetivas não podem ser deduzidas.

Kant, em 1781, ainda não elaborara sua doutrina dos sentimentos morais. Apenas com o conceito 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 pergunta sobre *o que devemos fazer*. 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.

Outro problema que será reexaminado em 1785 é o da relação da lei com o objeto da vontade. A lei moral deve estar ligada a um fim, isto é inegável, porém a investigação sobre como é possível a síntese do princípio universal moral com a vontade do ser racional finito deve ocorrer independente da investigação dos objetos da vontade. Kant na segunda *Crítica* (1788) explicitará que no sumo bem, objeto a ser querido por todo ser racional capaz de agir segundo a lei moral, virtude e felicidade são dois conceitos que não se misturam com o princípio de determinação do agente.

No Cânon da razão pura, um mundo moral, produzido pela liberdade, é possível, desde que essa liberdade seja conforme as leis morais. Podemos pensar tal mundo, na medida em que dele abstraímos todos os obstáculos à moralidade, como

proporcionalmente ligado à felicidade, “pois a própria liberdade, em parte movida e em parte restringida por leis morais, seria a causa da felicidade universal” (1781-7, B837).

Não se pode 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,³⁰ 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, as necessidades de natureza empírica com as exigências da moralidade? Como conciliar *prudência (Klugheit)*, motivada na felicidade física (maximização das satisfações dos sentidos), com a lei da moralidade, cuja motivação consiste 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.

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

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

³⁰ 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*”(KANT, 1781-7, B 834).

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.” (1781-7, B 839-841).

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 (cf. 1781, B 661-2). A outra dificuldade consiste em conceber a *felicidade* concedida por Deus, proporcionalmente à 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 tal conexão entre a moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós” (B 839).

As observações de Christian Garve³¹ levaram Kant a reconhecer na concepção de Deus como mola propulsora, a presença de heteronomia. Desse modo o filósofo vê-se obrigado, na *Fundamentação*, 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 (*Gehfü der Achtung fürs moralische Gesetz*), não precisa de nenhuma mola propulsora que não desse sentimento (*Gehfü*) (cf. 1785b 121-2). Separados da lei, como fonte de obrigatoriedade (*Verpflichtung*), Deus e uma vida futura cedem espaço para a vontade entendida enquanto autonomia.³² “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)” (KANT, 1785b, BA 70-71).

Acrescente-se a isso a necessidade de considerar o Sumo Bem como possível nesta vida, neste mundo. Não porque Deus fosse a garantia da unidade real entre a

³¹ Recensão à *Crítica da Razão Pura* feita no ano de 1782.

³² Diz Kant na *Fundamentação*: “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.” (KANT, 1785b, BA 84-85)

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:

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. (KANT, 1785b, BA 85)

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.*” (BA 84). 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. No entanto, o conceito de liberdade é tão vazio quanto o de vontade pura. Neste ponto fundamental da filosofia moral kantiana a primeira crítica não é superada pela *Grundlegung*.

2. A razão como faculdade de regras: a fórmula da lei moral (1785)

Antes de finalmente ter conseguido provar a *realidade objetiva da lei moral*, Kant na *Grundlegung* (*Fundamentação da metafísica dos costumes* [1785]) consegue estabelecer a fórmula da lei moral, mas não consegue a sua “justificação”, que não é sinônimo de dedução.

O problema que Kant pretende resolver com a *Fundamentação* consiste em saber como é possível o imperativo categórico enquanto proposição sintética *a priori*,

ou seja, como é feita a ligação a vontade empiricamente condicionada, sujeita a inclinações, com o 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 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 elucidada como a razão determina a vontade.³³

Que as máximas de nossas ações devam estar sempre de acordo com uma legislação universal, 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

³³ Segundo Loparic “a análise feita na *Fundamentação* não pressupõe que certos juízos morais são objetivamente válidos (nem que os homens agem de fato moralmente)” (LOPARIC, 1999, p.19).

racional de desejar, é *autonomia* (KANT, 1785b, BA 73-74). Determinação de si mesmo por si mesmo, a autonomia constitui “o princípio único de todas as leis morais.” (1788b, A 58-72.). 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. “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” (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 autônoma, 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. É impossível saber se para um ser racional, que também se determina por inclinações sensíveis, como é o caso do ser humano, a liberdade da vontade deve ser afirmada.

O princípio da autonomia resulta de uma *dedução metafísica*, tal como foi realizado na primeira Crítica com as categorias do entendimento. Kant chega ao princípio supremo da moralidade, nas duas primeiras seções da *Fundamentação*, 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*³⁴, 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*. 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 (KANT, 1785b, BA 95-6).

Kant parte, na terceira seção, ao investigar “um possível uso sintético da razão prática pura” (BA-95-96), 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, a saber, em “seres que, como nós, são afetados por sensibilidade como móveis de outra espécie” (BA 102). 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

³⁴ Diz Kant: “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*”(KANT,1785b, BA 1).

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 (KANT, 1785b, BA 50n).

A liberdade é como terceiro termo requerido para a síntese entre a vontade empírica e a lei, um conceito *positivo*³⁵. 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*” (BA 97).

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 contraditório, “seria um puro nada (*ein Unding*)” (BA. 98). 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*”(BA 36). Devemos atribuir liberdade a todo ser racional dotado de vontade³⁶a fim de que o princípio de autonomia ganhe explicação – “O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade.” (B 98). 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?” (*ibid.*). Como não duvidar do insucesso desta dedução? O conceito da liberdade não pode ser deduzido a partir de uma análise meramente conceitual. Desse modo, o conceito positivo de liberdade não é alcançado.

⁵⁵ Kant faz o seguinte comentário sobre o sentido positivo da liberdade: “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)” (KANT, 1785b, BA 99).

³⁶ Em outra passagem Kant escreve: “A todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente a idéia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir” (BA 100).

2.1. A *Grundlegung*: uma tarefa incompleta

A *Grundlegung*, sem dúvida alguma, representa um importante avanço para a análise da problemática moral na filosofia prática de Kant. Este avanço é revelado com a subordinação da referida problemática aos parâmetros da filosofia transcendental, os quais Kant aplica visando “buscar e estabelecer” (*Ausfsuchung und Festsetzung*) o princípio supremo da moralidade. Esta mudança é suficiente para apontar as inúmeras falhas do Cânon da razão pura, cujo propósito voltado à apresentação do uso correto da razão pura não é cumprido pela primeira *Crítica*. Esse uso diz respeito à determinação da conduta do ser racional em geral segundo os princípios da moralidade. A afirmação de que estes princípios comandam *de um modo absoluto* (imperativo), isto é, são leis objetivas da liberdade, é perfeitamente correta. Kant, no entanto, exime-se da tarefa de explicar, na *Fundamentação*, em que consiste a objetividade das leis práticas puras, ou como são possíveis mandamentos *a priori* da razão.

Em 1788 o Cânon da razão pura será transformado na *Crítica da razão prática pura*. Nesta obra a pergunta sobre *o que devemos fazer* não poderá se respondida, segundo as condições em que é formulada na primeira *Crítica*, considerando-se as seguintes hipóteses: “caso a vontade seja livre, caso exista um Deus e um mundo futuro” (B 828). Escreve o filósofo: “A *avaliação* da moralidade segundo sua pureza e conseqüências é feita de acordo com *idéias*, a observância de suas leis ocorre de acordo com *máximas*” (B 840). Sendo assim, a razão prática não comanda o agir incondicionalmente.

O imperativo categórico, a fórmula da mencionada lei, de certa maneira é uma introdução à Típica da faculdade de julgar prática. Entretanto, Kant ao estabelecer a referida fórmula na *Fundamentação* pretendia responder à pergunta: “*Como é possível uma proposição prática sintética a priori?* (BA 95). A questão parte do conceito de vontade autônoma, cujo princípio é o imperativo categórico, a qual contém a *forma do querer* em geral (BA 95). Tal vontade seria absolutamente boa. Deve-se, contudo, saber como tal vontade é possível? Kant esclarece que ela contém a *forma* geral do querer que deve agir segundo máximas universalizáveis. Porém, a condição formal não confere realidade

objetiva à lei moral. Se assim fosse a Típica bastaria. Kant parece encaminhar o problema para essa direção ao afirmar: *Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesma por objeto como leis universais da natureza*. Assim fica constituída a fórmula de uma vontade absolutamente boa.

Sem ter claro como a liberdade conecta-se ao imperativo do dever, em virtude de ainda não ter elucidado o verdadeiro sentido da idéia da liberdade, que segundo nos parece permanece tal como na primeira *Crítica*, o imperativo categórico precisará ser reexaminado enquanto proposição sintética *a priori*. Em 1785, a explicação de Kant não é convincente quando, de modo hipotético, refere-se à síntese da vontade à lei da seguinte maneira: “Se, pois, pressupõe-se liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto, este princípio continua a ser uma proposição sintética” (1785b, BA 99). Porém, se a liberdade é *pressuposta*, “o terceiro elemento a que ela nos remete e de que temos uma idéia *a priori*, eis o que não se pode ainda imediatamente, como também não se pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico” (BA 99)

O filósofo tenta deduzir a possibilidade do imperativo categórico recorrendo à *idéia de mundo inteligível*, do qual somos membros na medida em que a liberdade a ele nos transposta sem eliminar nosso pertencimento ao mundo sensível. A esse respeito escreve Kant:

acima da minha vontade, afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma da lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.

O uso prático da razão comum humana confirma esta dedução.
(KANT, 1785b, BA 111)

O mundo inteligível confere estofo (*Stoff*) à lei da liberdade? A *idéia de uma vontade prática pura*, e, portanto, livre de toda determinação causal proveniente dos

condicionamentos do mundo sensível seria suficiente para a dedução da lei moral? Não seria errôneo considerar que a vontade sujeita às inclinações possa ser determinada pela forma da lei *mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento?* Tal analogia, segundo nossa opinião, mais confunde que explica a dedução intentada por Kant.

O terceiro elemento que possibilitaria a síntese da lei da vontade pura com a vontade imperfeita, conseqüentemente, não se encontra dado. Kant não consegue na *Fundamentação* responder à pergunta: como a legislação da razão prática pura é aplicável universalmente, isto é, possui realidade objetiva.

A metafísica dos costumes não contem os fundamentos *a priori* de um conhecimento antropológico, isto é, não se aplica à descrição do caráter empírico do homem, ainda que ações humanas possam derivar de escolhas livres. Escreve Kant, “não há qualquer liberdade, e é exclusivamente segundo este caráter que podemos considerar o homem quando simplesmente o *observamos* e quando, tal qual ocorre na Antropologia, pretendemos investigar fisiologicamente as causas de suas ações” (1781-7, B 578). Na *Fundamentação*, Kant refere-se à moral como sendo a metafísica dos costumes na medida em que encerra princípios práticos puros a qual tem de ser constituída sem a intromissão de qualquer elemento da Antropologia, embora precise desta para a sua *aplicação* (*Anwendung*).

Poder-se-ia perguntar como é possível que a razão em seu uso prático imponha leis não à natureza, já que essas leis não determinam o *que é*, mas o *que deve ser*? De que modo a faculdade de julgar prática aplicaria a regra prática pura ao caso que não é dado. Não obstante, a lei moral de acordo com Kant, possui validade e realidade objetiva, porém esta realidade e validade não resultam da esquematização dos conceitos puros prático.

Na *Grundlegung* Kant tem perfeita clareza a respeito da impossibilidade de abstrair da natureza humana o princípio supremo da moralidade, porém no que se refere

à “aplicação” do referido princípio aos homens (*auf Menschen*), sua explicação é insuficiente quando considera o princípio da obrigação (*Nötigung*) objetivo a partir do poder da razão em determinar a vontade mediante a fórmula do referido princípio. Escreve Kant: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*” (KANT, 1785b, BA 370). A aplicação da lei á vontade, como já sabemos, necessita de um elemento sensível denominado respeito pela lei. Somente a partir do sentimento de respeito pela lei é possível falar de sua aplicação, ou melhor, da imposição da lei como um fato da razão pura. Sem o sentimento de respeito, o princípio da obrigação seria somente uma *regra* para a vontade, mas não poderia determiná-la, uma vez que a razão prática pura não produziria nenhum efeito sobre a sensibilidade moral do ser racional finito.

Kant, na *Grundlegung*, pensa poder demonstrar a realidade objetiva fazendo da fórmula da lei a regra de aplicação de modo a poder elevar as máximas subjetivas do agente à universalidade. O imperativo é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas querer que ela se torne lei universal*. Esta lei possuindo universalidade e necessidade, tal qual uma lei da natureza, produz efeitos análogos aos produzidos pela lei natural, sem contudo ser uma lei natural, uma vez que a lei da razão prática subsume ações possíveis e não objetos da experiência empírica. A analogia, portanto não torna a lei moral um princípio do conhecimento daquilo *que é*, mas do que *deve ser*. Não obstante essa diferença, o que “deve ser” é uma *natureza*. Por esse motivo afirma Kant: “*natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer, a realização das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em uma lei universal da natureza*” (1785b, BA 52).

É digno de nota o comentário de Kant quanto à aplicação das leis morais e seus princípios aos homens, aplicação esta, que apesar de não levar em conta a antropologia empírica, não pode descurar da sujeição da vontade humana aos impulsos sensíveis. Na *Grundlegung*, escreve Kant:

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*. É verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar *eficaz* (*wirksam*), *in concreto*, na mudança de seu viver (*Lebenswandel*) (1785b, BA IX).

Como a razão prática poderia modificar o querer humano na medida em que é concebida como uma *Idéia*? A vontade de um deus legislador não está muito distante desta idéia. Assim sendo, o ser humano estaria sujeito à lei de uma razão sobre-humana que não lhe proporcionaria a consciência da liberdade. reconheceria como sendo a própria razão legisladora?

Como resolver o problema da aplicação da legislação moral ao mesmo tempo em que é questionada a eficácia (*Wirksamkeit*) dessa legislação sobre a vontade do ser racional finito? Na verdade, o problema da aplicação da lei moral não é resolvido. Sabemos que a razão prática pura não necessita da faculdade de julgar prática para aplicar o seu princípio, isto é, determinar a vontade. Na *Grundlegung* Kant não distingi a “dedução” da lei moral, que se aplica à vontade, das ações desta vontade.

3. A “analítica da razão prática” e a significação da Lei (1788)

A *analítica da razão prática pura* tem como início a distinção entre princípios práticos subjetivos (*máximas*) que só têm validade para o sujeito, isto é, não têm alcance universal, e os princípios práticos objetivos, ou *leis* práticas, válidas para todo o ser racional finito em virtude de poder se tornar universal. Mas a questão consiste em se poder

provar como uma legislação universal, que em um primeiro momento é concebida como objetivamente válida por determinar a vontade sem qualquer obstáculo que se interponha ao cumprimento dessa legislação, efetivamente pode determina a vontade não somente formalmente, mas que também, tenha sua “realidade” comprovada demonstrando que se aplica *efetivamente* à vontade.

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.³⁷

Na primeira *Crítica* as representações do entendimento e da razão necessitam dos conteúdos da sensibilidade. Sem eles, ou seja, se não houver como demonstrar que *certas* representações se referem *a priori* a objetos da experiência possível, não é possível afirmar que elas possuem objetividade. Porém, quando se trata da *objetividade prática*, precisa-se saber qual é o procedimento de aplicação (sensificação) descoberto por Kant na segunda *Crítica*, o qual lhe permite afirmar a *possibilidade e realidade* de conceitos e proposições práticas.

A filosofia transcendental kantiana, tendo resolvido o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos, limita a atuação do entendimento puro ao campo da experiência possível, pois se não houver essa ação limitadora, efetuada pela *Crítica*, a razão pura torna-se dialética ao desconhecer a experiência empírica como sendo o único lugar de tudo o que pode ser conhecido por seres racionais finitos. Kant observa que a raiz de todas as dificuldades representadas pela metafísica reside no fato de a razão sem crítica, antes de prosseguir em suas tentativas, sempre fracassadas, de conhecer o supra-sensível, nunca ter sido questionada em seu fundamento. Nunca nenhum filósofo se perguntou como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* da metafísica. Se tais juízos só

³⁷ A analítica da segunda *Crítica* tem a singular diferença em comparação à analítica da primeira *Crítica*, a efetividade antecede a possibilidade na síntese da vontade com a lei. Escreve Kant: “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” (KANT, 1788b, A 72).

possuem validade e realidade objetiva quando referidos aos objetos da experiência, no que se refere aos objetos da metafísica nada podemos conhecer em razão da impossibilidade de eles serem intuídos sensivelmente, por isso, a resposta à pergunta sobre como são possíveis juízos sintéticos *a priori* desse tipo de conhecimento racional, efetuado a partir de meros conceitos, é negativa, porque a experiência não serve de guia. Desse modo, é impossível fornecer solução, afirmar ou negar algo relacionado a problemas que envolvam conceitos de objetos não intuíveis.

Se em seu uso teórico a razão pura é impedida de transcender os limites da experiência possível, em seu uso prático puro a experiência não representa nenhuma restrição, muito pelo contrário, uma crítica da razão prática pura se faz necessária pelo fato de seus conceitos e princípios não poderem ter a experiência empírica como campo de aplicação, isto é, as representações práticas não se referem aos objetos dados na intuição sensível, mas a objetos que pela razão devem ser efetivos. Entretanto, o estudo da problemática relacionada à efetividade dos objetos práticos, ou “como esses objetos da faculdade de apetição são possíveis” (1788b, A 78), deve ser precedido pela investigação: “se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade” (A 79). Kant considera a análise dos fundamentos determinantes da vontade como sendo a ocupação principal de uma *crítica da razão prática* em geral. O filósofo afirma que o tratado não necessita examinar se a *razão prática pura* se excede em seu uso, “pois, se ela, enquanto razão pura é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato (*Tat*) e toda a argüição é vã” (1788b, A 3). A segunda *Crítica* deve demonstrar *que há uma razão prática pura* (*ibid.*), que por si só contém o princípio determinante da vontade sem a interferência de qualquer outro fundamento de determinação. De modo diverso do ocorrido com o uso da razão pura especulativa, o qual tem a experiência empírica como domínio de interpretação, a razão pura prática “contém a norma para a crítica de todo o seu uso” (A 30), e por esse motivo, conforme afirma Kant, não precisa de nenhuma crítica. Sendo a razão pura realmente prática, ao conter a norma de seu uso, tem o poder de impedir que conceitos empíricos se imiscuem no princípio de determinação da vontade. Diz Kant que a crítica deve se constituir em *Crítica da razão prática* em geral, pois sendo imanente o uso da razão pura, transcender esse uso implica em tirar da razão pura o poder de

determinar a vontade o transferindo para uma razão empiricamente condicionada. O comentário do filósofo a esse respeito é o seguinte:

a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade. [...]; o uso empiricamente condicionado, que se arroga ao domínio absoluto, é, [...], transcendente e manifesta-se em pretensões e mandamentos que excedem totalmente seu domínio, que consiste precisamente na relação inversa do que podia ter sido dito sobre a razão pura no uso especulativo. (1788b, A 31)

O filósofo, visando responder à pergunta sobre *o que devemos fazer*, está interessado em examinar as diversas formas de esse fazer (*tun*) a que pode a razão ascender enquanto prática. Quando não criticada, ela facilmente confunde seus fins, propondo-se objetos transcendentais a sua capacidade. A Crítica faz-se necessária, não para avaliar a referência de seus conceitos aos objetos da intuição, mas para medir sua capacidade para propor fins à vontade.

Kant, na *Crítica da razão prática*, desiste de *deduzir* o princípio supremo da moralidade a partir da liberdade³⁸. O fato de este conceito não possuir positividade, a mediação entre a vontade e a legislação universal não pode ser efetuada. Se assim fosse, a faculdade de julgar prática seria teórica. Kant esclarece na Típica:

aqui não se trata do esquema (se é aqui adequado) de uma lei em si mesma, porque a *determinação da vontade* (não a ação relativamente ao seu resultado) pela simples lei, sem outro princípio determinante, liga o conceito de causalidade a condições totalmente diferentes daquelas que constituem a conexão na

³⁸ A realidade objetiva da lei moral (*die objektive Realität des moralischen Gesetzes*) não pode ser demonstrada por nenhuma dedução. Não havendo a dedução, como se pode afirmar que o princípio supremo da moralidade possui realidade objetiva? Explica Kant: “a lei moral demonstra a sua realidade, satisfazendo assim a criticada razão especulativa, ao acrescentar a uma causalidade concebida como simplesmente negativa, cuja possibilidade era incompreensível e, no entanto, lhe era forçoso admitir, uma determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (graças à condição de uma forma legislativa universal de suas máximas); e assim ela pode, pela primeira vez, dar uma realidade, se bem que apenas prática, à razão que, ao querer proceder especulativamente com as suas idéias, tornava-se sempre excessiva, e transforma o uso *transcendente* desta razão em um *imanente* (de ser ela própria, no campo da experiência, através das idéias, uma causa eficiente)” (A 83).

natureza. [...] à lei da liberdade (enquanto causalidade não sensivelmente condicionada), por conseguinte, também ao conceito de bem incondicionado, não se pode proporcionar como base nenhuma intuição, portanto, nenhum esquema, em vista de sua aplicação *in concreto*. (1788b, A 122).

