

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
FACULDADE DE FILOSOFIA

AMANDA RODRIGUES

**ENTRE VERDADE E LIBERDADE, ENTRE NATUREZA OBJETIVA E
DESTINAÇÃO MORAL: A MATRIZ ESTÉTICA DO ESPAÇO REPUBLICANO NA
CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO**

AMANDA RODRIGUES

**ENTRE VERDADE E LIBERDADE, ENTRE NATUREZA OBJETIVA E
DESTINAÇÃO MORAL: A MATRIZ ESTÉTICA DO ESPAÇO REPUBLICANO NA
CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia da Faculdade Federal do estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como requisito para obtenção do grau de bacharel em filosofia orientada pelo professor-doutor Baptiste Noël Auguste Grasset.

RIO DE JANEIRO

2017

TERMO DE APROVAÇÃO

ENTRE VERDADE E LIBERDADE, ENTRE NATUREZA OBJETIVA E DESTINAÇÃO MORAL: A MATRIZ ESTÉTICA DO ESPAÇO REPUBLICANO NA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO

AMANDA RODRIGUES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito à obtenção do título de Bacharel em Filosofia, pela seguinte banca examinadora:

Professor-doutor Baptiste Noël Auguste Grasset – Orientador

Professor-doutor Eduardo Vieira da Cruz – 1º Examinador

Professor-doutor Samir Haddad – 2º Examinador

Monografia apresentada em ___/___/___

AGRADECIMENTOS

Aos meus genes que me fizeram teimosa o bastante para dar conta segurar todos os projetos de vida que eu ponho na cabeça de levar adiante.

Ao orientador nada ortodoxo Baptiste Grasset que sempre fez mais do que se espera. Certa vez me escreveu que ele não era ruim porque simplesmente tinha lido os bons. Pois bem, se um dia eu chegar a não ser ruim é porque tenho sido orientada por um bom. Obrigada pelas conversas regadas a café melado e pelos conselhos atípicos. Ainda te ouço e trato de ficar rica.

Ao orientador da vida Eduardo Cruz que me abraçou quando eu mais precisei porque mostrou que afeto não tem hierarquia. Obrigada pelos dias de conversa, conselhos, caronas. A tua empatia é infinita!

Ao Marcinho, por ser o palco da “terça sem lei” e tornar viável as amizades e os amores. Eis o ser humano mais querido do universo na pele de um casca grossa. É o ritmo!

À Bagaceira! Viva ela! Graças a você amei e odiei os amigos.

Aos amigos que me demandariam páginas de declarações de amor. Ao querido Chicão que desde sempre foi meu fiel confidente entre uma conversa e outra sobre filosofia e revolução. Ao Thiago que manifesta pela filosofia a mesma paixão que eu tenho. Ao André que fez tudo isso terminar com emoção. Sem vocês, esse curso não teria sido tão divertido.

À Universidade Pública mais uma vez.

À filosofia por fazer de mim alguém melhor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
I- A REORIENTAÇÃO DEONTOLÓGICA DA METAFÍSICA DE KANT	8
1.1 Antinomia da liberdade e da determinação: Liberdade e Verdade	12
1.2 A formulação canônica do Imperativo Categórico: a metafísica deontológica da liberdade e do núnemo moral	15
II- A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E LIBERDADE NA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO 19	
2.1- O Juízo Determinante na Crítica da Razão Pura.....	20
2.2- O Juízo reflexionante na Crítica do Juízo.....	23
III- O PROGRESSO DA HISTÓRIA, DIREITO E CIVILIZAÇÃO A PARTIR DA MATRIZ ESTÉTICA KANTIANA	29
3.1 – Da insociável sociabilidade à sociedade civil	30
3.2 – O homem como fim último da criação	32
3.3 – A natureza estética da matriz republicana de Kant	34
CONCLUSÃO	37
BIBLIOGRAFIA	38

INTRODUÇÃO

A Crítica da Faculdade do Juízo publicada em 1790 foi resultado da necessidade de conferir unidade ao sistema de Kant, levando em conta os elementos tratados pelas duas Críticas anteriores. Como tal, a atividade crítica simboliza a delimitação e justificação dos campos de atividades humanas, a saber, a produção de conhecimento verdadeiro sobre o mundo fenomênico – relativo à faculdade do entendimento – e o campo da ação espontânea livre – relativo à faculdade da razão.