Na segunda *Crítica* a validação da fórmula da lei, isto é, a *dedução* do imperativo da moralidade adquire contorno completamente diferente. A pergunta sobre as condições de possibilidade do referido imperativo não consiste primeiramente em saber *se* e *como* o princípio universal da razão prática, isto é, a “regra”, aplica-se à determinação da conduta do indivíduo enquanto padrão de avaliação dos juízos emitidos pelos homens e pelas doutrinas morais. Não é possível determinar a realidade da lei moral considerando condutas e juízos como se fossem objetos.

Dessa maneira, o modo como Kant soluciona o problema da fundamentação da moral não tem paralelo com a fundamentação das proposições sintéticas *a priori* da razão pura especulativa. A tarefa principal a ser cumprida pela segunda *Crítica* consiste em “mostrar (*dar tun*) que *existe uma razão prática pura* [...], se ela, como razão pura, é efetivamente prática, prova assim a sua realidade e a dos seus conceitos pelo ato (*durch die Tat*)” (1788b, B 3). Este *ato* deve ser entendido como o *feito* da razão pura (*Faktum der Vernunft*) que enquanto força obrigante impõe a lei moral à vontade sem necessitar de nenhuma mediação que justifique a possibilidade do imperativo do dever.

A efetividade (*Wirklichkeit*) da razão prática pura consiste na própria efetividade da liberdade. Afirma Kant na analítica da razão prática:

Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independente de todo o elemento empírico – e mostra isso mediante um *factum* em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática, determinando por este meio a vontade à ação. – Revela ao mesmo tempo que este *factum* está indissolivelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela. (1788b, A 72)

3.1. A razão-força (*Faktum der Vernunft*): a realidade (*Wirklichkeit*)

objetiva do imperativo moral

Kant, na *Fundamentação*, sem ter conseguido provar *como* a lei, cuja fórmula é o imperativo, possui realidade objetiva, isto é, qual o seu domínio de aplicabilidade, o qual permitiria o esclarecimento da síntese *a priori* entre a vontade humana e a condição de universalização das máximas, não fornece resposta sobre como é possível uma proposição sintética prática *a priori*.

A segunda *Crítica* resolve o problema que a *Fundamentação* não poderia resolver em virtude de Kant ter confundido, segundo Loparic, um problema semântico com um problema metafísico. Afirma o intérprete: “Kant identificara, equivocadamente, o terceiro elemento que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo, com a condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula, a saber, com a liberdade da vontade” (LOPARIC 1999, p.31).

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

Tal indagação requer primeiramente encontrar o fundamento do princípio supremo que caracteriza 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. Por meio desse “Fato” o princípio supremo da moralidade tem assegurada sua interpretabilidade em um domínio de sensível. Porém, no que diz respeito à sensibilidade moral, o que deve ser compreendido é que a interpretabilidade não ocorre mediante *esquemas*.

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 pelo 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.

De modo inverso do que ocorre com os princípios do entendimento puro, a possibilidade e a realidade objetiva do princípio da moralidade é antecedida pela efetividade da liberdade da qual nunca teríamos consciência se a razão não coagisse a vontade a universalizar suas máximas de maneira a torná-las leis objetivamente válidas para todo ser racional. O *fato* de nos sentirmos coagidos pela lei moral a assim proceder tem como motivação “uma espécie peculiar de *sensação* (*eine eigentümliche Art von Empfindung*) que, no entanto, não precede a legislação da razão prática, mas é pelo contrário produzida (*vielmehr*) por ela só, como uma coerção (*Zwang*), a saber, pelo sentimento de um respeito (*durch das Gefühl einer Achtung*) que nenhum homem tem por inclinações (*für Neigungen*), sejam elas quais forem, mas sim pela lei” (A 164).

O sentimento de respeito pela lei não se compara a nenhum outro sentimento, pois, é o único que conhecemos plenamente *a priori* (A 130) em virtude de a

lei produzi-lo. Sem a sensibilidade moral, ou seja, sem um domínio sensível que ateste o atuar da razão *em nós*, a lei moral não determina a vontade e, por conseguinte, a razão prática pura é inefetiva. Afirma Kant:

assim como a lei moral é princípio formal de determinação da ação, mediante a razão prática pura, assim também ela é, sem dúvida, princípio material, mas unicamente objetivo, de determinação dos objetos da ação sob o nome de bem e de mal; é igualmente princípio determinante subjetivo, isto é móbil para a ação ao ter influência sobre a moralidade do sujeito e ao produzir um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade. (KANT, 1788b, A 133-4)

Em seguida o filósofo refere-se ao sentimento de respeito como efeito (*Wirkung*) sobre a sensibilidade, o qual tem como causa a razão prática pura, que ao sobrepor a lei moral aos sentimentos patológicos, como que depura a sensibilidade desses sentimentos sem, contudo aboli-los completamente.

A receptividade à lei, isto é, o respeito por ela em nós produzido “é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte sobre a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe a sensibilidade, portanto, também a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe respeito” (A 135). O respeito pela lei identificado ao sentimento moral (A 133) revela que a razão ao excluir inclinações e tendências do domínio da sensibilidade transforma esta em sensibilidade moral. Kant se pergunta: “que espécie de nome dar a este sentimento singular, que não pode comparar-se a nenhum sentimento patológico? Ele é uma espécie tão peculiar que parece estar unicamente à disposição da razão e, sem dúvida, da razão prática pura” (A 135).

Em última análise, a razão mostra-se efetivamente prática *pelo fato* de determinar a vontade (*Willen bestimmen*) sem que para tal necessite provar como é possível a síntese *a priori* nos juízos prático-morais. Basta que se compreenda a determinação *a priori* da vontade a partir do efeito causado pela lei sobre a sensibilidade. Conforme o parágrafo anterior, o sentimento de respeito pela lei constitui o elemento fundamental para que esta lei da razão não seja uma mera quimera. Somente após ter sido

mostrado que a lei moral é efetiva, pode-se com propriedade afirmar sua possibilidade e sua realidade objetiva prática. Escreve Loparic: “a resposta kantiana à pergunta de saber se a lei moral é possível consiste em dizer que essa lei é possível porque é efetiva. A sua efetividade é atestada pelo fato/feito da razão, isto é, pelo efeito que a razão produz sobre a nossa sensibilidade moral” (LOPARIC, 1999, p. 39). Assim fica estabelecido o sentido daquilo que *deve ser* (*sein soll*).

A demonstração da efetividade da razão prática não ocorre por meio de um fato empírico, portanto, não é possível afirmar que os imperativos da liberdade possuam efetividade no domínio da experiência empírica, uma vez que os fatos empíricos não são fatos da razão prática pura. Embora Kant, na primeira *Crítica*, não tenha sequer se colocado como a liberdade é um conceito possível, em virtude de não haver formulado a pergunta relativa às condições de possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori*, apesar disso concebe as ações como fenômenos interpretáveis segundo os princípios da razão teórica, sem que isso signifique negar a causalidade livre, uma vez que, de acordo com solução dada ao problema apresentado na terceira antinomia, certas ações podem ser interpretadas enquanto efeitos nos quais coexistem liberdade e necessidade em virtude de o homem pertencer ao mundo dos fenômenos e ao mesmo tempo determinar-se pela lei da liberdade. Segundo o filósofo, essa união é plenamente confirmada quando “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 ser *pensado* é confirmado por um fato (*Faktum*)” (1788b, A 9).

Bastando a si própria, a razão prática pura “contém a norma para crítica de todo o seu uso.” (A 30). Diante do afirmado, a resposta kantiana é conseqüente: “se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato” (1788b, A 3), (“*so beweiset sie ihre und ihrer Begriff Realität duch die Tat*”). Com este *ato*, na verdade um *factum*, único *factum* puro da razão (1788b, A 56), Kant pretende dar resposta à necessidade de dedução da lei moral, sem que se possa, no entanto

vislumbrar, através dele, qualquer explicação segundo os procedimentos normais de uma dedução. Kant faz as seguintes observações sobre a impossibilidade da dedução da lei

a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada, e, pois, ainda que se quisesse renunciar à certeza apodíctica, nem ser confirmada pela experiência e deste modo ser provada *a posteriori* e, contudo, é por si mesma certa. (1788b, A 81-82).

Loparic afirma que a razão possui um caráter dual, a saber, razão-faculdade-de-regras, que não tem força para se impor e a *razão-força*, que não tem regras para se justificar. É na *razão-força* que a síntese da nossa vontade com a forma das máximas tem o seu fundamento determinado. Desse modo os imperativos da moralidade comandam nossa vontade por neles a razão ser ditatorial. Em vez de justificar a sua ordem, decreta: “*sic volo, sic iubeo, estet pro ratione voluntas*” (assim quero, assim mando, por razão baste minha vontade). Assim está expresso a força do decreto *Opus Postumum* (Kant 1986, p.210). Em 1788 o querer é o mando: “*sic volo, sic iubeo*” (A 56)

Poder-se-ia objetar a Kant que o *factum* da razão é paradoxal porque não é explicável racionalmente. A prova da realidade da razão e a de seus conceitos *pelo ato* não é transparente se esse *ato* não for empírico, porém, se for empírico não há razão prática pura. Como então compreender a realidade prática da lei moral?

Enquanto atividade pura, a razão prática, é *causa* da realidade objetiva de suas representações e princípios. Entretanto, *como* atividade se mostra efetiva (*wirklich*)? Como é *sentida*? O *factum* da razão, embora inexplicável, produz efeitos sobre a sensibilidade humana. Esta é a via decisiva, segundo Loparic (1999), à elucidação do que deve ser entendido por realidade objetiva prática. Segundo o intérprete as proposições

práticas precisam de um domínio de interpretação sensível. Através do sentimento moral do respeito pela lei vemos essa condição satisfeita³⁹. Escreve Kant:

Aqui não existe *anteriormente* no sujeito nenhum sentimento que se incline para a moralidade. Isso é de fato, impossível, porque todo o sentimento é sensível; mas o motivo da disposição (*Gesinnung*) moral deve estar isento de toda a condição sensível. Pelo contrário, o sentimento sensível, que está na base de todas as nossas inclinações é, certamente, a condição daquele sentimento que chamamos de respeito, mas a causa que o determina reside na razão prática pura e este sentimento pode, portanto, chamar-se, em virtude da sua origem, não efeito patológico, mas *efeito prático*; [...] o respeito pela lei não é um móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil, ao passo que a razão prática pura, ao recusar, na oposição ao amor de si, todas as suas pretensões, confere autoridade à lei, que é a única agora a ter influência. A este respeito é preciso observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe a sensibilidade, portanto, também a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe o respeito. (KANT, 1788b, A 134-35)

A expressão *efeito prático* (*praktisch-gewirkt*) possui grande peso no trecho citado. Afirma Kant, na *dedução*, que através do *factum* “a razão pura deveras se prova em nós praticamente”.(1788b, A 72). “Praticamente”, parece-nos óbvio, só pode ser

³⁹ Guido de Almeida (1998-1999) diverge de Loparic nesse ponto. Como não há qualquer tipo de consideração na *Analítica* prática (parte relativa à *dedução*) sobre o sentimento do respeito enquanto elemento constitutivo da doutrina do *fato da razão*, a força da interpretação de Loparic, segundo Guido, tem seu impacto diminuído. Não entraremos, no entanto, nos detalhes dessa disputa. Nosso estudo, mesmo a pressupondo, constitui-se sem precisar julgar a justeza das interpretações que tratam dessa questão. Acreditamos que a Dissertação de Mestrado de Andréa Bucchille (2003), recentemente defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (UNICAMP), fornece boas indicações àqueles que têm interesse pela temática.

entendido como sendo a ação através da qual a razão impõe-se enquanto prática pura em nós na medida em que a sua legislação é reconhecida como sendo a nossa legislação.

3.1.1. A abertura para uma terceira Crítica na segunda Crítica

Tem-se por meio do fato da razão a prova de que a lei pode determinar a vontade, entretanto, não é um princípio que possa determinar *a priori* as ações que derivariam desta vontade, isto é, o princípio puro da razão prática não produz as ações que cabem ao agente executar. Como então é possível afirmar que a razão prática passa a exigir do homem o cumprimento de uma tarefa se esta razão é humana? Esta indagação nos remete inevitavelmente à problemática histórica, que à Crítica da razão prática está associado intimamente, porém, esta Crítica não investiga as condições de possibilidade de uma história moral da humanidade. Há no pensamento kantiano lugar para tal concepção da história humana? Esta questão constitui um importante ponto de nossa análise no próximo Capítulo. 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” (1788b, A 32). Kant, apesar de não negar objetos ao querer, não atribui à Crítica investigar as condições de possibilidade desses objetos. Tal incumbência deve ser deixada, segundo o filósofo, ao encargo dos princípios teóricos da razão. Conforme ele afirma:

Se a causalidade da vontade basta ou não para a efetividade (*Wirklichkeit*) dos objetos, é algo que fica ao critério do ajuizamento dos princípios teóricos da razão enquanto investigação da possibilidade dos objetos do querer, cuja intuição, portanto, na questão prática não constitui de modo algum um momento da mesma. Trata-se aqui não do sucesso mas somente da determinação da vontade e do fundamento determinante da máxima da mesma enquanto vontade livre. Pois, se somente ante a razão pura a vontade é conforme às leis, então seja como for a execução da sua *faculdade* (*Vermögen*), quer ela surja ou não efetivamente segundo essas máximas da legislação de uma natureza possível, disso não se ocupa absolutamente a Crítica, que investiga aí se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade (KANT, 1788b, A 78-79).

Realmente a segunda *Crítica* não se inquieta com o problema do objeto a ser querido, – “a questão é somente de se nós é permitido *querer* uma ação que se dirige à existência de um objeto” (1788b, A 102-3). O problema da realizabilidade dos conceitos práticos, embora não seja exterior a questão concernente à fundamentação da lei moral exige um outro tipo de consideração sobre a razão prática, a qual não envolve a investigação da determinação do querer. A constatação do poder da razão em determinar *a priori* a vontade do ser finito significa a comprovação de que a racionalidade nele se manifesta. Desta manifestação (*Offenbarung*) outras manifestações poderão ocorrer, as quais fazem parte de um tipo de *experiência* da razão pura que nos remete ao problema da realizabilidade mencionada anteriormente. Temos dúvidas quanto ao significado da expressão “experiência da razão pura”. No segundo prefácio à primeira *Crítica*, Kant refere-se à história da razão humana (*Geschichte der menschlichen Vernunft*) em virtude de, segundo o filósofo, ter sido operada uma “verdadeira revolução no modo de pensar (*Revolution der Denkart*) as questões” adstritas ao conhecimento matemático e ao conhecimento do mundo da natureza, a qual não ocorrera na metafísica. É evidente que essa história está vinculada à *Crítica* da razão pura especulativa e não à *Crítica* da razão prática.

Não avaliamos a *Crítica* da razão prática como indicando as condições transcendentais de possibilidade das ciências dos costumes, no entanto, parece que Kant teria pretendido, na fase tardia de seu pensamento, ao escrever a *Metafísica dos costumes* (1797) tal qual fizera ao elaborar a *Metafísica da Natureza*, concretizar esse objetivo.

Como é sabido, os objetos da razão prática jamais podem ser apresentados como objetos da experiência cognitiva, porque seus conceitos são Idéias. Como devemos então interpretar as palavras de Kant quando afirma que lei prática “exige a existência do sumo bem possível no mundo” (1788b, A 242), a qual *postula*, como condição de possibilidade desse “objeto”, também 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” (1788b, A 243). Mesmo que não possamos indicar como se referem a objetos, “*elas têm objetos (Objekte)*”, (1788b, A 243) os quais, 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.⁴⁰ As Idéias “tornam-se imanentes e constitutivas enquanto são princípios da possibilidade para *tornarem real (Wirklich) o objeto necessário* da razão pura prática (o Sumo Bem)” (1788b, A 244).

A teoria dos postulados implicaria 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 (*Objekte*). Esta realidade proporciona a razão prática pura 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 se fazer 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 geral, *seja qual for a maneira como ele nos possa ser dado* (KANT, 1788b, A 245-46).

Esta 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. Esta existência contudo só tem sentido para a vontade inquebrantável; ao querer que tem a lei moral, da qual não se desvia, como fonte inflexível da obrigação.

⁴⁰ A necessidade da razão prática liga-se de modo inseparável ao próprio poder da razão na determinação de nossa vontade. Afirma Kant: “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 sumo 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 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” (1788b, A 255 a 257).

o homem honesto pode perfeitamente dizer: eu *quero* que exista um Deus, que a minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé. (KANT, 1788b, A 258.)

A *fé* (*Glaube*) racional, desse modo, fundamenta a *realidade* dos objetos postulados. Emanada da razão prática em virtude de seu princípio, a crença em Deus e em uma vida imortal, condições de realizabilidade do *sumo bem* (*höchstes Gut*), é mais que uma mera suposição, pois tem origem em um tipo de assentimento (*Füwahrhalten*) provindo da lei moral. Sobre a *fé racional prática pura*, afirma Kant:

Esta, portanto, não é ordenada, mas – enquanto determinação livre do nosso juízo, compatível com o propósito moral (ordenado) e, além disso, concordante com a carência teórica da razão de admitir aquela existência e de pô-la como fundamento do uso da razão – surgiu ela mesma da disposição moral; portanto ela pode às vezes vacilar mesmo entre pessoas bem intencionadas, mas jamais cair na descrença (1788b, A 263).

A lei moral sem a postulação da existência de Deus e de uma vida imortal⁴¹ não perde, sem dúvida, sua força enquanto princípio determinante da vontade, porém, como dessa determinação não é possível derivar a realização do *sumo bem*, portanto, postular a existência de um Deus, que tenha disposto a *Natureza* de modo a não impedir o cumprimento dos propósitos racionais, e uma vida que se prolonga infinitamente

⁴¹ Os postulados da razão, tanto os da matemática como os da moral, são proposições teóricas indemonstráveis. Em matemática o postulado é segundo o filósofo (KANT, 1800a, A 174-75): “uma proposição prática, imediatamente certa, ou uma proposição fundamental que determina uma ação possível, da qual se pressupõe que a maneira de executá-la é imediatamente certa”. Porém, em filosofia moral as condições de possibilidade para a execução de ações que levariam a realização do objeto não são intuíveis. A analogia com os postulados da matemática é então limitada: “a expressão *postulado* da razão prática pura é a que mais podia ensejar uma falsa interpretação, quando se confundia com ela o significado que os postulados da matemática pura possuem, e os quais comportam certeza apodíctica. Mas estes postulam a *possibilidade de uma ação*, cujo objeto se conheceu teoricamente antes, *a priori*, com plena certeza como *possível*. Aquele, porém, postula a possibilidade de um *objeto* mesmo (de Deus e da imortalidade da alma) a partir de leis *práticas* apodícticas, portanto somente para o fim de uma razão prática; pois, com efeito, esta certeza da possibilidade postulada não é de modo algum teórica, tampouco apodíctica, isto é, uma necessidade conhecida com vistas ao objeto, mas uma suposição necessária em vista do sujeito para a observância de suas leis objetivas, porém práticas, por conseguinte é apenas uma hipótese necessária. Não consegui encontrar nenhuma expressão melhor para essa necessidade subjetiva, contudo verdadeira e incondicionada da razão” (KANT, 1788, A 20n).

visando também esse cumprimento, torna *possível* o objetivo final ⁴². O risco de o sumo bem ser uma idéia vazia poderia, assim, ser afastado:

o efeito subjetivo desta lei, ou seja, a *disposição* conforme a ela e por seu meio também necessária de promover o sumo bem praticamente possível pressupõe, contudo, pelo menos que este seja *possível*, do contrário seria praticamente impossível procurar atingir o objeto de um conceito que no fundo fosse vazio e sem objeto (KANT, 1788b, A 257).

Porém Kant, mais tarde, perceberá a dificuldade existente na admissão *prática* dos objetos postulados enquanto condição de possibilidade do sumo bem. São importantes as indicações fornecidas por Loparic ⁴³ sobre essa mudança de rumo efetuada por Kant em sua filosofia prática. Na *Religião*, por exemplo, o filósofo faz a seguinte observação:

Se a proposição “Há um Deus”, por conseguinte, “Há um bem soberano no mundo” tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori* que, embora se aceite apenas na referência prática, vai além do conceito do dever que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas) e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir da lei moral. *Mas como é possível semelhante proposição a priori?* A consonância com a simples idéia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito de dever moral em geral, e assim a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objeto diz mais do que a sua mera possibilidade. A chave para a solução desse problema, tanto quanto a julgo discernir, só a posso aqui indicar, sem a desenvolver. (KANT, 1793, BA X n.)