Ainda que o filósofo tenha exaustivamente delimitado as faculdades humanas, resta que elas se remetem à disposições heterogêneas que não podem sofrer nenhum tipo de determinação externa: o conhecimento verdadeiro não pode ser determinado pela liberdade tampouco esta pode ser conceituada. Nesse sentido, foi preciso que a faculdade do juízo, a partir da modalidade reflexionante, conferisse a unidade interna e externa da filosofia transcendental.

Para que se possa desenvolver a solução desse impasse, é preciso percorrer os caminhos que conduziram Kant a delimitar o entendimento e a razão. Uma vez que cabe a cada um a capacidade de conhecer a partir de conceitos e de imprimir sua ação espontânea no mundo fenomênico, tem-se que o ser humano é ambivalente: fenômeno e nûmeno moral. O desdobramento dessa dupla natureza é o centro da atividade reflexionante que, não conceitualmente, harmoniza a natureza e a liberdade, revelando que essa aparente incompatibilidade pode ser superada a priori.

Como a priori, a faculdade do juízo reflexionante possibilita a comunicação entre os homens a partir do sentimento de prazer estético, isto é, os seres humanos são aptos a serem mobilizados subjetiva e universalmente em torno da simpatia que a representação de uma Ideia de sistema provoca. Essa capacidade torna possível pensar na ideia de humanidade e de civilização, tornando a humanidade uma entidade universalmente pensável. Como tal é possível dispor de tais capacidades em prol da construção de um sistema político no qual a liberdade individual possa ser harmonizada com a liberdade transcendental.

Dessa maneira, o presente trabalho pretende percorrer brevemente a produção filosófica anterior a Kant que foi imprescindível na tarefa de estruturar o sistema transcendental, além de apresentar os pontos mais importantes do trabalho da primeira e segunda Críticas no sentido de delimitar o entendimento e a razão. A partir disso é possível compreender como a Crítica da

Faculdade do Juízo pôde conferir coerência lógica ao sistema, além de fundamentar noções-chaves como a República, História e Civilização.

I- A REORIENTAÇÃO DEONTOLÓGICA DA METAFÍSICA DE KANT

Se fosse preciso eleger as obras filosóficas mais importantes da história do pensamento, sem dúvida alguma a Crítica da Razão Pura ocuparia os primeiros postos porque teve o feito de reformular o papel da metafísica dogmática no sistema do pensamento. À metafísica foi outorgada desde o mundo clássico a autoridade de se sobrepor a todo tipo de conhecimento porque seu objeto, o ser enquanto ser, era puro e afastado dos elementos empíricos. Conhecer o mundo de uma forma superior ia além de investigar como a mudança e o devir afetavam tudo o que existia no cosmo, mas sim se debruçar sobre a natureza das coisas, desvendando o elemento perene, impassível à corrosão do tempo.

Aristóteles compreendia que a realidade que aparentemente era dominada pelo caos e o devir tinha um fundamento racional que a ordenava. Por ser racional, a realidade pôde ser pensada e as ciências que surgiram em vistas desse ordenamento racional são hierarquizadas sendo a metafísica superior a todas. Cada coisa individual era para ele uma *substância*, uma díade matéria e forma, que permite explicar tanto a mudança – devido ao seu aspecto material – quanto a permanência – devido à forma/essência. O movimento e a mudança das substâncias é explicado pela Física, mas é a filosofia primeira – o termo metafísica é posterior à Aristóteles - que fala do ser dessas substâncias, de sua essência.

O mundo enquanto realidade individual das substâncias pode ser explicado a partir de quatro causas fundamentais: material, formal, eficiente e final. As duas primeiras constituem o *sinolon*, a díade matéria e forma, mas o movimento propriamente dito só pode ser justificado quando as duas últimas são compreendidas. A causa eficiente explica que um movimento é sempre originado por um antecedente que move em função de uma causa final. Todas as substâncias têm um fim inerente à sua natureza que é ele mesmo a razão da sua mudança no tempo. A partir do momento que se projeta essa realidade ao cosmo, compreende-se que ele também existe em função de uma finalidade, ou seja, tanto no mundo dos homens quanto no das substâncias mais perfeitas, tudo o que muda o faz em direção a um bem, seu fim.

Uma vez estabelecido que toda mudança tem sempre uma causa eficiente foi preciso que seu sistema evitasse a clássica encruzilhada lógica: o primeiro agente. Sem ele, seria inevitável terminar na incoerente série infinita das causas.

Portanto, é necessário que haja um Princípio, cuja substância seja o próprio ato. Assim, também é necessário que essas substâncias sejam privadas de matéria, porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno. Portanto, devem ser ato. (ARISTÓTELES, 2015, p.559)

Por outro lado, essa causa primeira tem de ser movente e imóvel, visto que “o que é movimento e move é um termo intermediário” (ARISTOTELES, 2015, p.563), denotando a sua perfeição substancial ante qualquer outra substância. Esse Primeiro Motor Imóvel é pura forma, capaz de mudar sem ser mudado, conduzindo o ápice da filosofia primeira à teologia na qual Deus, move sem se mover, não como uma causa eficiente qualquer, mas como pura finalidade, atraindo para si as substâncias por amor.

A metafísica de Aristóteles passa pela maior parte do medievo completamente desconhecida pelos ocidentais até que Tomás de Aquino a retoma a partir dos filósofos de origem árabe no século XIII e a reformula com o fim de adequá-la às concepções cristãs do mundo à época. Para Tomás, a metafísica era o caminho que conduziria ao conhecimento racional de Deus. À semelhança do Primeiro Motor Imóvel, o Deus cristão é puro ato e perfeição, mas ao contrário daquilo que pensava o estagirita, é o criador do mundo e aquele que dota todas as substâncias da existência. Assim, o caminho da razão que precisa pensar também o mundo passa necessariamente pela via da teologia criacionista submetida à autoridade da Igreja Romana.

A passagem da produção intelectual do mundo medieval para o moderno se desdobrou como consequência da necessidade de reformulação do pensamento científico então preponderante. Se a metafísica de Aristóteles só foi conhecida pelo Ocidente a partir do século XIII, o mesmo não se deu com a Física porque o modelo aristotélico sistematizado por Ptolomeu ainda nos primeiros séculos da era cristã ainda era vigente. Questioná-lo significou pôr à prova a autoridade da Igreja e não sem muita perseguição pensadores como Giordano Bruno e Galileu Galilei foram os precursores do pensamento científico moderno que, em grande medida, inspiraram os primeiros filósofos racionalistas do século XVII, em especial René Descartes.

O racionalismo cartesiano foi completamente estruturado sobre a primeira verdade clara e distinta que sobreviveu ao método da dúvida hiperbólica e do Gênio Maligno: o *cógitō*. Tal procedimento foi o caminho adotado para instituir o conhecimento seguro partindo do pressuposto de que nada poderia garantir que o conteúdo do nosso pensamento (as ideias) corresponde à realidade objetiva. Tal postura já é sinal de um primeiro descolamento da doutrina escolástica porque partiu da premissa lógica da não garantia de existência do mundo, tampouco sua correlação com as ideias que podemos produzir sobre ele. Apesar disso, esse rompimento não se completa porque Descartes necessita da instituição da substância divina

para fazer com que as ideias claras e distintas que produzimos tenham valor objetivo, conforme explica Gueroult (1953, p.179):

Por um lado, se eu duvido do valor objetivo das minhas ideias claras e distintas, em virtude da ficção do Gênio Maligno, recusei a certeza *natural* que meu entendimento me forneceu. Basta então destruir essa hipótese para que todas essas ideias recuperem *ipso facto* o que essa hipótese retirou. É preciso, conseqüentemente, provar que Deus existe: Deus, isto é, um ser perfeito que não pode ser enganador. Deste modo, será assegurado que não pode ser enganoso o valor objetivo atribuído naturalmente às ideias claras e distintas do nosso entendimento.

Na mesma medida que institui a figura do sujeito do conhecimento, ele não pôde atribuir autonomia a ele porque tanto sua existência quanto suas ideias estão necessariamente vinculadas a um elemento transcendente. Por outro lado, ainda que a filosofia cartesiana precise recorrer à metafísica para validar as ideias claras e distintas, algo não pode ser questionado: ao matematizar as relações que determinam o movimento dos corpos, ele destrói completamente a física substancialista, abrindo caminho para se pensar uma filosofia natural que dependerá cada vez mais do avanço da produção científica. Em grande medida, a tradição racionalista posterior partiu de Descartes, como é o caso de Espinosa e Leibniz, por exemplo.