⁴² Deus (sumo bem originário) unificaria, no sumo bem derivado, *virtude e felicidade*: “a causa suprema da natureza, na medida em que tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ente que mediante *entendimento* e vontade é a causa (conseqüentemente o Autor) da natureza, isto é, *Deus*. Conseqüentemente o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um sumo bem originário, ou seja, da existência de Deus” (KANT, A 226).

⁴³ O intérprete considera o ano de 1793 como o marco decisivo dessa mudança. Afirma o autor ao se referir ao conceito prático de *paz perpétua*: “na filosofia prática de Kant tardio (cf. Kant 1795 e, sobretudo 1798a) o que garante a paz perpétua não é a natureza ou providência, tal como nos textos anteriores (cf. Kant 1784), mas a aceitação por parte do gênero humano – aceitação *sensificada* pelo entusiasmo diante dos progressos em direção da constituição republicana, realizados na época de Kant – do dever moral-jurídico de viver em paz” (LOPARC, 2003a, p. 4n).

A lei ordena *a priori*, sem dúvida, a *produção* do objeto prático ⁴⁴, que tem sua possibilidade deduzida das condições postuladas, que, por sua vez, decorrem da lei⁴⁵. A realidade objetiva do conceito do sumo bem não é, contudo, devida a essas condições de possibilidade⁴⁶, pois enquanto condições *físicas* ou *metafísicas* ⁴⁷ e, portanto, teóricas ⁴⁸, os postulados não têm o poder de determinar a vontade. A lei ordena a promoção do sumo bem, porém, como o ser racional finito, mediante apenas seu poder, não consegue atingir esse bem total, essa mesma lei aponta os requisitos – que estão em consonância analítica com ela – segundo os quais esse bem se tornaria efetivo. No entanto, de acordo com o que é afirmado na citação anterior, o problema persiste: *Há um Deus... Como é possível semelhante proposição?*

⁴⁴ Kant diz que “a *dedução* desse conceito terá de ser *transcendental*. É *a priori* (moralmente) necessário *produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade*; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*” (KANT, 1788b, A 203)

⁴⁵ Afirma o filósofo: “[...] pela lei prática, que ordena a existência do sumo bem possível num mundo, é postulada a possibilidade daqueles objetos da razão especulativa pura, cuja realidade esta não lhe podia assegurar, mediante o que, pois, o conhecimento teórico da razão pura certamente obtém um crescimento, mas que consiste simplesmente em que aqueles conceitos, afora isso problemáticos para ela (só pensáveis), agora são declarados assertoricamente como conceitos aos quais efetivamente convêm objetos” (1788b, A 242).

⁴⁶ Diz Kant a este respeito: “é uma carência da razão prática, fundada sobre um *dever*, tornar algo (o sumo bem) o objeto de minha vontade para promovê-lo com todas as minhas forças, em cujo caso porém tenho de pressupor a sua possibilidade, por conseguinte também as condições correspondentes, a saber, Deus, liberdade e imortalidade [...] Este dever funda-se sobre uma lei, sem dúvida totalmente independente dessas últimas pressuposições e apodicticamente certa por ela mesma, a saber, a lei moral (1788b, A 257)

⁴⁷ Esclarece Kant: “os referidos postulados concernem somente às condições físicas ou metafísicas, em uma palavra, às condições de *possibilidade* do sumo bem que se encontram na natureza das coisas, [...]” (1788b, A 258)

⁴⁸ Essas condições de possibilidade devem ser entendidas como *teórico-reflexivas*. Afirma Kant: “segundo o princípio teórico-reflexivo da faculdade do juízo, diríamos o seguinte: se temos razão para admitir para os produtos conformes a fins da natureza uma causa suprema desta, cuja causalidade, relativamente à efetividade daquela última (a criação) tem que ser pensada de maneira deferente daquela que é exigível para o mecanismo da natureza nomeadamente como a causalidade de uma inteligência, então temos razão suficiente para pensar nesse ser originário, não simplesmente fins da natureza, mas também um fim terminal e, ainda que não para demonstrar a existência de um tal ser, todavia ao menos (tal como aconteceu na teleologia física) para nos convencermos de que somos capazes de compreender a possibilidade de tal mundo, não simplesmente em função de fins, mas também pelo fato de atribuímos um fim terminal à sua existência” (KANT, 1793a).

Como, então, não reconhecer na cadeia dedutiva apresentada por Kant senão uma mera análise conceitual? A remissão da lei ao objeto e às condições de possibilidades postuladas não produz, ou melhor, não garante a realidade que Kant esperara ter elucidado. Desse modo, o assentimento prático às Idéias; a fé racional não é suficiente e não chega a constituir fundamento sólido como garantia de realizabilidade do sumo bem. Este conceito, em 1788, embora Kant afirme o contrário, continua vazio (*Leer*). A *realidade objetiva prática* das idéias postuladas não é convincente. A argumentação de filósofo, a esse respeito, é confusa. É inevitável reconhecer justiça nas acusações impingidas ao filósofo de, com os postulados, voltar à velha metafísica.

Loparic considera uma *virada semântica* a reviravolta acontecida na filosofia prática kantiana após 1788. Segundo o intérprete, a história a partir de então acrescenta outra dimensão da realidade objetiva prática será incorporada uma

exeçutibilidade das ações governadas por conceitos práticos [...] a linha geral da investigação é dirigida precisamente para questões de *interpretabilidade* dos conceitos [...] O mesmo deslocamento da problemática kantiana do campo da ontologia para a semântica observa-se na teoria da história, estritamente ligada às teorias do direito natural e da política, com a diferença de que, nesse caso, o domínio de interpretação não são os atos dos indivíduos mas do gênero humano⁴⁹. (LOPARIC, 2003a, p. 32)

É para nós de grande importância a afirmação final do trecho acima citado. Nossa investigação, como se pode constatar, é tributária desse ponto de vista. A apreciação do conceito de realidade prática se nos oferece outra dimensão que Kant confere à racionalidade prática diante do desafio que a história representa.

No homem, a razão se faz sentir como um comando (*Antrieb*) 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

⁴⁹ Será que na filosofia kantiana haveria uma teoria da ação cujo agente fosse o gênero humano?

automaticamente no *Reino dos fins*. Para que os homens se reconheçam como sujeitos racionais é preciso “tempo”. O problema que extravasa da Crítica da razão em seu uso prático, o qual vai exigir de Kant o abandono da doutrina dos postulados enquanto condição de possibilidade do sumo bem, é: como a vontade racional finita se transformaria na razão prática pura da qual reconhecemos a efetividade da lei, mas muito distante estamos de a considerarmos como sendo o *Fim* que em nós mesmo reside? Esta questão conduzirá o filósofo a elaborar a terceira *Crítica* em virtude de os juízos teleológicos e estéticos escaparem à faculdade de julgar determinante.

Se se quer saber da atuação da razão com vistas aos resultados de uma ação qualificada enquanto moral, qualificação obtida somente segundo o critério formal fornecido pelo imperativo, não haverá resposta, pois, da constatação de que a vontade dos seres racionais finitos pode ser determinada pela legislação da liberdade não decorre analiticamente a constituição de um mundo no qual as inclinações e tendências exerçam menos influência sobre a vontade de modo que do agir humano no mundo sensível se possa obter alguma certeza no que se refere aos resultados desses agir.

Quando Kant afirma que a investigação da possibilidade do objeto do querer fica aos juízos dos princípios teóricos da razão certamente não tem em vista os princípios *a priori* do entendimento, já que não se trata de descobrir as condições de possibilidade dos objetos teóricos. Agora, deve-se investigar qual a natureza desses princípios que não se identificam nem com os princípios do entendimento puro e nem com o princípio da razão prática pura.

Tanto a primeira *Crítica* quanto a segunda investiga as condições transcendentais dos juízos sintéticos *a priori* determinantes. Já sabemos que a operação efetuada pela faculdade de julgar teórica consiste em aplicar a regra ao caso mediante o esquema transcendental, elemento fundamental à constituição da teoria da referência *a priori* das representações puras do entendimento, no domínio dos objetos possíveis. No que se refere à razão prática pura, o seu princípio (a lei moral) não é aplicável mediante nenhum esquema. Sem nenhuma mediação, ela se nos impõem como proposição sintética *a*

priori como um *Faktum* da razão pura de que somos conscientes *a priori* (1788b, A 81). Conclui-se, portanto, que a típica da faculdade de julgar prática, não tem por tarefa aplicar a lei ao domínio que a razão constitui ao provar-se efetivamente prática pelo feito. A *Urteilkraft* da razão prática não demonstra como a lei moral é possível, pois, como vimos, a possibilidade da lei e conseqüente realidade objetiva são precedidas por sua efetividade.

A faculdade de julgar prática não esquematiza princípios práticos puros à maneira de como são esquematizados os princípios teóricos. A legislação prática pura não é condição de possibilidade nem da experiência da liberdade nem dos objetos possíveis desta experiência. Afirma Kant: “Por conceito da razão prática, entendo a representação de um objeto (*Objekt*) enquanto efeito possível da liberdade” (A 100).

A razão pode determinar a vontade por si mesma (*für sich*), mas não decide quanto ao nosso poder (*Vermögen*) físico no que diz respeito à efetivação de seu objeto. Diz Kant: “a questão é somente de se nos é permitido querer (*wollen dürfen*) uma ação que se dirigisse à existência de um objeto (*Objekt*), se este estivesse em nosso poder (*Gewalt*), [...], o que deve preceder é a possibilidade da ação moral e não o objeto (*Gegenstand*)” (1788b, A 101).

Seria um contra-senso imaginar a faculdade de apetição do ser racional finito desprovida de intenção ou fins. Porém, esse querer, passível de determinação racional, em virtude das influências dos impulsos sensíveis, que não representam exatamente a presença de tendências malignas na natureza do ser racional sensível, busca satisfazer seus apetites sensíveis cujo fundamento é o sentimento de prazer. Uma vontade livre de todos os impulsos sensíveis é uma vontade santa, embora essa idéia não envolva contradição, é algo impossível de ser observado empiricamente, assim como o seu contrário, ou seja, não seria racional o ser que só se determinasse por motivos patológicos.

Na segunda *Crítica*, Kant definitivamente reconhece que a moral não necessita da antropologia para a aplicação de seu princípio, pois, tal *Crítica* não poderia servir de fundamento às ciências dos costumes das quais deve se ocupar a *Metafísica dos*

costumes. Escreve o filósofo: “uma crítica da razão prática 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” (1788b, A 15).

3.1.2. A Faculdade de julgar prática: o *als ob* na segunda Crítica

A faculdade de julgar prática apenas aplica uma regra a outra regra, a saber, considera a lei natural como *tipo* da lei moral. Para tal a faculdade de julgar encontra um esquema para a regra de modo que seja possível julgar o valor moral de uma ação segundo a analogia. A esse respeito, escreve Kant: “A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática é esta: Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza, de que tu próprio farias parte, a poderias considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as ações são boas ou más” (1788b, A 122).

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*.⁵⁰ 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*.

Esse procedimento, que não determina a realidade objetiva da lei, é empregado, como já vimos, na *Grundlegung*, assim como também na primeira *Crítica*. Através desse recurso a razão eliminaria uma lacuna que não pode ser preenchida pela faculdade de julgar determinante.

⁵⁰ Kant na Típica se utiliza simplesmente de um procedimento analógico. Escreve o filósofo: “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” (A 124).

Para os juízos teóricos as regras são os esquemas transcendentais, para a lei moral a determinação não depende de esquemas em virtude de a razão determinar imediatamente a vontade. Entretanto, a faculdade de julgar da razão prática é requerida para que o agente possa decidir se de suas máximas resultariam efeitos, isto é, ações tais quais objetos determináveis *a priori* pelas leis da natureza. Desse modo, a faculdade de julgar utiliza-se da regra válida para a determinação dos objetos da experiência empírica como um modo indireto de sensificação (*Versinnlichung*) da fórmula da lei moral.

Sob esse aspecto, pode-se dizer que a legislação moral tem como objeto uma natureza, mas com a seguinte ressalva: uma natureza *não-dada*. Escreve Kant: “É, pois, permitido igualmente utilizar a *natureza sensível* como tipo de uma *natureza inteligível* contanto que eu não transfira para esta as intuições e o que delas depende, mas simplesmente com elas relacione a *forma da conformidade à lei em geral*” (1788b, A 124).

As leis e princípios práticos não são condições *a priori* da experiência da liberdade. Falar em experiência da liberdade não tem sentido algum no mundo em que todos os efeitos são determinações da causalidade mecânica. Este ensinamento em nada difere do já apresentado na primeira *Crítica* e na *Grundlegung*, a saber, liberdade e necessidade coexistem como causas em um mesmo efeito. Este é o modo encontrado por Kant para conciliar liberdade e natureza nessas duas obras. Esta conciliação não muda com a segunda *Crítica*, mesmo com a descoberta da efetividade da liberdade, concebida enquanto *ratio essendi* da lei moral, uma vez que a faculdade de julgar prática não aplica a lei às ações existentes de modo a distinguí-las dos fenômenos. A lei é condição de determinação da vontade, mas não de execução das ações do ser racional finito. Quanto à regra da faculdade de julgar prática temos uma espécie de *cânon* para julgar, segundo a forma da lei natural, se as máximas podem ou não gerar ações moralmente possíveis. Diz Kant: “quando a máxima da ação não é constituída de maneira a sustentar a prova em geral da lei natural ela é moralmente impossível” (A 123).

Destituída desse instrumento a filosofia moral resvalaria no “*empirismo* da razão prática, o qual coloca os conceitos práticos do bem e do mal unicamente nos

resultados da experiência (da chamada felicidade [*Glückseligkeit*])” no “*misticismo da razão prática*, o qual transforma em *esquema* aquilo que servia unicamente para *símbolo* (*Symbol*), isto é, atribui intuições efetivas e, contudo, não sensíveis (de um invisível reino de Deus) à aplicação dos conceitos morais e divaga no arrebatamento” (A 125).

Ações possíveis são aquelas que todo ser racional deveria querer independente do objeto, isto é, do fim a ser alcançado. Para seres dotados da faculdade de julgar prática, os quais sempre escolhessem ações moralmente possíveis (ações boas), a lei moral seria o único móbil (*Triebfeder*) que os levaria a agir sem a influência dos impulsos naturais. O móbil não sendo exterior ao agente, sua vontade é denominada livre em sentido positivo, isto é, autônoma. Nunca teríamos a consciência da liberdade se não fôssemos afetados pela lei moral da razão como um *fato* da razão em nós. A liberdade em sentido negativo, a qual resulta da mera abstração dos impulsos sensíveis, motivo pelo qual apenas se podia supor a existência de uma vontade prática pura, por ser um conceito vazio não permite nenhum avanço no âmbito da filosofia moral.

Com a segunda *Crítica* este avanço é realizado, uma vez que é demonstrado que a razão atua sobre a vontade do ser finito, entretanto, este atuar não é soberano em um ser de necessidades. A *Gesinnung* para a moralidade equivale à predisposição (*Anlage*) que no homem existe enquanto capacidade em tornar-se o que *deve-ser*. Esta capacidade é a própria razão plenamente cultivada no ser humano tanto intelectual quanto moralmente. Somente assim poder-se-ia afirmar que a predisposição *teria* atingido a sua finalidade, a saber, conferido ao homem seu verdadeiro *ser*. A conjugação do verbo (em itálico) no futuro do pretérito indica haver condição para o cumprimento de tal finalidade, no entanto, Kant jamais considerou essa condição suficiente, pois, em um ser de necessidades o cultivo dos talentos e, sobretudo, o aperfeiçoamento da capacidade de determinar-se segundo as leis da liberdade não ocorre por iniciativa individual. Em um homem a vontade não se universaliza, ou seja, a faculdade de desejar humana, mesmo reconhecendo a autoridade da lei, tende a determina-se por móbeis meramente subjetivos.

4. Crítica da razão e História

A lei moral determina a vontade à ação, e não pode ser confundida com regras técnicas e pragmáticas que têm ações e juízos como objeto e não a vontade. No imperativo da moralidade a lei encontra a sua formulação, o que está expresso nesta formulação é a exigência de universalização das máximas do agente. Desta exigência não se pode deduzir ações ou objetivos que o agente tem de incorporar ao longo de sua vida.

O progresso moral dos homens não é e nem poderia ser explicitado pela Crítica. Kant sempre ressalta o estatuto a-doutrinal de seu projeto. Entretanto, a predisposição (*Gesinnung*) moral no homem, isto é, a *capacidade* que nele reside de superar progressivamente a animalidade incrustada em sua natureza, suscita o problema, que apesar de não estar na órbita da Crítica da razão prática, necessita ser solucionado, qual seja: como a predisposição à moralidade, considerando-a não apenas no indivíduo, mas na espécie humana, poderia desenvolver-se de modo a produzir um todo em que o governo da razão prevalecesse? A resposta a esta questão, embora possua um vínculo com o problema de como a razão pode ser prática, deve ser elaborada segundo outros critérios que os utilizados para a solução do problema central da razão prática pura. A esse respeito, o filósofo afirma enfaticamente:

Se a causalidade da vontade basta ou não para a efetividade dos objetos fica ao juízo dos princípios teóricos da razão enquanto investigação da possibilidade dos objetos do querer (*der Objekte des Wollens*), cuja intuição não constitui na questão prática nenhum momento seu. (1788b, A 78-9)

Desde a primeira Crítica Kant diz que a causalidade livre produz efeitos no mundo sensível, porém, como discernir o que é produzido por essa causalidade do que resulta da causalidade natural?

Os efeitos da causalidade livre não se diferenciam dos efeitos da causalidade necessária. Sob esse aspecto, todas as ações que derivam do arbítrio humano são *aparecimentos* (*Erscheinungen*), isto é, fenômenos, e dessa maneira, estão sujeitas às mesmas leis que regulam os fenômenos físicos, não obstante, deve-se considerar que a liberdade é a causalidade em um ente cujas ações, ainda que façam parte da série dos fenômenos naturais, têm fundamento ininteligível. Afirma Kant: “Por conseguinte, deste modo a liberdade e a natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo, e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações” (1781-7, B 569). Deste modo, o filósofo diz ser possível harmonizar a causalidade livre com a lei universal da necessidade natural (B 566) e, assim, solucionar o conflito das idéias cosmológicas apresentado na terceira antinomia da razão pura. Não há conflito em se *pensar* a liberdade, mas não conhecê-la, enquanto espontaneidade absoluta como causa incondicionada, e, portanto, atemporal, a qual é pressuposta como condição absoluta de séries de fenômenos conectados causalmente segundo a sucessão temporal. Obviamente, essa condição incondicionada não pode fazer parte da série.

Kant a partir dessa idéia transcendental de liberdade concebe a liberdade prática como nela fundada. Escreve o filósofo: “É sobremaneira digno de nota que o conceito prático de *liberdade* se funde nesta idéia *transcendental* da mesma e que esta última constitua naquela o momento próprio das dificuldades que desde sempre envolveram a questão sobre a sua possibilidade (*Möglichkeit*)” (1781-7, B 562).

Em decorrência de a liberdade transcendental ser um conceito meramente pensado, a dificuldade quanto à possibilidade da liberdade prática não poderá ser sanada. Mesmo pressuposta como condição incondicionada da totalidade das séries empírica dos fenômenos, a qual não resulta de uma exigência arbitrária da razão, uma vez que é um princípio heurístico da experiência empírica, entretanto, isso não significa que seja um conceito possível.

A liberdade transcendental, de acordo com a solução encontrada por Kant para o problema cosmológico, não conflita com o de necessidade, no entanto, não resolve o

problema da causalidade das ações morais e também dos resultados que delas possam advir.

A simples remoção dos impulsos sensíveis, isto é, dos condicionamentos sensíveis que tornam a ação humana determinada pela causalidade necessária, não é suficiente. O conceito negativo de liberdade é uma simples idéia sem força para mobilizar a vontade.

A segunda *Crítica* mostra que a lei da liberdade coexiste com a lei natural em um mesmo mundo de modo diferente que o apresentado na primeira *Crítica*. Este novo modo consiste em provar que a liberdade é efetiva e, assim sendo é mais que uma pressuposição. A liberdade é a *ratio essendi* da lei moral que é a sua *ratio cognoscendi*. Escreve Kant: “se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (embora esta não implique em contradição). Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a liberdade” (1788b, A 5n).

A solução do problema relativo à determinação da vontade, conforme já sabemos, não pode ser estendida ao equacionamento da questão concernente à execução das tarefas que o ser racional finito estaria apto a realizar, pois, uma coisa é demonstrar que no homem existe a aptidão para agir segundo leis por ele mesmo instituídas, outra é saber se desse agir cujos efeitos, isto é, objetos que possuem realidade prática objetiva se tornarão efetivos. Não é demais repetir o comentário de Kant a esse respeito: *se a causalidade da vontade basta ou não para a efetividade dos objetos do querer fica ao juízo dos princípios teóricos da razão enquanto investigação da possibilidade dos objetos do querer*. Esse problema inexistiria se a lei moral não produzisse um efeito no ser humano de modo a determinar a forma de seu querer.