Essa mesma modernidade também viu nascer a filosofia empirista que, na crítica à reformulação racional da ciência e da metafísica, propunha que só se pode conhecer do mundo aquilo que vem da experiência sensível. A necessidade de fundamentar a correlação entre o mundo e as ideias que temos dele é substituído por uma anterioridade de fato das sensações, sendo o conteúdo cognitivo produto daquilo que a sensibilidade pode fornecer como dados à razão. É certo que tanto a postura racional quanto a empírica esbarra em limitações teóricas; a primeira que faz do uso da metafísica dogmática ciência e a segunda que precisa fazer da estrutura biológica comum a todos os seres humanos a possibilidade de universalização daquilo que podemos conhecer.

Sem que se pudesse chegar a um termo, o polêmico debate entre a posição racionalista e a empirista foi o pano de fundo no qual Kant – até então um racionalista leibniziano – desperta de seu sono dogmático ao ter acesso ao empirismo radical de David Hume. Fundamentalmente, o empirismo humeano problematizou a questão da condicionalidade necessária, pois, uma vez que não é possível haver impressão sensível de causa, atribuir aos eventos sucessivos uma relação intrínseca é extrapolar os limites do que a sensibilidade pode fornecer como dado. A causalidade, portanto, é entendida como um hábito estabelecido pelos seres humanos que, ao

observarem um fenômeno repetidas vezes, fazem a associação ideal entre causa e efeito, conforme afirma:

Ora, como chamamos de *COSTUME* a tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa que toda crença que se segue a uma impressão presente é derivada exclusivamente dessa origem. Quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento ou a ideia de uma nova nos leva imediatamente à outra. (HUME, 2009, p.133)

A questão da causalidade proposta por Hume constrange o racionalismo dogmático. Se a conexão entre as ideias não pode ser garantida, como assegurar conhecimento verdadeiro? Apesar desse lapso teórico, Kant não adota o ceticismo radical, mas absorve a questão tendo sempre em mente que a mecânica de Newton era um fato que não poderia ser ignorado. Era preciso então formular a questão de direito da verdade enquanto um fato científico.

A partir desse panorama, fica mais claro qual problema a Crítica da Razão Pura pretende resolver. É plenamente possível localizar a obra como a síntese entre racionalismo e empirismo e que ela se propõe a esgotar a polêmica entre as duas posições. Porém, essa é uma leitura pouco atenta e que merece ser evitada. Mais que uma obra de síntese teórica, a primeira Crítica vai tratar do problema da verdade, sua existência e os limites da razão teórica na produção de conhecimentos verdadeiros sobre o mundo. Partindo da mecânica de Newton e de seus postulados, Kant pôde concluir que é a ciência que produz conhecimento verdadeiro porque sua forma de produção teórica impõe que os elementos do mundo fenomênico a ser pensado – parte sensível do conhecimento – precisem ser submetidos à categorização do entendimento – parte cognitiva do conhecimento. Assim, a revolução copernicana realizada por Kant exige que o mundo objetual seja fundamentado pelo sujeito do conhecimento, não de forma particular e contingente, mas a partir da atividade transcendental universal e necessária.

A conclusão mais evidente é que para produzir conceitos científicos verdadeiros nos moldes daqueles produzidos por Newton, é preciso fazer com que o fenômeno a ser descrito seja adequado às categorias do entendimento, ou seja, de que o mundo e o sujeito constituem a realidade a ser conceituada. A maior consequência dessa revolução é o rebaixamento da metafísica dogmática com pretensão teórica do campo da ciência porque ela exige ser fundamentada de forma alheia à realidade empírica.

A Crítica da Razão Pura tem a tarefa de delimitar aquilo que é produzido pela faculdade do entendimento – a verdade – daquilo que é produto da faculdade da razão pura – as Ideias.

Na obra, Kant não nega que é da estrutura e funcionamento da razão a criação de conceitos, ainda que estes conduzam o ser humano a pensar a partir ilusões que não asseguram dizer verdades sobre o mundo físico. Não sem motivos a metafísica dogmática suscita entre seus partidários discussões infinitas e sem soluções porque parte frequentemente de premissas transcendentais e sem correlação material.

O ser humano, dotado das faculdades do entendimento e razão, se inscreve tanto no mundo fenomênico causalmente determinado – tudo o que podemos dizer sobre o sujeito empírico são sistemas de relações – quanto no campo da espontaneidade da ação, uma vez que é ser dotado da capacidade de agir livremente. Assim, expressam-se no mesmo indivíduo duas causalidades diferentes: a determinada e a livre. Mas é preciso ter em mente que a liberdade, tratada como causa das ações humanas, é restrita ao âmbito das suas motivações ao agir, porque se fosse efetivamente a causa da ação – um fenômeno -, ela poderia ser conceituada, o que para Kant é impossível.

O redirecionamento da metafísica culmina na fundamentação da moralidade racional da ação que, por sua vez, é motivada pela liberdade transcendental. Dessa forma, nasce a noção do universalismo humano e de cidadão porque, se a metafísica agora é uma questão de motivação do agir, é possível que cada um tenha acesso a esse universal e possa orientar sua ação a partir da projeção de si no outro. Essa questão denota a profunda influência que Kant exerceu sobre as concepções de cidadania republicana de inspiração iluminista.

1.1 Antinomia da liberdade e da determinação: Liberdade e Verdade

O problema da verdade perseguido por Kant na sua primeira Crítica impôs a necessidade de traçar os limites da razão pura e suas formas de conduzir ao erro. Entendendo que a capacidade de produzir conceitos vem da faculdade do entendimento – por ser esta circunscrita à experiência possível-, entende que a razão por si é dialética por ser capaz de produzir conceitos contraditórios entre si (antinômicos), ainda que sejam ambos possam ser racionalmente defendidos. A esses conceitos, o filósofo chamará *Ideias*.

Para desembaraçar esse nó que a própria estrutura da faculdade da razão cria, foi preciso estabelecer uma lógica das aparências no capítulo que se intitulará *Dialética Transcendental*, no qual a razão pura será submetida à escrutínio. Esse processo consistirá, dentre outras questões, em entender como as *Ideias*, quando tomadas como conceitos do entendimento,

podem produzir as ilusões metafísicas e, assim, não avançar no sentido de produzir conhecimento. Dessa forma, conhecer as contradições às quais a própria razão nos coloca, significa criar caminhos para evitar os erros, delimitando os espaços nos quais a verdade pode ou não ser concebida.

Uma grande ilusão transcendental criada pela razão é a ideia da totalidade dos fenômenos na experiência – a Ideia de mundo - porque é impossível haver intuição sensível e, portanto, conceito do todo. Assim, a Ideia de totalidade pode conduzir a produção de juízos que extrapolam a experiência, gerando premissas equivocadas a qualquer pretensão de ciência. Kant, então, analisa detidamente cada contradição gerada pelas Ideias no capítulo dedicado às *Antinomias da Razão*, em uma espécie de tribunal no qual ela é juíza e ré.

A atípica estrutura do capítulo dedicado às antinomias – cada Ideia da razão passa pela análise da tese e da antítese - visa, sobretudo, mostrar que quando recorre às suas próprias capacidades, a razão origina contradições que são perfeitamente racionais e logicamente possíveis. Com esse recurso, Kant propõe uma explicação de como as correntes filosóficas racionalistas e empiristas desgastaram-se ao longo do tempo com debates infrutíferos fundados nas Ideias, sendo assim insuperáveis. Com o intuito de trazer à tona a discussão sobre a delimitação da causalidade determinada e livre, será examinado como o filósofo trata a temática na terceira antinomia.

Inicialmente, a tese trata da causalidade por liberdade e tem o seguinte enunciado:

“A causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explica-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” (KANT, 1999, p.294).

Partindo dessa noção, pode-se perfeitamente entender que a causalidade por liberdade faz sentido quando a análise do encadeamento causal dos fenômenos não consegue chegar a causa primeira de todos eles. Apesar de esse ser um problema filosófico antigo, nunca foi plenamente superado, deixando espaço para que se possa logicamente admitir uma causa que seja completamente incondicionada na ordem dos fenômenos.