Uma vontade pura, não é um querer *algo*, uma vez que nada lhe falta. Poderia parecer plausível considerá-la onipotente (*allgewaltig*). No entanto, tal qualificativo lhe é impróprio. Nem mesmo Deus ou qualquer outro poder (*Gewalt*), quer

seja sobrenatural ou natural, e ainda formas de organização sócio-políticas que condicionaram e condicionam a existência humana ao longo da história desperta no ser humano sentimento de respeito pela lei moral que o permite compreender que todo tipo de obrigação imposta pelos mencionados poderes é incomparável à obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*) exercida pela lei da razão prática pura.

A razão prática no homem existe, por assim dizer, de maneira pouco desenvolvida, em virtude disso ela revela-se como *força obrigante* interna mediante a qual todo ser de natureza carente sente-se *interpelado* a obedecer a lei porque nele encontra-se enraizada, mas que tende a violar. Assim sendo, o ser finito, ao violar os mandamentos da razão, atenta contra a humanidade na sua pessoa na medida em que transgredir um princípio válido universalmente significa opor-se ao aperfeiçoamento moral de todos.

A espécie humana é a única dentre todas as espécies animais que necessita constituir, por meio de suas próprias forças, um mundo fundado nos princípios da razão prática pura, isto é, uma totalidade unificada sob leis da liberdade. A legislação da razão prática sob esse aspecto passa a exigir do ser finito o cumprimento de uma tarefa que transcende a órbita da determinação da vontade pela lei moral, uma vez que não mais se trata de investigar a determinação da vontade à ação, mas de saber como seres racionais imperfeitos estariam aptos para executar a mencionada tarefa? Kant, de imediato, não oferecerá resposta a essa pergunta. O filósofo sabe que precisará decifrar um enigma. Mas, como sabê-lo? Se não é um problema que a segunda *Crítica* possa resolver, por que arriscar-se em um domínio sem que exista uma *teoria da solubilidade dos problemas da razão pura* (cf. Capítulo I Sec. 1) referente a esse domínio?

A reflexão kantiana sobre o problema histórico encontra-se em um plano de análise diferente do que investiga as condições de possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori* em moral. A síntese *a priori* da vontade com a lei não se apresenta, nesse âmbito, como um problema a ser solucionado.

Nas obras de filosofia prática escritas por Kant após a segunda *Crítica* as quais abordam, direta ou indiretamente, a problemática histórica não há o apelo à consciência moral do sujeito e muito menos à idéia de uma vontade pura. Este elemento conceitual se mostra, no domínio da moralidade, plenamente aceitável se é examinada a possibilidade do imperativo categórico. O principal objetivo da filosofia transcendental direcionada para o âmbito da moralidade consiste somente em demonstrar que a lei moral, nos seres finitos, não é uma simples quimera, e que o acatamento subjetivo ao princípio objetivo (lei moral) não é só possível, mas real. Porém, quando a reflexão filosófica kantiana tem de responder como é possível a razão ser efetivamente prática, isto é, provar-se enquanto poder de determinação na natureza humana situada historicamente, o problema a resolver pela filosofia transcendental, como já dissemos, exige outro tipo de análise. Talvez este seja o teste mais difícil enfrentado pela filosofia crítica kantiana. O *Faktum* poderá servir como via de solução, uma vez que é um *feito* da razão absolutamente puro, assim sendo, por essa via a razão não se mostra efetivamente prática *na* história. Sua efetividade se faz *sentir* no domínio da sensibilidade humana, o qual não é o domínio sensível empírico. Em última análise, faria sentido investigar a efetividade prática na experiência histórica humana? Se a razão atua na natureza humana e não no mundo em que esta se situa, não é possível saber se a razão é efetivamente prática no mundo histórico. A filosofia transcendental cala-se diante da problemática história em virtude da impossibilidade de a razão constituir uma ciência pura da história humana?

Kant não poderia admitir, por motivos que contrariam o princípio do *criticismo*, a existência da história da filosofia assim como da história da humanidade enquanto determináveis por princípios *a priori* da razão. Ambas não são científicas, por este motivo não haveria condição de perguntar como são possíveis princípios *a priori* que lhes servissem de fundamento. Contudo, o filósofo não deixará de dispensar atenção à problemática histórica. Se não é possível submetê-la à investigação transcendental, como então a história poderá ser preservada da influência da metafísica *providencialista* e da Teodicéia leibniziana? No Capítulo seguinte examinaremos esta questão.

CAPÍTULO III

CAPÍTULO III : ENTONAÇÕES DA HISTÓRIA NA CRÍTICA DA RAZÃO

No presente Capítulo terçemos considerações relacionadas à *concepção de histórica natural da humanidade*, a qual, segundo propomos, constitui o ponto de vista de Kant sobre o assunto em 1784. Mas esse ponto de vista será modificado com a *Crítica da fada do juízo*. Argumentamos que a partir da terceira *Crítica*, Kant elabora um novo conceito de história em virtude de a segunda *Crítica* exigir outra concepção de teleologia. Não apresentamos esse novo conceito utilizando um texto de Kant no qual a história seja o tema central, pois, o filósofo na década de noventa não produz nenhum trabalho em que o assunto seja tratado de maneira explícita (a única abordagem direta é feita na segunda Parte do *Conflito das faculdades* [1798]), no entanto, em todos os escritos de filosofia prática, quer os de maior porte quer os de menor, não poderiam ser concebidos sem uma visão da história. Com o objetivo de examinar a presença da nova concepção de história elaborada a partir da terceira *Crítica* escolhemos a *Religião nos limites da simples razão* (1793) e o opúsculo sobre a *Aufklärung* de 1784. Embora, este ensaio tenha surgido no mesmo ano da publicação da “Idee”, a temática nele abordada, segundo nossa interpretação, prenuncia o conceito de história da década seguinte.

Kant compara a história da metafísica a um campo de batalha de onde não saem vencedores. A comparação funda-se na analogia em a história de conflitos vivida pela humanidade, os quais não permitem ao filósofo vislumbrar nenhum indício de que no futuro a paz reinará no mundo dos homens pondo fim aos antagonismos sempre presentes entre os indivíduos e os povos. Entretanto, o modo como Kant, através da *Crítica da razão pura*, pretende eliminar as disputas entre os sistemas filosóficos respondendo como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* especulativos, juízos que no âmbito metafísico não possuem justificação, não se aplica à história humana, já que o conflito não ocorre no plano das idéias, mas no plano das ações. Não obstante, a segunda *Crítica* ao “demonstrar” que a lei moral tem valor e realidade objetiva na medida em que afeta o ser humano revelando nele a *disposição* para a ação livre da influência exercida pelas inclinações, desse modo a

história humana passa a contar com um reforço que nos permite esperar, mesmo diante do cenário caótico onde a injustiça parece sempre vencer a justiça, a “criação” de um *mundo melhor* pelo mesmo ser suscetível à prática do mal.

Somente na espécie humana é possível supor que a razão se desenvolverá de maneira a unificar, em uma totalidade direcionada a fins, seres que muito dificilmente reconheceriam tais fins como seus. Diante deste dilema, como seria possível a história do mundo segundo uma perspectiva filosófica? Este será o desafio que a filosofia crítica terá de enfrentar.

No período crítico a concepção filosófica sobre história é apresentada por Kant, em 1784, como uma tentativa que não tem como anelo constituir uma filosofia da história em sentido estrito, mas somente pensá-la a segundo a *Idéia* de um “plano oculto da natureza”.

Na “Idee”⁵¹ a argumentação kantiana sobre a história da humanidade tem como linha mestra a *teleologia natural*. Não é possível afirmar haver independência do desenvolvimento histórico da espécie humana em relação ao “mecanismo” que engendra formas de vida sempre mais complexas. A natureza concebida, segundo a idéia de uma força fundamental geradora⁵² subjacente às leis físicas da matéria, serve tanto à compreensão dos processos de transformação no mundo natural, como garante inteligibilidade ao mundo humano.

⁵¹ A “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” é uma das peças da conhecida polêmica travada com Herder.

⁵² Kant, já em 1775 (*Von den verschiedenen Racen der Menschen*), ao tratar do conceito de raça, fala de um princípio de unidade diferente da divisão por classes operadas de modo *escolástico*. A diferença entre a mera descrição da natureza (*Naturbeschreibung*) e a história da natureza (*Naturgeschichte*) indica a presença de uma temporalidade própria originada a partir de *germes* e *disposições naturais* que em todos os seres se desenvolvem, segundo as condições ambientais, de maneiras diversas. O referido princípio de unidade, ligado à idéia de uma força de geração (*Zeugungskraft*), apesar das diferenças existentes entre as raças, permite pensá-las como ligadas a um tronco comum (*gemeinschaftlichen Stamm*). A redução de todas as raças a um tronco primitivo é, no entanto, algo apenas conjecturado. A descrição da natureza não a possibilita, pois a experiência não revela como do tronco inicial os germes se desenvolveram, após um longo processo de adaptação, resultando nas diferentes raças atuais. Essa conjectura, mais adequada à história da natureza, oferece contudo uma explicação diferente da fornecida pela visão mecanicista do mundo.

Com a enunciação das nove teses nessa obra, Kant pretende abrir o caminho para a fundação de um discurso filosófico sobre a *história universal*, sem contudo ter o objetivo de escrevê-lo (cf. Kant, 1784, A 387).

1. A “Idéia de história (*Geschichte*)” (1784): uma *idéia* do período pré-crítico.

Kant, em 1781, não opera quase que nenhuma mudança em seu conceito de sistema, que permanece desde o período pré-crítico vinculado à metáfora artesanal. Mesmo que as leis do mecanismo não brotem da vontade divina, a compreensão da multiplicidade dos sistemas de leis em um único sistema exige um princípio de unidade que escapa à explicação meramente mecânica.

A tentativa kantiana de constituir uma Cosmologia bem como uma Cosmogonia mediante o uso da mecânica newtoniana é imediatamente constatável a partir da leitura completa do título da obra surgida no ano de 1755 que o filósofo dedica ao assunto: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen abgehandelt* (*História geral da natureza e teoria do céu, ou um ensaio sobre a constituição mecânica e origem da totalidade do sistema do mundo de acordo com a concepção newtoniana* [1755])⁵³.

Nosso interesse por esta obra volta-se fundamentalmente para o conceito de História (*Geschichte*) nela desenvolvido. Não trataremos de analisar o problema cosmológico nos períodos pré-crítico e crítico. Interessa-nos demonstrar que independente da divisão da filosofia kantiana em dois períodos, tendo o segundo iniciado em 1781 com o surgimento da primeira *Crítica*, o conceito de história de 1784

⁵³ Usaremos ao longo do trabalho a abreviação *Teoria do céu*.

mantém forte ligação com o de 1755. Esta afirmação nos leva a crer que Kant não pensa história no início dos anos oitenta como um tipo de conhecimento que pudesse ser examinado a partir da *filosofia transcendental*. Com isso afirmamos que a elucidação das condições de possibilidade dos conhecimentos racionais não é estendida por Kant aos juízos da história. Sob esse aspecto a condição em que se encontra a *Idéia de história* no opúsculo de 1784 não difere da condição da cosmologia que envolve o conceito de *História da natureza* em 1755. Em linhas gerais, o desenvolvimento histórico da humanidade é pensado segundo o mesmo esquema interpretativo utilizado na cosmogonia da *Teoria do céu*. Nosso intento, ao fazermos essa afirmação, consistirá em demonstrar que em pleno *período crítico* a concepção kantiana de história é pré-crítica.

A doutrina que em Newton tem alcance limitado ao domínio dos fenômenos mecânicos observáveis, Kant a estende à totalidade do universo visando constituir sua história. Para explicar o estado atual do mundo, o filósofo deve remontar aos estados mais primitivos desse mundo, retroagindo à origem, ao momento de sua formação. Newton não faz uso de sua teoria para conhecer a história do universo, Kant, ao contrário, considera possível esse uso. De imediato anuncia seu objetivo na *Teoria do céu*:

Descobrir o que de sistemático liga os grandes membros da criação em toda a extensão do infinito e derivar através de leis mecânicas a própria formação dos corpos celestes e a origem dos seus movimentos a partir do primeiro estado da Natureza. (1755, Ak I, 221)

A compreensão de que os corpos celestes formam um sistema de infinita extensão deriva do emprego do raciocínio analógico que toma como modelo a organização de nosso sistema, porém o que deve ser investigado é o que permite a organização dos diversos sistemas em uma totalidade denominada Universo.

O equilíbrio, a posição e o movimento dos corpos celestes se encontram ordenados mediante forças e leis que garantem a coesão do todo, porém esse ordenamento não permanece estático, segundo Kant revoluções contínuas tendem a produzir novos arranjos cósmicos, ainda que as leis mecânicas continuem inalteradas. Portanto, o fator *tempo* não se restringe ao atual estado do universo. O filósofo concebe desse modo as transformações cósmicas que compõem a história da natureza em um tempo sem a intervenção divina.

Kant elabora um modelo explicativo que permite conciliar o estado temporal atual do universo com as variações dos estados antecedentes pelas quais desde a sua origem o mundo está submetido. A hipótese utilizada parte da idéia do *caos* inicial, entendido como estado primitivo do universo, hipótese que não prejudica o poder explicativo das forças essenciais da natureza descobertas por Newton. Afirma o filósofo:

Depois de ter deslocado o mundo para o caos mais simples, eu não apliquei outras forças que não as da atração e repulsão para o desenvolvimento da grande ordem da Natureza, duas forças que são ambas igualmente certas, igualmente simples e, ao mesmo tempo, igualmente originárias e universais. (1755, Ak. I, 234)

O caráter originário das forças, segundo Kant, não permite pensá-las submetidas ao tempo, elas não mudam, o que é modificado é o estado da matéria que sofre a ação dessas forças no processo de passagem do caos para a ordem regida pelas leis que estruturam o reino da Natureza, mas o instante do tempo em que ocorre a passagem do caos à ordem não é possível ser determinado. A gênese do Cosmo a partir de um estado caótico é uma marca distintiva na Cosmologia de Kant, mas não pode ser considerada como tese original. O naturalista Buffon, cuja obra Kant conheceu, defendeu a teoria de que nosso sistema teria sido resultante da colisão de um cometa com o Sol. Dessa maneira, as catástrofes planetárias não representam o aniquilamento da ordem, uma vez que integram a dinâmica estruturante do mundo. Esta concepção é de

fundamental importância não só para que se possa compreender a história da natureza, mas também, como veremos posteriormente, serve ao nosso propósito quando passarmos a analisar as teses contidas no opúsculo de 1784 sobre a *história universal*.

A explicação necessária à compreensão do movimento centrípeto dos corpos celestes segundo forças naturais, a qual Newton encontrou dificuldade e o levou a recorrer à teologia, a Kant se tornou possível graças exclusivamente à teoria mecânica, que para o filósofo inglês tinha aplicação limitada somente aos fenômenos naturais sem que fosse levada em conta a gênese sistemática que integra esses fenômenos. Kant quer solucionar o problema que Newton e os newtonianos pensaram ter solucionado mediante a intervenção divina. Porém, a solução kantiana sem o apelo ao recurso teológico exigirá grande esforço, pois como fundar a cosmogonia sem a mínima interferência de Deus? A metafísica de Kant em 1755 refletirá esse esforço.

A hipótese, presente na *Teoria do céu*, sobre a constituição sistemática do universo pretende explicar não só a formação do sistema solar, mas todos os sistemas que constituem o universo segundo a *analogia* com o primeiro.

O estado do mundo em sua configuração atual tem relação com as forças que atuaram no passado, conseqüentemente o tempo de formação do Cosmo se torna elemento fundamental para que possa ser pensada a história da natureza. Segundo Newton, o concurso divino se faz necessário na manutenção do ordenamento cósmico, pois do contrário esse ordenamento entraria em futura fase de entropia. A justificativa é simples: o universo sendo obra de um Criador sumamente sábio e perfeito sua continuidade e ordem depende daquele que o criou. Negando este raciocínio, Kant defende o ponto de vista de que a natureza para se conservar e desenvolver não necessita do ato da Criação tal como tradicionalmente é entendida. Deus opera não como causa transcendente, seu atuar ocorre de maneira imanente. A *Criação* tem seu sentido subvertido na medida em que o mundo não se reduz à absoluta contingência. De acordo com a interpretação kantiana o Criador não legisla sobre os acontecimentos naturais à

maneira de um governante que comanda um reino de equilíbrio delicado, todavia não deixa de exercer seu poder ao criar a matéria e as leis que sobre ela atuam, “essas leis do movimento são absolutamente necessárias: uma vez pressuposta a possibilidade da matéria seria contraditório que a matéria agisse segundo outras leis” (1763, Ak. II, 100). Só é compreensível esse tipo de *necessidade* das leis naturais se considerarmos que o *arbítrio* divino, após produzi-las, não pode anulá-las. Sem as forças e leis implantadas no mundo, as quais têm origem imutável no mais *sábio entendimento*, não é possível nenhuma compreensão da matéria, que é essencialmente indissociável dessas forças e leis, desse modo, as determinações imanentes ao mundo material não são acrescentadas após ele ter sido criado. Seu mais simples estado, por mais caótico que fosse, a ordem que nele se desenvolve já se encontrava esboçada de forma germinal pelas *disposições* (*Anlagen*) nele plantadas desde o princípio.

Ao pensar a gênese do universo mediante a força de atração e repulsão Kant afasta o *dedo de Deus* que serviu a Newton para solucionar dificuldades que o filósofo inglês julgava insolúveis mediante sua filosofia da natureza. Mas é exatamente o conceito de força que Kant utilizará em sua Cosmogonia, e desse modo, segundo ele pensa, a influência de Deus poderá ser eliminada. No entanto a ordem universal não deixa de ser entendida como exprimindo *a sabedoria suprema* com suas leis necessárias, a qual se estende infinitamente no espaço cósmico.

O modo como Kant aborda a necessidade das leis naturais, protegidas do capricho de um Deus transcendente, visa realmente afastar da Natureza o *providencialismo*.

Se o termo Deus conserva algum sentido, este sentido se associa a uma espécie de *arte secreta* que por meio da ação recíproca das partes entre si promove a formação (*Bildung*) e o desenvolvimento (*Entwicklung*) do todo. “Deus instalou uma arte secreta (*eine geheime Kunst*) nas forças da natureza, arte de se desenvolver por si mesma a partir do caos em uma perfeita constituição de mundo (*sich aus dem Chaos*

selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden)” (1755, Ak.I, 229). Escreve Kant:

o projeto de organização (*Entwurf der Einrichtung*) do universo posto pelo entendimento supremo nas determinações (*Bestimmungen*) essenciais das naturezas eternas, e implantado nas leis universais do movimento para se desenvolver sem impedimento (*ungezwungen*) a partir delas de modo que convenha à ordem mais perfeitamente. (1755, Ak. I, 332)

Kant julga totalmente supérfluo recorrer ao sobrenatural quando existem condições suficientes para o conhecimento da realidade natural. Entretanto, é possível inferir, somente da interpretação mecanicista do mundo material, a determinação de conveniência e menor invariância que as coisas mantêm entre si a qual nos faz conceber a *ordem* do mundo segundo uma arquitetura? É inegável a presença de resquícios do princípio metafísico da *harmonia preestabelecida* de Leibniz na *Teoria do céu*. Tudo leva a crer que Kant utiliza-se da ciência de Newton para elaborar sua concepção cosmogônica associada a uma *história da natureza* de matiz leibniziana. Embora Kant não aceite a idéia de um entendimento divino que tenha, segundo o princípio do melhor, escolhido o melhor dos mundos possíveis, no entanto, Deus continua a ser condição de possibilidade do sistemático ainda na primeira *Crítica*. Kant só abandonará essa instância fundante (que condiciona o exame filosófico da moralidade a um princípio heterônomo) quando começa a suspeitar que fizera um uso dogmático da teleologia. O filósofo, já na época do surgimento da segunda *Crítica* (1788), começa a repensar o conceito de finalidade que resultará na elaboração da terceira *Crítica* (1790).

1.1. A história natural da humanidade

No que diz respeito à história humana como conferir inteligibilidade aos eventos que derivam da vontade humana? No opúsculo *A Idéia de uma história universal*

(1784), Kant iguala as ações humanas a fenômenos (esta igualdade já fora estabelecida na primeira *Crítica*) ao fazer a seguinte afirmação: “qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinung)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais” (1784a, A 385). Segundo o filósofo, “por mais ocultas que sejam as causas dessas manifestações, é permitido esperar que com a observação, em linhas *gerais*, do jogo livre da vontade humana, a narrativa histórica possa descobrir aí um curso regular” (A 385-386).

Nesse contexto, a história, como o conjunto das ações humanas, ações consideradas como fenômenos, tem significação empírica; é tratada como uma espécie de conhecimento empírico, que, apesar do sinuoso e irregular curso depreendido das ações dos indivíduos, revela “no conjunto da espécie, o desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento das suas disposições originais” (A 386).