Na tese de defesa da causalidade incondicionada, Kant argumenta, a partir da própria lógica inerente à explicação causal natural, que todos os eventos são necessariamente precedidos por outros que lhes dão origem, ou seja, que são sua causa eficiente. Quando expõe que:

“se tudo acontece segundo simples leis da natureza, sempre haverá somente um início subalterno e jamais um primeiro início; conseqüentemente, jamais haverá uma completude da série do lado das causas procedentes umas das outras. Ora, a lei da causalidade consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*. Logo, a proposição segundo a qual toda causalidade é possível somente conforme a lei da natureza contradiz a si mesma [...]. (*ibid.* p.294-5)

O filósofo pretende causar embaraço lógico à própria determinação necessária da causalidade natural ao propor que ela contradiz a si quando não é capaz de sustentar a possibilidade de existência da primeira causa de todo e qualquer fenômeno. Assim, conclui a tese afirmando ser a causalidade espontânea perfeitamente possível porque apenas dessa forma não caímos na encruzilhada lógica da admissão da série infinita de causas.

Já na antítese, o curto enunciado “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (*ibid.* p. 295) deixa claro que a posição antintética denuncia que a tese da causalidade incondicionada extrapola os limites da natureza e, dessa forma, não pode ser admitida no tocante à explicação de fenômenos naturais. Partindo da compreensão de que cabe ao entendimento produzir conceitos nos moldes dos propostos por Newton, somente se conhece nos limites da experiência possível, sendo inconsistente a admissão de causa espontânea, na medida que no mundo natural os eventos se sucedem na lógica causal condicionada.

Quando o entendimento produz conceitos, ele *não pode extrapolar o elemento sensível*, o que faz a questão da primeira causa de todos os eventos um assunto fora do campo da produção de conhecimento. Uma vez dispensada a necessidade de conhecer a causa primeira – principal obstáculo à defesa da determinação causal da natureza – só nos resta entender que no mundo natural os eventos precedem uns aos outros e podem ser compreendidos como sua causa eficiente. Assim, admitir a causalidade por liberdade no tocante a fenômenos naturais, “rompe o fio condutor das regras” (*ibid.*, p.296) servindo apenas para dar a impressão de conforto racional na compreensão do sistema natural.

O que se pode extrair da análise da terceira antinomia da razão é que a contradição entre liberdade e determinação será sempre insuperável quando se toma a primeira como um conceito circunscrito à experiência e não como uma Ideia da razão, isto é, quando a entende como sendo capaz de objetivar fenômenos. Ainda que não seja possível ter uma impressão sensível da causa propriamente dita, como defendeu Hume, a natureza funciona segundo determinação necessária

e, assim, esse próprio mundo é capaz de ser o critério da verdade quando a ciência produz conhecimento verdadeiro sobre ele.

Há uma clara contradição estabelecida entre natureza e liberdade porque a primeira é determinação por leis e a segunda ausência de leis e, portanto, admitir uma causalidade por liberdade na explicação de fenômenos naturais é submeter o conhecimento sobre o funcionamento do mundo ao caos. Kant dispensa a necessidade de sequer discutir uma causa natural primeira, quer seja ela matemática ou dinâmica, porque é irrelevante para a determinação da verdade.

Consequentemente, é possível concluir da terceira antinomia que a razão pura trata a causa por liberdade enquanto uma Ideia e, como tal, determinará a causalidade da ação voluntária. Assim, tem-se que a razão pura é prática e possibilita pensar em um sistema moral racional, temática esta circunscrita à segunda Crítica. Dessa forma, a metafísica da ação moral é a prescritora do agir por se fundar na universalidade e na adesão individual voluntária. Jamais podemos entender que a razão prática possa ser produtora de conceitos, tampouco fundar qualquer tipo de ciência, fazendo com que o sistema ético kantiano seja voluntarista por se inspirar na liberdade individual.