Contudo, o dado empírico observado não serve à historiografia que queira dele fazer matéria de uma ciência histórica, como, por exemplo, ocorre com a ciência natural. Kant pensa a história do ponto de vista da filosofia, e sabe, portanto, não ser possível princípios *a priori* que legislem sobre os dados mencionados, já que a *experiência histórica* possui caráter totalmente diverso da experiência natural. Kant não efetua uma *analítica transcendental* da experiência histórica, segundo supomos, por este motivo, em 1784, sua filosofia da história fica dependente somente da idéia do fio condutor (*Leitfade*); do *propósito da natureza*, que em última análise deveria conferir unidade sistemática ao conjunto dos acontecimentos históricos. Em história, diferentemente da análise do conhecimento da natureza, Kant direciona imediatamente sua investigação para o conceito de sistema, e desse modo, realmente, só pode falar da história humana segundo idéias⁵⁴.

⁵⁴ Antes do surgimento do opúsculo de 1784, Kant já se refere à temática histórica a considerando sob a idéia de sistema, a seguinte afirmação confirma esse ponto de vista: “tudo o que se deve manter tem de possuir uma comunidade de direções, e diferentes fins têm de convergir de acordo com uma idéia [...]. A unidade da história a partir de uma idéia (é sistemática) constitui em virtude dela um sistema. As diferentes mudanças do mundo são delineadas em conjunto” (*Refl.* 1420, Ak. XV, p. 618).

Como bem expressa o texto de 1784, deve existir uma maneira de conceber os acontecimentos históricos segundo uma unidade sistemática, pois do contrário, a história do mundo “seria um agregado sem plano das ações humanas”(A 409). Kant afirma que a história da espécie humana não segue um propósito racional próprio; a realização de uma constituição política perfeita de proporção cosmopolita, “único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições” (A 406), é tarefa reputada à *Natureza*. Os homens serão conduzidos a esse fim, sem terem consciência dele, conforme diz Kant, os homens e até povos inteiros, “seguem inadvertidamente, como um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria” (1784a, A 386-7).

Não resta dúvida, a compreensão da história mediante a adoção do referido fio condutor, através do qual a natureza é pensada como uma potência atuando ocultamente é simplesmente um ponto de vista, um modo de conceber “o curso do mundo, se fosse adequado a certos fins racionais” (1784a, A 407). No final do texto Kant afirma: “isto é um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisaria ser muito versada em história) poderia tentar de outro ponto de vista” (A 410).

É, sem dúvida, deveras intrigante como é usado o conceito de *natureza* na “Idee”. Dizemos intrigante, porque o texto surge em pleno período crítico. Parece não haver preocupação, por parte de Kant, em elucidar o estatuto desse conceito. Não existem considerações detalhadas sobre sua verdadeira *significação*. Ao focalizarmos a questão levando em conta a necessidade de determinação *a priori* do uso dos conceitos e proposições racionais segundo domínios de aplicação, verificamos que Kant sabe não haver possibilidade de a experiência fornecer referência a ele tal como é apresentado no opúsculo, porém, do começo ao fim desse texto, o termo é usado como se fosse transparente à compreensão de todos. Ainda que o filósofo fale de haver necessidade em justificá-lo, não há suficiente clareza quanto a isso.

Nas nove teses da “Idee” a natureza é determinante do progresso histórico, compreendido como o desenvolvimento das disposições originais, dos *germes* (*Keime*) por ela plantados em nossa espécie, desenvolvimento que confere finalidade e sentido a nossa existência no mundo. Explicita Kant

a natureza [...] necessita talvez de uma série indefinida de gerações que transmitam uma às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é adequado ao seu propósito. E este momento precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser inúteis e sem finalidade – o que aboliria todos os princípios práticos, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeita, apenas nos homens, de ser um jogo infantil”. (KANT, 1784a, A 389)

Kant passa a considerar os avanços das instituições sociais e políticas como obra “de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita”, Idéia que passa a exercer, após tantas “revoluções e transformações”, grande influência sobre o sentimento do homem esclarecido (*aufgeklärt*) e os princípios do governo. Escreve o filósofo:

“Embora este corpo político (*Staatskörper*) por enquanto seja somente um esboço grosseiro, começa a despertar em todos os seus membros como que um sentimento: a importância da manutenção do todo; e isto traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um estado cosmopolita universal, como o sei no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana” (1784a, A 406-407).

Quer a vontade dos indivíduos queira seguir propósitos que atendam exclusivamente interesses privados, quer os Estados tenham como único fim o domínio por meio das guerras, uma ordem é erigida independente desses interesses e desejo de domínio.

O que Kant chama de *arte (Kunst) da natureza*⁵⁵ tem como característica não limitar ou subordinar interesses individuais e coletivos, mas servir-se deles de modo a torná-los exatamente opostos às intenções de seus agentes.⁵⁶

Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo os propósitos dos homens, mas segundo o da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados e, por meio da destruição ou ao menos pelo desmembramento dos velhos, formar novos corpos que porém, novamente, ou em si mesmo ou em relação com os outros, não podem manter-se, e por isso precisam enfrentar novas revoluções semelhantes; até que finalmente, em parte por da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um estado que, semelhante a uma república (*gemeines Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato”. (1784a, A 399-400)

Desse modo, como afirma Kant, o “plano oculto da natureza”, desconhecido dos atores que inconscientemente o executam, mas útil ao filósofo espectador do cenário mundial⁵⁷, confere direção às transformações que incessantemente parecem interromper e obstruir o progresso histórico. Ao satisfazer o desejo de encontrar *razão* onde a *desrazão* parece imperar, essa idéia permite ser pensada a passagem da vida sem leis dos selvagens à existência “segundo leis de uma vontade unificada”. No entanto, as proposições nela fundadas não têm significação objetiva tais como a possuem as proposições da física e da matemática. Não é possível afirmar de fato que a natureza (*Providência*) *quer* ou *faz* aquilo que os homens, por iniciativa própria, dificilmente realizam. Trata-se apenas de um ajuizamento bastante favorável ao propósito prático da

⁵⁵ Kant elucida o mecanismo da arte da natureza: “se deve aceitar antes que a natureza siga aqui um curso regular para conduzir a nossa espécie aos poucos de um grau inferior de animalidade até o grau supremo de humanidade, por meio de uma arte que lhe é própria” (A 400).

⁵⁶ Declara o filósofo visando fornecer maior clareza: “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 duncunt, nolentem trahunt*)” (KANT, 1795-B 59).

⁵⁷ Afirma Kant: “Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas.” (1784, A 408-409)

razão, o qual, enquanto teoria reclama nosso assentimento visando a plena conformidade de nossas máximas de ação com a lei da moralidade (após a segunda *Critica* essa concepção de história será revogada).

A *Criação*, no mundo humano, não está consumada, tal qual não está no mundo natural. No homem a incompletude de seu ser, isto é, a sua natureza indeterminada, parece impossibilitar qualquer especulação acerca de seu futuro histórico. Entretanto, essa indeterminação é somente aparente na medida em que a história da humanidade segue os mesmos parâmetros da história natural. As forças de atração e repulsão que atuam no mundo natural se apresentam na história humana através da luta, da *insociável sociabilidade* (*ungesellig Geselligkeit*) (1784a, A 392), causa do desenvolvimento das disposições originais, o qual possibilita o *progresso* das instituições político-sociais.

Se for possível afirmar que os propósitos humanos, em última análise, não colidem e têm seu esclarecimento mediante o *propósito da natureza* (arte secreta), tal afirmação ocorre somente por intermédio de uma operação reflexiva. Como não podemos esperar do querer individual, marcado pela finitude, a realização dos fins objetivos, nos é permitido pensar, em *analogia* com ele, um querer cujos efeitos superem suas limitações. Desse modo, temos uma apresentação indireta, um tipo de esquematismo, da natureza *como se* (*als ob*) fosse um sujeito dotado de vontade.

A razão, ao operar com Idéias, julga *como se* os objetos dessas idéias fossem dados na experiência por força da necessidade de encontrar uma apresentação sensível, mesmo que indireta, para seus objetos. Como sabemos, não por uma necessidade teórico-especulativa, ou do desejo pueril de *dar corpo* a uma fantasia. Embora não possa demonstrar a realidade objetiva através de um procedimento de interpretação sensível cognitiva – aqui não há esquematismo no sentido forte –, ainda assim, *algo* dota o filósofo crítico da certeza, de que quando fala: a natureza *força*, a natureza *quer*, de estar além daqueles que não distinguem o supra-sensível do sensível.⁵⁸ Este é o *analogon* do supra-

⁵⁸ G. Lebrun tece importante comentário sobre o direito de *falar* do supra-sensível: “[...] se não *mostro* nada, quando uso as expressões “ordem do mundo”, “unidade sistemática”, eu também não falo à toa. Essas significações são inconcebíveis, já que “conceber” (*begreifen*) quer dizer

sensível, porém a heterogeneidade continua a existir entre eles. Para Kant, portanto, essa necessidade de *sensificação* difere da tentativa do interesse teórico em *representar* o supra-sensível.

Kant ao se referir à natureza como agenciando o desenvolvimento das disposições originais, mostra-nos a impossibilidade desse desenvolvimento acontecer a partir do indivíduo e povos particulares. Porque não é possível considerar a humanidade enquanto totalidade unificada por objetivos comuns, “entidade” que surgirá somente da dinâmica histórica, deve ser pensado o “mecanismo” que possibilitará o seu surgimento. Com o “estabelecimento de uma constituição civil perfeita”, que depende da relação externa entre os Estados, chegamos ao limite da *história natural da razão*. Temos assim revelado o que a natureza *faz*⁵⁹ do ser humano ao servi-se de suas inclinações e paixões impulsionando o progresso, que tem por meta o Direito. A liberdade sob leis exteriores brilha então no horizonte da práxis histórica. Esta frase, apesar de bela, nada significa levando-se em conta o contexto em que ela está situada.

Kant alimenta a convicção de que a espécie humana, em algum momento, findados os antagonismos que por via oblíqua desenham o curso da história do mundo, terá todas as disposições implantadas pela natureza voltadas para o uso da razão. *Quiliasmos*⁶⁰ deste quilate alimentaram praticamente todas as filosofias da história da época da Ilustração. Contudo, Kant isenta-se do compromisso de escrever uma filosofia da história. Considera seu texto simplesmente uma tentativa originada de uma cabeça filosófica que poderia adotar outro ponto de vista para abordar o assunto. Estaria Kant ironizando?

Entretanto, o texto kantiano está em perfeito acordo com o modo como se apresenta a *filosofia da história* no período moderno. Neste período, em linhas gerais, passou-se a vislumbrar o devir histórico a partir da pressuposição de um poder diretor que

“apreender a possibilidade do objeto”; mas devo pelo menos compreender (*verstehen*) o sentido, ali mesmo onde o conteúdo não pode ser exibido” (LEBRUN, 1993, p.288).

⁵⁹ Kant estabelece a diferença entre antropologia *fisiológica*, “que pesquisa aquilo que a natureza faz do homem”, e antropologia *pragmática*, que analisa “aquilo que *ele*, enquanto ser que age livremente, faz de si mesmo ou pode e deve fazer” (1798b, p. IV).

⁶⁰ O filósofo utiliza o quiliasmo no início do comentário à oitava tese.

inscreve os acontecimentos produzidos pelo jogo da liberdade da vontade humana na ordem de um *processo universal* de uma *grande razão*, ou os subordina, como afirma Kant, a um *plano oculto da natureza* que *providencialmente*, como *mão invisível*, dirige o curso do mundo. Dessa maneira, lembrando o texto kantiano, o “tecido de loucuras” chamado história humana ganha sentido e finalidade.

O desejo em fixar a história no céu da razão⁶¹ é notavelmente expresso no seguinte trecho da “Idee”, no qual Kant faz comentários sobre a necessidade de *justificar* a idéia de *Natureza (Providência)* como necessária à compreensão da história do gênero humano:

Uma tal *justificação* da natureza – ou melhor, da *Providência* – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo. De que serve enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação num reino da natureza privado de razão, de que serve recomendar a sua observação, se a parte da vasta cena da suprema sabedoria que contém o fim de todas as demais – a história do gênero humano – deve permanecer uma constante objeção, cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contragosto e a desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo? (KANT, 1784a, A 410).

O surpreendente nesta afirmação é ter sido feita por um filósofo que não assume a tarefa de escrever a filosofia da história. Ainda que expresse de modo bastante penetrante a condição indigente de nosso saber nesse domínio, Kant deseja apenas preparar o caminho aquele que um dia viesse assumir tal tarefa. Afirma o filósofo: “Nós queremos ver se conseguimos encontrar o fio condutor (*Leitfade*) para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor” (A 387-88). Esta atitude de Kant nos instiga e insufla o interesse pelo estudo da temática em sua relação com a filosofia crítica. Kant demonstra timidamente sua intenção.

⁶¹ Embora bastante antiga, a relação da filosofia com a história somente no período moderno passa a ser considerada mediante o princípio que supõe a unidade da espécie humana. Para Kant, na *Idéia de uma história universal*, as “*disposições naturais que estão voltadas para o uso (...) da razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo*” (1784, A 389). A personagem, portanto, do drama histórico não é um sujeito ou um povo em particular, mas a totalidade do gênero humano.

Ao contrastarmos o trecho anteriormente citado com esse trecho da introdução do opúsculo, temos a sensação de haver uma desproporção entre o desejo de encontrar o fio condutor, solução imediatamente enunciada, e o peso de empreitada revelada na urgente tarefa em erigir o discurso filosófico sobre a história. Por que aguardar, como afirma o filósofo: “deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condições” de escrever a filosofia da história?

Será o problema muito difícil? Ou sem solução? De qualquer modo, Kant enfrenta o problema, mas parece ter consciência da insuficiência de sua resposta. Uma coisa é saber que é da natureza da razão suscitá-lo, no entanto, outra coisa é saber se está em seu poder resolvê-lo. Por que Kant diante da problemática histórica não emudeceu?

O ponto de partida do estudo da história humana não pode ser a existência moral dos homens. Esta existência permanece impermeável a qualquer análise antropológica. Dessa maneira não é possível afirmar que a história tenha assegurada sua inteligibilidade mediante o conhecimento da essência moral humana. Pelo fato de o ser do homem se apresentar como um *dever ser*, a reflexão filosofia da história kantiana impõe a si a difícil tarefa de pensar o mundo humano como devendo ser gestado pela razão. Porém, não é possível afirmar que os homens habitam um mundo moral. Se assim fosse, a história deixaria de ser um problema filosófico. Precisaria de história o *reino dos fins*? Haveria necessidade em especular sobre os fins últimos do gênero humano? A impossibilidade em reduzir a problemática histórica ao conjunto de questões suscitadas pela investigação em torno da razão prática, enquanto somente poder de determinação da vontade, leva Kant a instaurar um novo domínio de tematização dos problemas práticos. Desse modo, a história o conduz, forçosamente, a introdução do conceito de *espécie humana* no seio da racionalidade prática. A *razão na história* não se efetiva como um poder no indivíduo, mas como um poder no todo ⁶².

⁶² Kant enuncia a segunda tese da “Idee”: “*No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo*” (1784a).

O esforço de Kant ao tentar elaborar uma história filosófica parte do pressuposto de que a natureza humana, mesmo encerrada nos estreitos limites de seus interesses privados e, portanto, não se mostrando, na maioria das vezes, afeita aos fins racionais, cedo ou tarde, romperá esses limites. O fato de o homem não possuir um modo de ser estabilizado como os outros animais, seu existir no mundo é um *dever ser*, a história sob este aspecto é mais que uma simples descrição dos feitos humanos passados. O filósofo ao lidar com um *ser* cuja natureza é irreduzível à mesma análise ontológica empregada no estudo dos demais seres, ver-se diante do desafio de pensar a história da humanidade como o lento apropriar-se de si do homem em seu *dever ser*. A condição de *ser racional* não é dada ao ser humano. Para que possamos querer segundo princípios racionais é necessário reconhecer a racionalidade como fim a ser cumprido pelo homem. Dessa maneira, a vontade racional, a razão prática ela mesma, apresenta-se ao ser humano como algo a cumprir. O mando por ela exercido, através da lei (imperativo categórico), não tem outro significado senão o fato de a obrigação revelar no ser finito o interpelar de um poder que o arrasta para sua essência⁶³.

Uma antropologia, como é evidente, está na base discurso filosófico sobre a história, porém, tal antropologia não tem por objetivo expor nenhum conhecimento teórico sobre o que é o homem em si, pois não é possível tratá-lo como coisa que se igualasse aos entes mundanos. Todo conhecimento empírico da natureza humana é sempre limitado. Uma *Antropologia do ponto de vista pragmático*, que interessa a Kant, não visa conhecer o homem como ele é, ou o que a natureza fez ou faz dele, mas o que esse ser, enquanto livre, deve fazer de si⁶⁴.

⁶³ Heidegger se refere à essência da liberdade como o problema fundamental da filosofia: “portanto, essa tese fundamental e sua demonstração não são assunto de uma explicação teórico-científica, mas de uma compreensão de conceitos que de uma só vez, sempre e necessariamente compreendem-se a si mesmos naquilo que os compreende, interpelando-os na raiz de seu *Dasein*. Por que interpelando? Por nada menos e nada mais que isto: tornar-se essencial no querer efetivo de sua própria essência”(HEIDEGGER, 1982, p. 303).

⁶⁴ Citamos trecho da obra no qual o comentário se baseia: “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” (KANT, 1798b, BA IV)

A racionalidade no homem deve ser considerada como atividade (*Tätigkeit*) livre, que, no entanto, esse ser assumirá, em sua completude, só muito tardiamente como sendo seu modo de ser mais próprio. O conceito kantiano de história, sem dúvida, tem como uma de suas vigas mestras a idéia de que o *progresso* histórico da humanidade se efetua de maneira lenta, mas contínua, visando o cumprimento de uma finalidade que lhe é imanente. A razão no homem se apresenta como um *fazer* cuja finalidade reside em si própria. Sendo efeito de si mesma, a razão prática engendra um tipo de causalidade completamente distinto da causalidade natural.

O atuar racional não se constitui como efetivação de um plano prévio, mas como produtor da *realidade* (*Wirklichkeit*) no ato (*durch die Tat*) mesmo em que se produz. A esse respeito, no período tardio de seu pensamento, escreve Kant:

A filosofia transcendental é o sistema puro do idealismo, autodeterminação do sujeito pensante por seus princípios *a priori* a partir de conceitos, por intermédio dos quais se constitui ele mesmo em um objeto (*Objekt*), e a forma aqui constitui o objeto mesmo [...] A filosofia transcendental não é um agregado, mas um sistema, não de conceitos objetivos, mas de idéias objetivas, que a própria razão produz, e isso não hipoteticamente (*problemática* ou *assertoricamente*), mas *apoditicamente* ao produzir a si própria. (KANT, 1986, pp. 231-232).

O *prático*, portanto, segundo o ponto de vista kantiano, não é compreendido simplesmente como a aplicação dos cânones de uma teoria alheia a circunstâncias estranhas que a razão não domina. Se assim fosse, o dito comum (*Gemeinespruch*) que afirma não ser possível adequação entre *teoria* e *prática* seria perfeitamente correto. A razão prática pura é ela mesma a teoria capaz de decidir segundo regras o que, mediante nossas ações, pode ser realizado ou não, com esse esclarecimento o *dito comum* é falsificado. Talvez algumas das objeções feitas à moral kantiana tenham origem em uma compreensão incorreta da teoria da executabilidade das ações determinadas pela lei. Kant ressalta, no seguinte comentário, a impossibilidade de, do ponto de vista da moralidade, conceber-se a prática dissociada da teoria:

Com efeito, aqui havemo-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 (KANT,1793b, A 206).

2. A terceira *Crítica*: uma solução possível para a problemática histórica?

Podemos interpretar a terceira *Crítica* enquanto o *método da filosofia* na medida em que a *faculdade do juízo*, no que se refere aos juízos determinantes, investiga como é possível ao entendimento e à razão legislar *a priori* sobre os domínios da natureza e da liberdade, isto é, como representações puras do entendimento (faculdade de conhecimento) determinam conceitos possíveis cujos correspondentes são objetos da experiência possível e a razão pura determina à faculdade de apetição princípios práticos cujos único fundamento é a liberdade. Em ambos os casos a faculdade do juízo está presente, uma vez que a razão pura, para determinar as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral, não procede sem orientação. Esta orientação é traçada pela própria razão que não conseguiria circunscrever o seu alcance se não fosse pura *capacidade de julgar*. No entanto, por que Kant escreve a terceira *Crítica*? Qual necessidade de criticar a faculdade do juízo? Em algum momento a *Reflexão* não desempenha o papel que deveria desempenhar na primeira e segunda *Crítica*? Por que criticar uma faculdade que não exerce legislação sobre nenhum domínio? De que modo incluí-la no sistema crítico? A terceira *Crítica* seria a *Crítica* das outras duas?

Os problemas de natureza sistêmica, já abordados em 1781, são agravados com a segunda *Crítica*. A partir de então Kant passa a reexaminar sua teoria teleológica na medida em que passa a compreender a natureza peculiar dos juízos de finalidade e estéticos. A análise detida desses juízos realizada pela *Crítica da faculdade do Juízo* provocará alteração tanto no seu conceito de Sistema da filosofia quanto nos conceitos de história da filosofia e história da humanidade. A Idéia de filosofia e a Idéia de

história, não deixam de ser concebidas a partir de princípios arquitetônicos da razão, entretanto, estarão livres dos resquícios dogmáticos a partir do momento em que Kant distingue a finalidade técnica da finalidade sem fim.

Kant após realizar a segunda *Crítica*, que se fez necessária, como já afirmamos, devido à insuficiência do Cânon da razão pura, ver-se-á obrigado a modificar sua concepção de Sistema. Essa modificação revela-se na *Crítica da Faculdade de julgar* que representa a total reformulação da Arquitetônica (cf. Capítulo II, Sec. I). A filosofia transcendental deverá cumprir uma terceira tarefa, a saber, exercer a crítica da faculdade situada no ponto intermédio entre o entendimento e a razão. Esta terceira tarefa alterará o conceito de história da filosofia, conseqüentemente, o de história da humanidade, uma vez que ambos tiveram como origem a concepção teleológica que remonta à fase inicial do período pré-crítico.

A Faculdade do juízo reflexiva tem por função essencial não deixar sem solução questões que a faculdade de julgar determinante não pode resolver. O sistema da natureza deve corresponder à exigência de ordenação sistemática imanente ao espírito humano. Em seu poder arquitetônico a racionalidade não pode ser pensada como resultando do acúmulo de partes (*parte extra parte*), mas como efeito de um agenciamento diferente do mecânico.

Natureza e liberdade são domínios que 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 a outro. Na Natureza existem seres que possuem um princípio de organização totalmente diverso do princípio da determinação mecânica, presente no mundo dos fenômenos. O organismo, irredutível à lei do entendimento, tem também seu princípio *a priori*, que possui realidade objetiva. Kant pôde então falar de um princípio de finalidade objetivo.

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, causa e efeito, reciprocamente ordenados com vista à determinação da possibilidade de uma coisa enquanto totalidade. A esse respeito escreve Kant:

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. (1793a, B 291)

A fim de resolver o problema da multiplicidade do contingente, que ficara à margem da experiência determinada pelas leis do entendimento, a faculdade reflexionante, a partir de si própria, cria a regra para poder pensar a infinidade das leis empíricas segundo a unidade do conceito de *Sistema*.

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. (KANT,1790, H 13-14)

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. (KANT, 1790, H 13-14).

A multiplicidade sem limites do particular encontra sua regra de sistematização em uma experiência global, regra descoberta pela *faculdade do juízo*. 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 os fenômenos da natureza). (KANT, 1793a, B 299-300).

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 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 *analogon* 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 urdidadas que a autopreservação, segundo as circunstâncias, exige. (1793a, B 293)

Kant afirma ser impossível estabelecer qualquer *analogia* entre a organização da natureza e qualquer causalidade que conheçamos (B 294). 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.”⁶⁵ A natureza pensada *conforme a fins* é aproximada, sem dúvida, da razão prática enquanto sistema, também *conforme a fins*.

Se a terceira *Crítica* permite estabelecer a mediação entre dois domínios completamente heterogêneos (Natureza e Liberdade), na medida em que mostra, através dos juízos teleológicos, a conexão entre um domínio e outro, isso, entretanto, 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. (KANT, 1793a, B 336-337).

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*) (B 398-9). O homem, enquanto 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.

O estudo da natureza não pode prescindir de um fio condutor (*Leitfade*) que oriente⁶⁶ a razão. Kant mostra, desde a primeira *Crítica*, a necessidade de princípios

⁶⁵ 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).

heurísticos na pesquisa teórica. Nesse momento ainda não estabelece claramente a conexão natureza-organismo. 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) (KANT, 1788a, A 130).

Diferentemente da Segunda analogia da experiência (KANT, 1781 B 232), aqui o nexa 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.

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*) (KANT, 1793a, B 298-290).

⁶⁶ 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” (KANT, 1786b A 309-310).

Assim, dois domínios que pareciam completamente heterogêneos, possuem um ponto em comum. 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.

Que a razão perfaça um só sistema é possível apenas na Idéia, pois como unir domínios tão heterogêneos 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. A terceira *Crítica*, com relação a esse problema, vai além da primeira?

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 às vezes do esquematismo. Na primeira *Crítica*, Kant, certamente, não considera objetos de idéias possíveis, contudo, em suas especulações em torno do substrato supra-sensível no Cânon e na Arquitetônica, não distingue claramente o ajuizamento determinante do reflexivo.

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. (KANT, 1793a, B 418-419)

Sabe-se, pois, que a concepção físico-teleológica possui o mérito de fortalecer a prova moral ao indicar no mundo efetivo qualquer coisa de análogo às idéias morais da razão (cf., B 474), mas não se sobrepõe à teleologia moral *em nós*. O sentimento

experimentado pelo sujeito na contemplação da ordem natural finalisticamente ordenada é mais de natureza prática do que propriamente especulativa. Escreve Kant:

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. (KANT, 1793a, B 478)

Devemos pensar o mundo como obra de uma vontade suprema (cf. B 396-416), entretanto, esse pensamento, sem valor objetivo teórico, só pode ser mobilizado em favor da realidade objetiva prática.

O sumo 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.

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.⁶⁷ A concepção de finalidade

⁶⁷ Explicita Kant: “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

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.⁶⁸ Escreve Kant:

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*). (KANT, 1793a, B 407)

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*, isto é, *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.

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*” (A 203).

⁶⁸ Lebrun realiza o seguinte comentário sobre o suposto acordo de nossa faculdade de conhecer com a finalidade natural: “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” (LEBRUN, 1993b, p.110).

[...] 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 possibilidade do fim terminal, que apenas na natureza e com a concordância das suas leis se pode tornar efetivo. (KANT, 1793, B LV)

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

É muito difícil pensar o sumo 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 sensibilidade 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.

Se a lei da razão prática mostra 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.

A correção efetuada pela terceira *Crítica* repercutirá enormemente no tratamento dos temas relacionados a todas as esferas do pensamento kantiano. Kant tenderá a abandonar a idéia de que a *Crítica* deve ser um tratado do método. A filosofia transcendental deve apenas *investigar, segundo a peculiaridade de nossas faculdades, se e como uma doutrina é possível*. Entretanto, a referida investigação necessita proceder mediante regras, isto é, metodicamente. Deste procedimento metódico ocupa-se a *Crítica da faculdade do juízo* cujo princípio permitirá a unidade sistemática da razão afastando a ameaça do retorno ao dogmatismo e possibilitando uma nova arquitetura.

Pode-se afirmar que a transformação do Cânon em *Crítica da razão prática pura* e a Arquitetônica em *Crítica da faculdade do juízo* tiram o poder da *Crítica da razão pura* especulativa de projetar o plano completo do sistema da razão pura? Acreditamos que parte da afirmação é verdadeira pelo fato de a *Crítica da razão pura* não ser uma doutrina (cf. B 25), a qual, portanto, deve ser considerada como propedêutica ao sistema da razão pura, enquanto tal, um tratado do método. A *Crítica* reduzida somente ao uso especulativo da razão, a uma *disciplina*, ou ciência dos limites, condiz com a propedêutica ao sistema cujo plano completo Kant pretende ter fornecido na doutrina transcendental do método? A arquitetura da razão pura, denominada pelo filósofo de arte dos sistemas, contando somente com a doutrina dos limites, descamba para uma noção de sistema que não se diferencia muito dos sistemas metafísicos tradicionais.

3. História e Religião: o emprego legítimo dos juízos de reflexão

Importa demonstrar se a lei moral, após ter sido provado seu poder de determinação sobre a vontade do ser racional finito, é suficiente para a constituição de um ordenamento no qual os homens possam coexistir em paz, não apenas segundo leis exteriores (ordenamento jurídico), mas, também que esse ordenamento esteja enraizado em leis interiores, leis, se tornadas públicas, apontam para a possibilidade da existência de um todo ético. A história, a religião e a política devem ser concebidas como a exteriorização do agir racional. Kant, entretanto, hesita em afirmar peremptoriamente que a razão

comanda o curso da história. Se há clareza quanto ao que *deve-ser*, não há garantia de que esse dever-ser será concretizado. Portanto, o que deve ser esperado do conjunto das ações humanas é algo inacessível ao conhecimento. Nem o historiador, que apenas compõe um saber empírico dos eventos já ocorridos; nem o filósofo, que também leva em conta os eventos empíricos, mas tem à mão idéias, como é o caso kantiano, estão autorizados a fazer previsões sobre o estado futuro do mundo.

Kant, na década de oitenta, e até os últimos anos da década de noventa, trabalha incessantemente no sentido de demonstrar não somente que a razão é capaz, por meio da lei moral, de determinar a vontade do indivíduo racional, mas que além disso é necessário investigar como, na espécie humana essa determinação se mostra. Para tal investigação, o conceito de natureza humana é requerido como elemento de suma importância. O indivíduo em sua existência mundana, marcada pela particularidade, em virtude do curto tempo de sua vida, não ascende à plenitude racional, plenitude que só a espécie pode atingir no tempo infinito de sua história. Em torno desta questão, todos os trabalhos do filósofo relativos à história, à religião e à política convergem.

Nos *Prolegômenos* (1783), a proibição de atribuir a Deus propriedades somente pertencentes aos objetos da experiência evita o antropomorfismo *dogmático*, contudo, um antropomorfismo *simbólico* é permitido, pois “apenas pertence à linguagem e não ao próprio objeto” (1783, § 57). A analogia, tal como é descrita nesta obra, difere da maneira usual de compreendê-la, já que não se trata da “semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes” (§ 58). O filósofo apresenta como exemplo a ação de um indivíduo sobre outro indivíduo, o que garante a este o direito de reagir, nas mesmas condições, em que o outro agiu. Essa interação jurídica das ações humanas representa a analogia com a dinâmica mecânica de forças motrizes de ação e reação de um corpo sobre outro. “Aqui o direito e a força motriz são coisas inteiramente dessemelhantes, mas existe na sua relação uma completa semelhança” (§58n). Na terceira *Crítica* (1793), Kant utiliza a designação *hipotipose* ao afirmar que a sensificação dos conceitos *a priori*, realizada pela faculdade de julgar, ocorre de maneira dupla: em primeiro lugar, é efetuada diretamente, através da

aplicação de uma regra *a priori* a uma intuição sensível, e se chama *esquema*; e, em segundo lugar, indiretamente, através da aplicação da regra de reflexão sobre aquela intuição que serve de *símbolo* a um objeto totalmente diverso (1790, § 59) ⁶⁹.

Em *Progressos da Metafísica* (1804), Kant afirma que a simbolização “é um recurso de emergência para conceitos do supra-sensível, que, portanto, não podem ser genuinamente apresentados, [...], mas pertencem necessariamente a um [conhecimento] prático” (A 63).

Kant, ao utilizar a analogia na terceira parte da obra, onde é tratado “o triunfo do bom princípio sobre o mau princípio”, tem por finalidade fornecer uma interpretação sensível à idéia prática de um *Reino de Deus na Terra*, que não pode ser esquematizável diretamente mediante dados apresentados na intuição cognitiva. Este procedimento faz-se necessário na medida em que alerta para a impossibilidade de se falar, por exemplo, de Deus em sua relação com o mundo moral, como se fossem conceitos (ambos, Deus e o mundo moral) cujos objetos se assemelhassem aos objetos da experiência. Os comentários anteriores demonstram suficientemente a impossibilidade de discursar sobre objetos inteligíveis, não obstante essa impossibilidade, o esquematismo analógico garante de algum modo o acesso aos objetos das idéias em favor do interesse moral da razão. A primeira seção, que compõe a segunda parte da *Religião nos limites da simples razão* (1793c), aborda a *idéia da personificação do bom princípio*, a pessoa do Cristo é apresentada como o exemplo de um ideal de perfeição moral, ou, como é dito no texto: “o arquétipo da

⁶⁹ O exemplo de simbologia, citado no texto da Crítica da faculdade do juízo, consiste na representação de um estado monárquico por um moinho, cujas regras de funcionamento são consideradas análogas ao dinamismo de um corpo político, embora entre um e outro não haja nenhuma semelhança, contudo, “entre as regras de refletir sobre ambos e sua causalidade”, certamente há. Loparic denomina de “regras de reflexão transferidas” o modo de proceder segundo a analogia e afirma o autor que um dos exemplos “é a construção do modelo sensível que representa o objeto da idéia do ser supremo”. Essa construção, denominada de “antropomorfismo simbólico”, transfere as características do intelecto humano para ser supremo, diz o autor: “a nossa inteligência é idealizada e transferida para o ser supremo como inteligência suprema” (LOPARIC, 2000, p. 283). Outras relações legitimadas pela esquematização analógica são apresentadas por Loparic, extraídas da obra kantiana, como por exemplo, a relação do Deus artífice, *criador* da máquina do mundo, tal como o relojoeiro de Leibniz que engendra os mecanismos de um relógio (cf. Loparic, p. 283).

intenção moral na sua total pureza” (1793c, B 74). Mostra-se em Cristo uma conduta em perfeita conformidade com a lei moral.

Apesar do “exemplo”, Cristo⁷⁰, a personificação do bom princípio, é um ideal a ser perseguido a fim de que também nos tornemos agradáveis a Deus, contudo, não significa que a experiência externa forneça o caso para afirmações acerca da realidade objetiva do objeto da Idéia, ou seja, a pessoa do Cristo não esgota o conteúdo da Idéia do bom princípio, já que, conforme diz Kant: “na referência prática, esta idéia tem a sua realidade plenamente em si mesma. De fato, reside na nossa razão moralmente legisladora” (1793c B 76). A lei moral por si só é o móbil (*Triebfeder*) suficiente para que o homem tenha consciência de seu dever, sem necessitar de nenhum exemplo abstraído da experiência externa, pois, se assim fosse “deveríamos duvidar de conceder à lei moral a consideração de constituir um fundamento de determinação incondicionado [...] de nosso arbítrio” (1793c, B 76-77). Mas, se a lei moral, em nós, é o móbil mais poderoso (B 76-77), e, por este, motivo prescinde de outros móveis, a religião não seria dispensável? Kant responde, no prólogo à primeira edição da *Religião*, afirmando que “a moral de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática” (BA III-IV), porém, como o agir racional não pode ser indiferente às conseqüências de seu fazer ou deixar de fazer, a pergunta acerca dos resultados de nosso reto agir (BA VII) é inevitável.

A determinação da vontade pela lei moral é inquestionável, porém, existindo na natureza humana a propensão para o mau (*Hange zum Bösen*)⁷¹, o perseverar na retidão da lei parecer ser algo sobre-humano. Kant constata que a razão prática legisladora é impotente, sem o elemento adicional da religião, para motivar o ser racional

⁷⁰ Kant fala da impossibilidade de Cristo ter sido originado de modo sobrenatural que reunisse em si a completa perfeição moral. Ele deve ser concebido como um homem natural tal como nós, “porque o arquétipo que pomos na base deste fenômeno se deve buscar sempre em nós mesmos, e a sua existência na alma humana é já por si mesma bastante inconcebível para que não haja necessidade de, além de sua origem sobrenatural, a acolhermos hipostasiada num homem particular” (B 79).

⁷¹ A propensão (*propensio*) para o mal na natureza humana não significa que o homem seja “mau por natureza”, da mesma forma, a disposição (*Anlage*) para o bem não indica que ele seja bom, explicita Kant: “o que o homem, em sentido moral, é, ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por conseqüência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*” (B 48).

finito de modo a removê-lo da condição de particularidade em que vive, a qual está na raiz dos antagonismos que impedem o reconhecimento mútuo, elemento formador de uma comunidade em que todos consigam viver sob leis universais públicas ⁷².

Nesse contexto, a religião tem seu papel definido em relação à moral. Embora não possa servir de fundamento à primeira, é capaz de vivificar e mobilizar no homem o interesse pela lei, e desse modo, “a moral conduz inevitavelmente à religião” (BA IX). O exemplo de Cristo em sua humanidade, e, por isso “tentado pelas maiores atrações (*duch die grösseten Anlockungen versucht*)”, revela que o bom princípio, na luta contra o mau princípio, ainda que não possa ser autenticado pela conduta de um homem santo, não é uma representação vazia. A conduta de Jó, diante dos maiores sofrimentos, serve também de testemunho do cumprimento da lei moral. Sua atitude perante todos os males sofridos, em momento algum, o afasta da consciência do dever, dever este que, de nenhum modo tem em Deus sua razão. Somente a força da lei, sem concorrer com a vontade de Deus, pode nos tornar seres morais. Na moral kantiana temos obrigação apenas para conosco e com nossos semelhantes ⁷³.

Na segunda *Crítica*, Kant se refere aos deveres morais *como se* fossem mandamentos divinos (1788b, A 233). Esse *como se* preserva a autonomia da razão pura inibindo a idéia, de que as leis e os conceitos morais possam ser considerados como objetos vinculados à experiência empírica. Aqui, o esquematismo analógico ⁷⁴ permite o

⁷² F. Marty (1980) diz existir uma espécie de segundo “mal radical” que se torna manifesto na convivência social humana, o qual cria obstáculos à fundação de uma sociedade unificada segundo leis da virtude, de uma comunidade ética (cf. Marty, 1980, p. 439).

⁷³ Kant, na parte final da *Metafísica dos costumes* (1797), afirma que “na ética, como pura filosofia prática de legislação interior, somente as relações morais *de seres humanos com seres humanos* são compreensíveis por nós. A questão de qual tipo de relação moral é válida entre Deus e os seres humanos ultrapassa completamente os limites da ética e é totalmente incompreensível para nós” (KANT, 1797, A 188).

⁷⁴ Na *Religião*, Kant distingue da seguinte maneira o esquematismo por analogia do esquematismo da determinação do objeto: “é, sem dúvida, uma limitação da razão humana, que nem sequer dela há de separar o fato de não podermos pensar valor moral algum de importância nas ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, podermos, tornar humanamente representável esta pessoa ou, a sua manifestação [...], a fim de que para nós tornarmos apreensíveis qualidades sobrenaturais, precisamos sempre de uma certa analogia com seres naturais. [...] A este modo de representação acomoda-se igualmente a Escritura, para nos tornar apreensíveis quanto ao seu grau e o amor de Deus ao gênero humano, ao atribuir-lhe o sacrifício supremo que só um ser amante pode fazer para

surgimento da religião cujos fundamentos residem apenas na razão pura. De certo modo, nos é permitido falar de Deus como soberano de uma comunidade universal, de uma Igreja, na qual o gênero humano vivesse sob leis éticas como se fossem mandamentos divinos. Essa maneira de falar é tornada possível mediante a simbolização, que impede o antropomorfismo, imunizando a religião das ameaças do fanatismo e da superstição.

Kant opera uma mudança na linguagem religiosa. Esta afirmação se funda na certeza de que a crítica da razão (sentido amplo), entendida como uma “revolução no modo de pensar” os problemas filosóficos fornece vias diferentes para a formulação e solução desses problemas.

Defendemos o ponto de vista de que a Crítica da religião, reduzida aos limites da mera razão⁷⁵, antes de tudo, é uma espécie de transformação no modo como o discurso religioso até então fora constituído. Portanto, todos os problemas gerados em torno de questões religiosas tiveram e têm como origem o uso não criticado dos conceitos constitutivos desse discurso. Kant, ao efetuar a mencionada crítica, revela a *ilusão transcendental* subjacente às doutrinas religiosas, a qual cria obstáculos à moralidade⁷⁶, na medida em que trata objetos, só existentes na Idéia, como se pudessem ser determinados por predicados apenas possíveis a objetos dados na experiência. Sob esse ponto de vista, a religião permanece arrimada à metafísica tradicional, motivo pelo qual Kant desqualifica a teologia deduzida a partir de princípios especulativos da razão. O comentário do filósofo a esse respeito é o seguinte:

tornar ditosos até os inimigos (“Deus amou tanto o mundo”, etc.); [...]. Tal é o *esquematismo da analogia* (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo em um esquematismo da determinação do objeto (para a ampliação do nosso conhecimento) é antropomorfismo, que em um propósito prático moral (religião) tem as mais prejudiciais conseqüências (1793c, B 81n).

⁷⁵ Vale lembrar as palavras de Kant escritas no primeiro prefácio à primeira edição da Crítica da razão pura: “a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (1781-7, A XIIn).

⁷⁶ Kant, no prólogo a primeira edição da obra, afirma que a moral deve conduzir à religião e não o contrário.

Ora, eu afirmo que todas as tentativas de um uso meramente especulativo da razão em Teologia são totalmente infecundas e, pela sua natureza íntima, nulas e vãs; que, porém, os princípios do seu uso natural de modo algum levam a uma Teologia, conseqüentemente, se não se põem como fundamento princípios morais ou não se os usa como fio condutor, não pode haver em parte alguma uma teologia da razão. (1781-7, B 664)

A questão central com a qual se depara Kant, na terceira parte da obra, surge da necessidade de conferir *publicidade* à lei moral, que, do ponto de vista da consciência individual é interior, e, portanto, *privada*. Inicialmente, o filósofo apela para a analogia com o estado civil de direito, para a comunidade política, compreendida enquanto a convivência dos cidadãos sob leis exteriores jurídicas, as quais, porque exteriores, são leis de coação. Na passagem do *estado de natureza jurídico* para o *estado de direito* o homem deixa de ser o juiz de si próprio, causa da guerra de todos contra todos, como ensinara Hobbes, e tem, assim, garantida sua segurança na medida em que leis públicas, advindas de um poder soberano, devem determinar, com justiça, o que é de cada um. De igual maneira, a saída do *estado de natureza ético*, “estado de interna amoralidade”, para uma comunidade ética se impõe. No estado civil político, as leis são exteriores, e, por esta razão, não podem constituir a base de uma comunidade ética, em que as leis são interiores, por isso afirma Kant: “seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os cidadãos a entrar numa comunidade ética” (1793c, B 101).

Ainda que a comunidade política, de certa maneira, possa representar a existência de um povo reunido sob leis comuns, leis derivadas da vontade geral, já que esse povo funda esse ordenamento legal que obriga “a restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral” (princípio do Direito), o constrangimento mediante leis externas pertence ao domínio jurídico. Ora, mesmo que se possa conceber idealmente um povo como sendo o próprio legislador e, portanto, instaurador de um ordenamento legal, esse mesmo povo só poderá ser considerado um povo de Deus se as leis que os conduzem à unidade forem leis internas, e por esse motivo não podem ser públicas como o são as leis do direito. Em uma comunidade ética não é possível “considerar o próprio povo como legislador” (B 137).

A solução para o problema, apresentada por Kant, a fim possibilitar a publicidade das leis interiores, é buscada na analogia em que a comunidade ética é pensada como uma Igreja, sendo Deus o seu supremo governante, o qual, conhecedor do coração humano, “penetra no mais íntimo das disposições de ânimo (*Gesinnungen*) de cada qual e, como deve acontecer em toda comunidade, proporciona a cada um aquilo que seus atos merecem” (1793c, B 139). Entretanto, esse alguém, pensado como o soberano moral do mundo, não legisla, ou ordena deveres que não estejam em acordo com o poder de realização humano⁷⁷. O filósofo introduz a idéia do Deus legislador em virtude de não sabermos se está ao nosso poder (*Gewalt*) a realização do sumo bem comunitário, de uma república universal constituída segundo leis da virtude (B 136). Afirma Kant que o alcance do sumo bem comunitário não é um dever dos homens para com homens, por isso, é de tipo peculiar pelo fato de ser um dever “do gênero humano para consigo mesmo” (B 135).

Kant apenas não acredita ser possível ao gênero humano erigir um todo ético, porque a suscetibilidade ao mal encontra-se acolhida na natureza sensível humana ameaçando constantemente a saída do estado de natureza ético. Tal como no opúsculo sobre a história 1784 (*Idee*)⁷⁸, na *Religião* o filósofo se pergunta: “como pode esperar-se que de uma madeira retorcida se talhe algo plenamente reto?” (1793c, B 141), e, oferece como resposta: “um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus” (B141), entretanto, deixar à *Providência* a tarefa de realizar o sumo bem e permanecer na inatividade, não é atitude que deva ser adotada por homens bem intencionados. Diz Kant: “o desejo de todos os homens bem intencionados é, pois, “que o Reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra” (*ibid.*). De que modo então isso é possível? Cabe aos seres humanos o esforço de organizar o Reino de Deus, a comunidade ética sob a legislação divina, a qual se chama

⁷⁷ Considerar os deveres como mandamentos divinos, não significa concebê-lo como “*decretos arbitrários, por si próprios contingentes de uma vontade estranha* e, sim, enquanto *leis* essenciais a cada vontade livre por si mesma, mas que, apesar disso, têm de serem consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade” (KANT, 1788, A 233).

⁷⁸ Kant afirma na sexta tese sobre a história: “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto”.

Igreja invisível. Esta é uma *idéia* de todos os homens retos governados por leis morais divinas, a qual serve de arquétipo à *Igreja visível*. Escreve Kant: “a verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (1793c, B 142). Os requisitos para a constituição de tal Igreja impõem que ela seja universal em razão de seus princípios não admitirem a divisão em seitas; a fim de inibir o fanatismo e a superstição, seus móveis devem ser exclusivamente morais; o princípio da liberdade deve imperar tanto internamente, entre seus membros, como externamente, enquanto poder político e, por último, é exigida a *imutabilidade de sua constituição*, que tem de conter *a priori*, em si mesma (na *idéia* do seu fim), os princípios seguros (B 143-144).

De acordo com estes requisitos, uma comunidade ética, enquanto uma Igreja que representa um Estado de Deus, segundo Kant, não possui nenhum análogo, quanto aos seus princípios, à constituição política, não sendo, portanto, nem monárquica, nem aristocrática e, nem democrática. A representação analógica mais próxima seria com a família, comunidade doméstica, possuindo como núcleo o pai moral (invisível) que, através de seu filho, conhecedor de sua vontade, reúne aqueles “que nele honram o pai e, deste modo, ingressam uns com os outros em uma voluntária, universal e duradoura união de coração” (B 143-144).

Há de se esperar que uma Igreja, cujo fundamento seja a fé religiosa pura, sobreponha-se à fé histórica, baseada na revelação, ponto de apoio das Igrejas históricas, pois, somente a primeira pode fundar uma Igreja universal. No entanto, as igrejas históricas, de alguma maneira, podem conferir visibilidade à Igreja invisível. Se for pensada a fé, os estatutos e tudo que compõe uma igreja histórica sob a ótica de uma legislação moral pura, e forem, portanto, eliminados os elementos contingentes juntamente com as interpretações dogmáticas do texto sagrado, a religião pode surgir como instrumento de unificação do gênero humano. Afirma Kant: “o fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo” (B 179).

Um Estado ético concebido enquanto Igreja invisível, ainda que, como diz Kant seja muito pobremente representado pela Igreja visível, não é um conceito vazio, a sua realidade é assegurada pela razão prática. Kant, com a *Religião*, revela que o agir racional direcionado a fins não divaga entre quimeras, uma vez que a razão prática pura comanda incondicionalmente no homem a realização daquilo para o qual ele inelutavelmente está destinado, isto é, ser livre com os outros em um Estado *como se* fosse um Estado de Deus. Todavia, “tal Estado ainda se encontra de nós afastado numa infinita amplitude” (1793c, B 181).

4. História e Ilustração

É no projeto kantiano de crítica da razão, enfeixado pelas três *Críticas*, que a Ilustração (*Aufklärung*), na Alemanha, encontra a sua mais alta expressão. No território francês a Filosofia ilustrada, obra de muitas cabeças, não chega a atingir tal expressão. Os filósofos ilustrados, preocupados sobretudo com o banimento do atraso intelectual que se refletia em uma organização político-social opressiva, viam no Estado absolutista, na França, aliado ao poder da Igreja católica, o principal obstáculo ao aperfeiçoamento do gênero humano. Não tardou para que muitos dos lemas da Revolução francesa, tirados dos livros de um Voltaire e de um Rousseau, por exemplo, reluzissem nas bandeiras dos arautos da revolução (o célebre escritor brasileiro Machado de Assis escreve que a convulsão revolucionária de 1789 ocorreu primeiramente nos livros). Mas devemos esclarecer que nosso objetivo principal não está voltado ao exame relativo à contribuição da filosofia ilustrada francesa para a gestação da trama que levou à derrocada do *Ancien Regime*⁷⁹.

Para Kant, Ilustração é, antes de tudo, sinônimo de Crítica da razão, a qual se revela na completa autonomia da faculdade racional que, para efetuar seu auto-exame, não

⁷⁹ Na contramão do proselitismo inspirado pelo marxismo, até recentemente em voga, parece ser mais conveniente à filosofia “interpretar” o mundo que transformá-lo. Não estamos certos se de fato a filosofia em algum momento produziu mudanças no curso da história humana. É precipitado, parece-nos, culpabilizar Rousseau, Voltaire, ou mesmo Marx pelas atrocidades cometidas em nome da liberdade, da justiça e da igualdade. Obras genuinamente filosóficas não são catecismos, ou, melhor dizendo, não deveriam ser assim consideradas

necessita colher informações sobre si em nenhum dos seus produtos, isto é, nem nas ciências, nas quais ela está manifesta, muito menos ainda, no acidentado terreno da história da filosofia, ou no, não menos, conturbado palco da história mundial. Por esse motivo, não é nenhuma temeridade afirmar que a *Aufklärung* kantiana é, num certo sentido, o reverso do Iluminismo francês de meados do século XVIII.

Para os franceses, a razão torna-se esclarecida, isto é, toma consciência de seu amadurecimento, na medida em que se reconhece nos fatos acumulados ao longo da história humana, os quais encontram-se traduzidos nas ciências, nas artes e na filosofia da subjetividade fundada por Descartes.

Kant demonstrando simpatia pelas idéias de Rousseau (filósofo que influenciou consideravelmente a moral kantiana) afirma: “mediante a arte e a ciência, nós somos *cultivados* em alto grau. Nós somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (1784a, A 402). No texto o que é Esclarecimento (*Was ist Aufklärung?*) o filósofo faz uma afirmação quase semelhante adaptada à temática em questão. Para que se possa asseverar que a humanidade tenha atingido o estágio esclarecido, seria necessária a saída do homem (*Ausgang des Menschen*) da menoridade, menoridade esta da qual ele próprio é culpado, sem necessitar para tal da ajuda de outrem. Escreve o filósofo: “Se for feita então a pergunta: vivemos agora em uma época *esclarecida* (*aufgeklärt*)?, a resposta será: não, vivemos uma época de esclarecimento. Falta muito ainda para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom do próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem” (1784b, A 491).

A menoridade é, portanto, constatável sobretudo em “matéria religiosa”⁸⁰. Neste campo a liberdade encontra seu maior obstáculo. A saída dos homens da menoridade, a

⁸⁰ Kant explica porque põe em destaque a religião na reflexão que realiza sobre o esclarecimento: “acentuei preferentemente em *matéria religiosa* o ponto principal do esclarecimento, a saída do homem de sua menoridade, da qual tem a culpa, porque no que se refere às artes e ciências nossos

qual depende deles próprios, torna-se cada vez mais exequível se o Estado, como o comandado por um soberano da estirpe de Frederico da Prússia, deixar aos homens o encargo de opinarem livremente sobre assuntos de natureza religiosa.

A magnanimidade do monarca consiste em oferecer (*abgeben*) a seus súditos a condição fundamental para o esclarecimento. A este respeito sentencia o filósofo: “para este esclarecimento nada mais se exige senão *liberdade (Freiheit)*” (A 484). Mas esta liberdade, tacitamente e de modo espontâneo, reage àquilo que impedira seu fomento. Os tutores do povo tenderão a abandonar a condição de tutores à medida que compreenderem que a época da menoridade entrara em franco de declínio.

Todavia, a manifestação irrestrita das opiniões deve permanecer circunscrita ao uso público, enquanto que no uso privado da razão não cabe ao homem contestar ou rebelar-se contra o mando estatal. Nada mais ameaçador e danoso à integridade de uma sociedade que a desobediência civil cuja conseqüência é o inevitável enfraquecimento das instituições garantidoras da tranqüilidade pública. Por esse motivo, nenhum argumento em prol da insubordinação é defensável diante da força dos decretos do soberano de um estado no qual o objetivo é a promoção bem comum. Assim sendo, o que é salutar no âmbito público é prejudicial no âmbito privado. Todo aquele que pensa poder questionar, servindo-se da razão privadamente, a legitimidade de um decreto ou obrigação referente ao ordenamento jurídico no qual se assenta o Estado, representa ameaça não só ao governante deste Estado, mas a todos os membros que na pessoa do governante se encontram representados. Quando o interesse público está em jogo, não é admissível a perturbação do mecanismo que garante o equilíbrio do corpo social. A esse respeito escreve Kant:

Para muitas profissões que se exercem no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial, para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não destruir essa finalidade. Em casos tais, não é sem dúvida permitido raciocinar, mas deve-se obedecer. (1784b, A 86)

senhores não têm nenhum interesse em exercer a tutela sobre os seus súditos, além de que também aquela menoridade é a mais prejudicial e a mais desonrosa” (*Ibid.* A 493).

A sedição em uma comunidade política, cujo governante é esclarecido, além de condenável do ponto de vista político-moral, representa regressão e conseqüente queda no obscurantismo. Diz o filósofo:

um público só muito lentamente pode chegar ao esclarecimento. Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamentos. (1784b, A 484).

A liberdade do cidadão no uso público de sua razão é ilimitada, mas encontra limitação no uso privado. Kant cita como exemplo o Estado prussiano governado por Frederico, no qual o equilíbrio da ordem pública em nada é abalada pela liberdade de opinião expressa publicamente, mas tal equilíbrio não se manteria caso o uso privado da razão não fosse sinônimo de interdito. A sentença kantiana tem modulação imperativa como se fosse um édito estatal: *raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; mas obedecei!* (A 493). No exercício de sua função, ao clérigo não é dado o direito de questionar, diante do público em geral, a doutrina religiosa da Igreja a que pertence; o oficial deve sempre respeitar e cumprir as ordens de seus superiores; o cidadão pagar seus impostos. No uso público da razão, cada um desses homens, livra-se da obediência ao servir-se de sua própria razão sem a interferência dos poderes instituídos ou de outros homens. Somente sob essas circunstância torna-se possível o *pensar por si próprio*, que em cada uma das três situações implica a neutralização da obediência pelo fato de a razão falar mais alto. Eximidos do exercício de suas funções, o clérigo, o oficial e o cidadão passam a desfrutar da condição de homens do mundo instruídos pela voz da razão (*Gelehrte*), razão que passa a conferir a seus posicionamentos dimensão superior a de uma opinião de alcance subjetivamente limitado.

O *Gelehrte* conhecedor da matéria religiosa, por meio de seus escritos, conforme afirma Kant, “tem completa liberdade, e até mesmo o dever, de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem intencionados sobre

o que há de errôneo naquele símbolo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição da essência da religião e da Igreja” (A 487). O público dos leitores, não mais sendo a comunidade dos fiéis ligados a uma Igreja ou seita, assume dimensão cosmopolita. Desse modo, o discurso do *Gelehrte* é dirigido a todos os homens, embora nem todos estejam preparados ou desejem escutá-lo. “É, pois, difícil, a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora incapaz de utilizar seu próprio entendimento” (A 483). Em uma sociedade em fase de esclarecimento não faltarão os corruptores de consciências, mas também os que a esses se opõem. Todavia, nesta oposição, estando-se na *época de esclarecimento*, o peso da mistificação e do engodo, criadores de sombras, tende a ser diminuído à medida que aumentam os espaços iluminados pela razão esclarecida.

A concepção que Kant tem do *espaço público* não se confunde com o de uma arena na qual a liberdade é exercida de modo arbitrário sem o provimento de princípios que permitam decidir, a partir da razão, sobre a justeza do uso que dela se faça (liberdade). O lugar em que homens instruídos desejem expor livremente suas idéias, por estar vinculado ao interesse de todos, impede que a anarquia ganhe corpo. De imediato, os fomentadores da ignorância (campo fértil para o fanatismo e a superstição) estão excluídos da contenda. Excluídos não porque sejam impedidos de exporem publicamente suas opiniões, mas por basearem suas doutrinas em argumentos frágeis que facilmente não resistiriam ao mais breve exame da razão.

A formação de um público de leitores razoavelmente letrado, apesar de ameaçada pelos corruptores de consciência, poderia, segundo Kant, arrefecer um pouco a disseminação de concepções doutrinárias que se esquivam à claridade. Portanto, a tensão permanente entre luzes e sombras, a qual indica que a maioria dos homens permanece no estado de menoridade, parece transformar o esclarecimento em uma meta quase impossível de ser alcançada. Entretanto, Kant parece não duvidar que os homens estejam em marcha rumo ao esclarecimento, segundo o filósofo, no século de Frederico II diz serem “claros os indícios” do lento, mas constante avanço do homem em busca de sua libertação da menoridade, libertação que se consolida no poder (*Vermögen*) que nele deve (*soll*) se tornar

manifesto por meio do uso da razão. Desse modo, a chegada à maioria representará para o ser humano o momento de seu ingresso no *Reino da liberdade*, na comunidade em que cada membro somente seguirá a legislação da razão, legislação que não brota de nenhuma imposição que não seja a produzida pelo próprio sujeito racional. Ao alcançar tão elevada condição o homem terá se tornado plenamente *esclarecido*. Contudo, um mundo sob o governo da razão é um *Ideal*, mas um ideal que possui *realidade objetiva prática* assegurada, e, portanto, em muito dista de qualquer devaneio utópico.

O ensaio sobre o esclarecimento, ainda que não trate de modo explícito da temática histórica, pressupõe uma concepção de história cujo tom não é o mesmo que o da “Idee”. Kant, nesse ensaio, considera haver indícios que atestam, no século de Frederico, a gradativa passagem do homem da condição de menoridade para a da maioria. Sob esse aspecto, o propósito da natureza parece não servir como lastro para que uma história filosófica seja pensada. A questão se torna complexa em razão de a história sob a perspectiva do esclarecimento admitir uma espécie de experiência que não norteia a argumentação do de Kant na “Idee”, apesar de os dois ensaios terem surgido no mesmo ano. Se a filosofia do esclarecimento kantiana, segundo supomos, pressupõe uma concepção de história, esta concepção diferente da que na “Idee” se encontra exposta. A relação História e Esclarecimento, segundo defendemos, não admite a aplicação do fio condutor *a priori*.

CONCLUSÃO

Kant revela em carta enviada a Marcus Herz de fevereiro de 1772 a intenção de em apenas uma obra abarcar toda a Crítica da razão em seu uso puro, contudo, conforme vimos, tal propósito não é cumprido com a publicação da primeira *Crítica* (1781-7).

A crítica do uso especulativo, decisiva para a transformação da metafísica, impede esta pseudociência de usar os princípios do entendimento como fundamentos para o conhecimento de objetos transcendentais. Deste uso indevido dos referidos princípios originam-se os conflitos dialéticos da razão. O entendimento puro isolado dos princípios puros da sensibilidade não determina o conhecimento de objetos. Não obstante, essa limitação permitirá a esses objetos, objetos de idéias, um emprego tanto no âmbito da razão teórica quanto no âmbito da razão prática. No que diz respeito ao primeiro emprego, a razão confere às idéias função metodológica ao transformá-las em ficções heurísticas que funcionam como que princípios aplicáveis ao domínio da experiência empírica, porém destituído do poder constitutivo que somente cabe aos princípios do entendimento. Dessa maneira, o princípio de razão, um mero postulado lógico, serve de regra mediante a qual a razão ordena a busca (tanto *regressiva* quanto *progressiva*) do incondicionado para todo o conhecimento condicionado. Entretanto, essa regra não permite a passagem para o supra-sensível. O seu significado é meramente regulativo na medida em que o incondicionado é imaginado como uma exigência racional com vistas à aproximação cada vez maior do conhecimento científico da idéia de totalidade, sem que haja transgressão dos limites da experiência.

O interesse especulativo da razão humana, o qual conduziu a metafísica a buscar no supra-sensível resposta às inquietações humanas relativas à origem do mundo, a uma vida futura e à existência de Deus, não poderia ser satisfeito em virtude de esses objetos pertencerem ao domínio prático. Conforme atesta a Doutrina transcendental do método, todo o sistema da razão orienta-se para a moral (1781-7, B 829). A idéia do Ser divino, que no uso teórico da razão possui utilidade somente heurística, no uso prático é

uma pressuposição necessária às realizações dos fins essenciais emanados dos princípios morais. Escreve o filósofo: “deste modo é enfim sempre a razão pura, se bem que só em seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação só pode presumir, mas não fazer valer: assim o transforma não num dogma demonstrado, mas num pressuposto absolutamente necessário para os seus fins mais essenciais” (1781-7, B 846).

Entretanto, a preocupação em pensar a unidade sistemática da razão, isto é, estabelecer a mediação da razão teórica com a razão prática sob uma idéia da metafísica dogmática transferida para o domínio prático, não é bem sucedida. Se essa metafísica foi sumariamente golpeada na primeira parte da primeira *Crítica*, na segunda ela mantém uma sobrevida. Kant converte um princípio regulativo em constitutivo pensando encontrar a unidade sistemática da razão. Razão teórica e razão prática constituiriam um sistema porque confluem para um só fim. No entanto, este único fim, de natureza exclusivamente regulativa no domínio especulativo teórico, exigirá uma nova reformulação após a elaboração de segunda *Crítica*.

Um dos indícios da permanência da metafísica dogmática na primeira *Crítica* reside no fato de a teleologia não se dissociar da teologia. Kant não consegue dissociar uma da outra em virtude de o estudo do problema da moralidade permanecer em estado pré-crítico. Ao uso do *como se* (*als ob*) não é estabelecido limite. O final da Dialética transcendental, onde é afirmado: “a ordem do mundo é pensada *como se* brotasse da intenção de uma razão mais elevada que as outras” (B 714) revela o quanto Kant está distante de consumir o *Giro copernicano*.

O filósofo afirma que “o sistema da moralidade está indissolúvelmente ligado, se bem que só na idéia da razão pura, ao da felicidade”. Como não há garantia que das ações praticadas conforme a lei a felicidade seja uma consequência imediata, todo aquele que procede seguindo princípios morais, somente torna-se *digno de ser feliz* e poder *esperá-la*. No entanto, a esperança de alcançar a felicidade necessita de um fundamento.

Sem este fundamento, muito provavelmente, o gente julgaria vã a sua espera e tornar-se-ia indiferente à lei. Segundo Kant esse fundamento é:

A idéia de uma tal inteligência em que a vontade moralmente mais perfeita é, ligada à bem-aventurança suprema, a causa de toda a felicidade no mundo na medida em que esta última está numa relação precisa com a moralidade (como o merecimento de ser feliz), é por mim intitulada *o ideal do bem supremo*. Portanto, é só no ideal do bem supremo *originário* que a razão pura pode encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do bem supremo derivado, a saber, de um mundo inteligível, isto é, *moral*. (B 838-9)

Julgamos essencial o papel da última *Crítica* para a fundamentação de nossa tese, pois, segundo nosso argumento, foi somente a partir da realização dessa obra que Kant pôde detectar o ponto nevrálgico de seu projeto. Sem resolver o problema dos juízos reflexionantes, constitutivos de sua concepção de história desde o período pré-crítico, a Revolução Copernicana em filosofia que pretendia realizar em 1781 não se consumaria.

A *Dialética transcendental* revela claramente como em 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 supra-sensível.

Esse tipo de desorientação sofrida no âmbito da metafísica pode ser também atribuído a outros conhecimentos racionais? À história da humanidade caberia o mesmo comentário? Poderíamos considerá-la um campo de batalha onde não existem vencedores? Acreditamos caber não só à história, mas a todas as ciências do espírito, por nós chamadas de ciências do homem.

Kant dar a entender na *Idee* não ser seu propósito escrever nenhuma filosofia da história. Seu esforço estaria voltado para a descoberta de um *fio condutor* que permitisse a elaboração de tal filosofia. Diante desta 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, o filósofo nos legou uma senda aberta, que até nossos dias permanece pouco explorada. Acreditamos que em nenhum outro pensador do período moderno a temática tenha se manifestado de modo tão dramático. Se a reduzirmos aos opúsculos, sem dúvida, a tendência em situá-la na periferia do sistema filosófico parece ser inevitável. Mas seria fácil colocá-la fora ou dentro de uma região em que conteúdos não são admissíveis? O sistema crítico, que não distinguimos da filosofia transcendental, divide-se em Crítica da razão pura especulativa e Crítica da razão prática pura, contudo uma terceira Crítica, cujos princípios *a priori* não se aplicam a nenhum dos dois domínios da legislação da razão pura, é requerida em virtude da necessidade de conciliar o uso teórico e o uso prático.

Poder-se-ia indagar: que nexos essa armação do sistema crítico mantém com a história que, no pensamento de Kant, parece não ter um lugar definido? O nosso trabalho, se nos fizemos compreender, tem exatamente como meta responder esta pergunta.

O que menos nos interessa é investigar se opúsculos fazem ou não parte do sistema, ou, ainda, se é possível uma crítica da razão cujo objeto fosse a história (história da filosofia e história da humanidade). Nossa preocupação maior ao examinar a temática “Crítica e História na filosofia de Kant” consiste em mostrar por que o projeto inicial de Crítica da razão só adquiriu sua configuração final em 1790. Nossa argumentação situa a causa do desdobramento do projeto em mais duas Críticas em virtude da completa inadequação que Kant conferiu, em 1781, aos problemas relacionados à filosofia prática com os quais a história se vincula.

Sabe-se que alguns neokantianos e pós-kantianos interpretaram a filosofia da história como contendo elementos metodológicos das ciências do espírito. O neokantiano Heinrich Rickert (1863-1936) dedicou-se a explorar essa vertente que se prolongou e talvez ainda subsista nas tentativas dos filósofos que consideram a hermenêutica o método das ciências históricas. A filosofia prática de Kant permitiria tais interpretações? Kant, segundo nos parece, nunca admitiu a existência de uma ciência histórica. Do ponto de vista estritamente transcendental, segundo nos parece, somente seria

possível falar em ciência da história se os juízos históricos fossem determinantes ⁸¹. Contudo não desconhecemos a importância de alguns pensadores ligados a essa vertente interpretativa. Nossa via é outra. Preferimos ler os textos de Kant sobre a história não como obras de filosofia da história, mas como obras de filosofia prática resultantes da complexa evolução da filosofia crítica iniciada em 1781-7 e consumada em 1790.

Nosso interesse não está orientado no sentido de encontrar na filosofia de Kant uma epistemologia para a História. 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.

Sabemos da 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. As leis do entendimento não se aplicam à referida experiência. Interpretar o lado fenomênico das ações humanas é o máximo que a eles se pode atribuir.

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, que o homem precisamos acreditar estar a caminho, apesar de e com todas as ameaças do *mal*. Porém, o que foi problematizado referia-se à legitimidade do uso de princípios teleológicos que na primeira *Crítica* possuem traços

⁸¹ Defendemos a tese que a reflexão filosófica sobre a história em Kant, encarada a partir da perspectiva interior de seu sistema, não se alinha à tradição iniciada por Vico e consumada por Hegel e seu heterodoxo discípulo Marx.

dogmáticos. Assim sendo, afirmamos que o conceito de história da “Idee”, elaborado por Kant com base nessa teleologia, é pré-crítico.

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. A dificuldade reside no fato de o ser humano aí estar diretamente concernido. Desse modo, à história da humanidade, condicionada a todas as vicissitudes e contingências que cercam a vida humana parece ser difícil descobrir um centro de gravidade. O fio condutor *a priori* de 1784 não resolve os problemas surgidos em decorrência da doutrina do sumo bem associado aos postulados da razão prática.

Com a terceira *Crítica*, obra em que Kant realiza a Crítica da faculdade de julgar, outro conceito de história passa a ser vislumbrado, uma vez que os juízos reflexionantes teleológicos inserem a história no campo da razão prática. A partir dessa nova elaboração Kant não mais pensará a história humana seguindo o mesmo esquema que adotara para pensar a finalidade natural. Com uma nova visão do organismo, que prescinde do artífice, o conceito de natureza é modificado e por esse motivo a concepção teleológica da primeira *Crítica*, a qual segundo afirmamos ser a mesma do texto de 1784, conseqüentemente é alterada. Logo após a realização da segunda *Crítica* Kant percebe que no âmbito da filosofia prática o conceito de Fim necessitava ser revisto. Entretanto, esta revisão o filósofo não efetuara na referida *Crítica*.

Tivemos a intenção de mostrar que em função da mudança sofrida no projeto crítico, a qual é consumada com a crítica dos juízos reflexionantes, deveu-se, conforme afirmamos, ao exame dos juízos morais efetuado pela segunda *Crítica*. Revogada a maneira como fora pensada a moral no Cânon da razão pura em 1781, a concepção teleológica vinculada à Arquitetônica da razão pura também o será.

A concepção de história na filosofia de Kant, ainda que não possa ser considerada a partir de uma única obra, e acompanhe a mudança sofrida no projeto crítico,

permanecerá inalterada quanto à natureza de seus juízos. Sempre Kant os concebe segundo o procedimento reflexivo. No entanto, a referida concepção muda quando o filósofo realiza a crítica da faculdade reflexionante a qual produzirá uma nova visão da história. No último Capítulo tivemos como objetivo, ao nos utilizarmos do texto da *Religião*, ilustrar a diferença de tratamento conferida à temática histórica em texto escrito após a terceira Crítica.

Tanto no plano da história da filosofia quanto na história da humanidade o filósofo lida com Idéias, ou ideais dos quais a razão exige que nos aproximemos. Ainda que não correspondam a objetos da experiência essas idéias são esquematizáveis segundo o procedimento analógico. Desse modo, é possível constituir discursos sobre objetos de idéias perfeitamente aceitáveis se o risco do dogmatismo, uma vez que os juízos reflexionantes, a partir da crítica da faculdade de julgar, possibilitam a história filosófica.

As proposições históricas são esquematizadas mediante o procedimento analógico. Mas estas proposições não se referem a objetos da experiência empírica. Os dados desta experiência servem somente como análogos a objetos de idéias requeridos como exigência da razão tanto no que se refere ao uso teórico quanto ao prático. Sob essa perspectiva, torna-se plausível afirmar que existe uma espécie de Semântica dos juízos históricos.

No *Streit*, Kant quando se refere a uma história moral da humanidade, o fio condutor não está presente. Consideramos decisiva sua tentativa nesse opúsculo em demonstrar que 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 absoluta. Uma representação empírica da

liberdade é impossível. Jamais a reconheceríamos como um objeto da experiência,⁸² se se apresenta a nós incondicionada. Supomos que Kant quando diz “certa experiência,” não se refere à experiência de objetos segundo as determinações de espaço e tempo. Os objetos práticos jamais podem ser *dados*. São objetos de Idéias⁸³. Haveria uma nova semântica para esta derradeira concepção de história kantiana?

Deixamos essa nova interpretação fora do âmbito de nossa pesquisa, pois não tivemos como aliá-la a nenhuma das três Críticas.

⁸² 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 *reconhecê-lo* em qualquer coisa” (Kant 1798a, p. 76)

⁸³ Ao comentar o conceito de “fim de todas as coisas” (*Das Ende aller Dinge*) Kant adverte, com em outras ocasiões já havia feito, sobre o 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).

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.

AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. De Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

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

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

——— “Crítica, dedução e facto da razão,” *Analytica*, vol. IV, n. 1, 1999 pp. 57- 84, 1999

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

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

BACON, F. *Novum organum*. trad. José A. Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979

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

——— “Das Faktum der Vernunft”, *Kant-Studien*, 52, 1961

CASSIRER, E. *A Filosofia do iluminismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Campinas, S.P.: Ed. da Unicamp, 1992.

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

D'ALEMBERT, J. *Discurso Preliminar da Enciclopédia*, trad. Fúlvia Luiza Moretto. São Paulo: Ed. UNESP, ed. bilíngüe, 1989.

- D'ALEMBERT, J. *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Trad. Beatriz Sidou. Campinas/SP.: Ed. UNICAMP, 1994.
- DIAS, E.A. *Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, UNICAMP, 2000.
- DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*. Ed. F. Alquié. Paris: Garnier Frères, 1973.
- FERRARI, J. *L'Année 1798. Kant. Sur l' 'Anthropologie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- FICHANT, M. "L' idée critique et l' histoire de la raison". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, octobre-décembre, 1999.
- FILONENKO, Alexis . *Etudes kantiennees*. Paris: Vrin, 1982.
- GUEROULT, M. *Dianoétique*. Paris: Aubier, vol. 1, 1988
- GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HANNA, Robert. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon press, 2001.
- HEIDDEGER, Martin. *A tese de Kant sobre o ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1980
- HEGEL, F. *Lições sobre a história da filosofia*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1978.
- HEINRICH, Dieter. "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, 1960.
- KANT, Immanuel. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Verschu von der Verfassung und dem mechanischen Unsprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Könisberg und Leipzig: bei Johann Fredrich Petersen (AK I, 215-368), 1755.
- . *Der einzig mögliche Beweisegrund zur einer Demonstration den Daseins Gottes*. Könisber: bei JohannJacob Kanter (AK II, 63-163), 1763.
- . *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*,1770.
- . "Von den verschiedenen Racen der Menschen", 1775.
- . *Kritik der reinen Vernunft*, 2^a ed. de 1787 , 1781

KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783

_____ “Idee zu einer allgemeinen Geschichtte in weltbürgerlicher Absicht”, 1784a.

_____ “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, 1784b.

_____ “Bestimmung des Begriffs einer Menschen rassen”. 1785a

_____ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785b.

_____ “Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte,” 1786a.

_____ “Was heisst: Sich im Denken orientieren?”, 1786b.

_____ “Über den Gebrauch theologischer in der Philosophie”, 1788a.

_____ *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788b.

_____ *Über einer Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehlich gemacht werden soll*. 1788b.

_____ “Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft”, 1790.

_____ “Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”, 1791

_____ *Kritik der Urteilskraft*, 2a .ed., 1793a.

_____ “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.”1793b.

_____ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793c.

_____ “Das Ende aller Ding”, 1794

_____ *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*, 1795

_____ “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie.”, 1796

_____ *Der Streit der Fakultäten*, 1798a

_____ *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798b

- KANT, Immanuel. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. Jäsche, 1800
- *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, 1804.
- *Opus Postumum*. Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin, 1950.
- *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de Michel Foucault. Paris: Vrin, 1970.
- *Crítica da razão pura*, 2^a ed, trad. de Valério Rohdden, in Kant (I). Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1980a.
- *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. de Roger Kempf. Paris: Vrin, 1980b.
- *Primeira introdução à Crítica do juízo*, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, Col. Os Pensadores, S. Paulo: Abril, pp. 163-203, 1980c.
- *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. de Paulo Quintela, in Kant (II), Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, pp. 103-162, 1980d.
- *Prolegômenos*, trad. de Tânia Maria Bernkopf, in Kant (II), Col. Os Pensadores. S. Paulo: Abril, pp. 5-99, 1980e.
- *Os progressos da metafísica*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985a.
- *O fim de todas as coisas*, trad. de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, pp. 154-181, 1985b.
- “Que significa orientar-se no pensamento?”, trad. de Floriano de Sousa Fernandes, in *Kant textos seletos*. Petrópolis: Vozes, pp. 70-99, 1985c.
- *Dissertação de 1770*, trad. de Leonel Ribeiro dos Santos. Casa da Moeda, 1985d.
- *Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento*, trad. de Floriano de Sousa Fernandes, in *Kant textos seletos*. Petrópolis: Vozes, pp. 101-117, 1985d.
- *Opus Postumum*. Trad. F. Marty. Paris: PUF, 1986a
- *Crítica da razão prática*, trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986b.
- “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”, trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986c.
- “IV Carta (1770)”, in *Correspondência Lambert/Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1988

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*, trad. de Marco Antônio Zingano. Porto Alegre: L & PM Editores, 1989.

_____ Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie, trad. de Stéphane Piobetta, in *Opuscules sur l'histoire*. Paris: Flammarion, pp. 165-201, 1990a.

_____ *Conjectures sur les début de l'histoire humaine*, trad. de Stéphane Piobetta, in *Opuscules sur l'histoire*. Paris: Flammarion, pp.145-164, 1990b.

_____ Définition du concept de race humaine, trad. de Stéphane Piobetta, in *Opuscules sur l'histoire*. Paris: Flammarion, pp. 123-164, 1990c.

_____ Des différentes races humaines, trad. de Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, pp. 47-67, 1990d,.

_____ *Lógica*, trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992a.

_____ *A religião nos limites da simples razão*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992b

_____ *O conflito das faculdades*, trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993

_____ *Théorie et Pratique*, de Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1994.

_____ *Critica da faculdade do juízo*, de Valério Rohden E Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.

_____ *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995b.

_____ *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, trad. de P. Festugière. Paris: Vrin, 1996.

KREMER-Mariete, Angèle *A Ética*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1989

KERSTING, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit – Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Quellen und Studien zur Philosophie, Band 20, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984

KRÜGER, Gerhard. *Critique et morale chez Kant – Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, traduit par M. Regnier, Beauchesne et ses fils, Paris, 1961

- LABERGE, P. ;LAFRANCE, G. et DUMAS, D.(org.). *L' Année 1795. Kant.Essai sur la paix*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1997
- LADRIÈRE, J. 1977: *A articulação do sentido*. Trad. E prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo.
- LAMBERT, J. H. “III Carta (1766)”, in *Correspondência Lambert/Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1988
- 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, 1986
- : *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto R. Moura. S. Paulo: Martins Fontes, 1993a
- “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, 1993b.
- 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, 1992
- LEIBNIZ, G. W. 1995: *Discurso de metafísica*. Trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri, 1995
- *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1969.
- LOCKE, John *An Essay Concerning Human Understanding*. Nova York: Dover, 1959.
- LOPARIC, Zeljko “Kant e a filosofia analítica”, in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 2 nº 1, Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica e História da Ciência, pp. 27-32, 1990
- “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, 1992
- 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, 1998.
- “O fato da razão – uma interpretação semântica.” *Analytica*, vol IV, n. 1, pp. 13-55, 1999

- *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Col. CLE, vol. 29, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – Unicamp, Campinas, 2000
- “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”, in WRIGTLEY, M.B. e SMITH, P. J. (ed.) : *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchart*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, pp. 477-520, 2003a
- “As duas metafísicas de Kant”. *Kant e-prints*, vol. 2, nº 5, pp. 1-10, 2003b
- *O problema fundamental da semântica jurídica de Kant*, Sociedade Kant Brasileira, Seção Campinas, Campinas, disponível em <http://www.>, 2003c
- “Solução kantiana do problema fundamental da religião”. Palestra proferida no II colóquio de História da Filosofia, Marília, 06-11/08/2006, texto xérox, 2006
- LYOTARD, Jean-Françoise 1986: *L’Enthousiasme – La critique kantienne de l’histoire*. Paris: Galilée, 1986.
- 1993: *Lições sobre a analítica do sublime*. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy R. Moreira Cesar. Campinas : Papyrus, 1993.
- MACBEATH, A. Murray . *Kant on Moral Feeling*, Kant-Studien, 64. Jahrgang, pp. 283-314, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1973
- MARQUES, António *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Presença, 1987.
- MARQUES, Viriato Soromenho. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Colibri, 1998
- MARTY, F. “La méthodologie transcendantale deuxième partie de la *Critique de la raison pure*”. *Revue de Métaphysique et de morale*, nº 1, janvier-mars, pp.11-31, 1975
- 1980: *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d’ analogie*. Paris: Éditions Beauchesn,1980.
- MEIRELLES, A. F. “Kant semântico: interpretação de Loparic e Hanna”. *Kant e-prints*, vol. 1, nº 2, julho-dezembro, pp. 73-92, 2006
- MEYER, M. *Science e métaphysique chez Kant*. Paris : PUF, 1988.
- *A Problematologia*. Trad. Sandra Fitas. Lisboa: Dom Quixote, 1991

- NEWTON, I. 1968: *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, translated into English by Andrew Motte (1726) with an Introduction by I. Bernard Cohen, two volumes. London: Dawsons of Pall Mall, 1968.
- NUNES, B. 1978 : “Diretrizes da filosofia do renascimento”, in *O Renascimento*. Rio de Janeiro, Agir, pp. 45-77, 1978.
- OLIVEIRA, Marcos Alberto 2005: *A idéia de uma ciência da virtude na Metafísica kantiana dos costumes*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, UNICAMP, 2005
- PARRA, Mercedes “La mera idea de una ciencia que no esta en ninguna parte.” *Studia kantiana*, vol. I, n. 1 pp. 163-181, 1998.
- PEREZ, Daniel O. *Significação dos conceitos e solubilidade dos problemas*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. UNICAMP, 1996
- PROUST, Françoise 1991: *Kant le ton de l’histoire*. Paris: Payot, 1991.
- “Introduction.” In “Théorie et pratique”. Paris: Flammarion, pp. 5-40.
- ROHDEN, Valério (org.) 1977: *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Gothe-Institut, 1994
- ROSSI, P. *O filósofo e as máquinas, 1400-1700*. Trad.. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROUSSET, Bernard. *La doctrine kantienne de de l’objectivité*. Paris: Vrin, 1967.
- TERRA, Ricardo. *A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995
- TERRA, Ricardo. “Juízo político e prudência em *À paz perpétua*”, in RODHEN (org.) 1997, p. 222-232, 1997
- “A arquitetônica da filosofia prática kantiana.” *Studia kantiana*, vol. I, n. 1 pp. 291-305, 1998
- TERNEY, Henri d’ Aviau. *Traces bibliques dans la loi morale chez kant*. Paris: Beauchesne, 1986
- TIMMERMANS, Benoit. *La résolution des problèmes de Descartes à Kant*. Paris: Press universitaires de France, 1995
- TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- VUILLEMIN, Jules (org.). *L’intuitionisme kantien*. Paris: Vrin, 1994

VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als Ob*. Berlin, 1911

VAZ, Pe. Henrique C.L. *Escritos de Filosofia: ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001

WEIL, Eric . *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1970

YOVEL, Yrmiahu. *Kant et la philosophie de l'histoire*. Trad. Jacqueline Lagrée. Paris: Méridiens Klincksieec, 1989

ZANETTI, Véronique . *La nature a-t-elle une fin? : le problème de la teleology chez Kant*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 1994

ZINGANO, Marco A *Razão e história em Kant*. S. Paulo: Brasiliense, 1989

ZOCHER, Ruldof. *Kants Grundlehre*. Erlangen, 1959