1.2 A formulação canônica do Imperativo Categórico: a metafísica deontológica da liberdade e do númeno moral

No sistema descrito por Kant, a moral não opera por conceitos, tampouco se pode fazer ciência dela. Apesar disso, existe uma razão prática – objeto da segunda Crítica - que vai se remeter a descrever os princípios da determinação da vontade enquanto geradora da ação moral. Uma vez que da metafísica dogmática não se pode produzir conceitos sobre o mundo, Kant conclui que esse caminho natural da razão rumo ao universal destituído de conteúdo – que na ciência só produz ilusões transcendentais - pode ser o fundador da moral do homem universal, estabelecendo uma ética racional também universal, ou seja, a ética da sociedade republicana baseada na igualdade formal entre os homens.

No primeiro capítulo da *Analítica da Razão Pura Prática*, Kant vai trabalhar os dois princípios da razão, as *máximas* e os *imperativos*, entendendo-os como sendo os grandes determinadores da vontade. Os primeiros são de caráter subjetivo e individual, que tem princípios válidos somente para o indivíduo que deseja; os segundos são objetivos e orientam

a ação no sentido do universal, tornando manifesto que a segunda Crítica vai negar as máximas como os princípios determinantes da vontade livre.

Os imperativos, por sua vez, também podem ser de dois tipos: o hipotético e categórico. O de primeiro tipo prevê a prescrição do que deve ser feito em busca de um fim desejado, como quando entendemos que para ser saudável é necessário se alimentar bem (ou qualquer imperativo que se enquadre na fórmula *se X então Y*). Neste caso, a ação que resulta na saúde foi condicionada pelo objetivo e a determinação da vontade correspondente dependerá da contingência, ou seja, a vontade de agir é determinada no interesse de alcançar um fim externo ao sujeito. Conforme esclarece:

Entendo por matéria da faculdade de desejar um objeto cuja realidade é desejada. Quando o desejo deste objeto precede a regra prática e é a condição para se fazer a si um princípio, digo (em primeiro lugar) que esse princípio é, então, sempre empírico. Com efeito, o princípio determinante do livre arbítrio é então a representação de um objeto, e a relação dessa representação ao sujeito, pela qual a faculdade de desejar é determinada para a realização desse objeto. (KANT, 2008 p.32)

Todo imperativo que conduza uma ação a partir do alcance do seu fim não pode servir de padrão para uma regra universal, ainda que esse fim seja nobre, como a felicidade, por exemplo. Todos os seres humanos buscam a felicidade, mas essa felicidade se materializa em buscas diferentes nos mais variados indivíduos: para um pode ser fazer fortuna, para outros, amigos, para terceiros, a fama etc, reforçando que o que determina aquilo que Kant chama de amor de si é o prazer subjetivo. Tal imperativo que conduz a uma faculdade de desejar inferior jamais pode fundar uma ética universal.

Já os imperativos do segundo tipo têm a determinação da vontade na própria vontade, não importando se essa pode materializar um efeito ou não, ou seja, ele é o princípio da ação que atua no campo da motivação da vontade e não naquilo que dela pode resultar. A faculdade da razão se expressa no campo da ação ao fazer com que a lei moral que cada indivíduo é capaz de reconhecer legisle sobre a vontade, fundando a metafísica da moral que vai prescrever sobre cada um os princípios da ação do “dever ser”.

Os imperativos diferenciam duas faculdades de apetição, uma superior – determinada pela razão pura - em oposição à inferior – determinada pelo objeto do desejo. Em consequência, a vontade que origina uma ação moral é determinada pela própria razão e não pode ter relação mediada pela matéria, o efeito possível dessa ação. Dessa maneira, “A razão, numa lei prática,

determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer ou desprazer, mesmo se ele está agregado a esta lei” (*ibid.*, p.36). O imperativo categórico se determina pelo “dever ser” da ação; caso contrário, seria entendido como uma máxima que só teria validade particular.

Conforme o pensamento de Kant, se as condutas éticas fossem produtos das máximas ou imperativos hipotéticos, o limite do que se poderia alcançar seriam manuais com preceitos de ação ou conselhos. Por outro lado, tomar a felicidade como o fim último tampouco pode originar uma moral universal porque a ideia de felicidade pode ser diferente para cada um. Por conseguinte, agir moralmente significa negar que a determinação da vontade que a motiva esteja na matéria do desejo, e sim na sua forma; essa representada pela razão na forma da lei moral.

A formulação canônica da lei prática prescreve: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*ibid.* p.42). Enquanto prática, a razão pura, despida da motivação sensível é pura forma, expressando-se na lei moral formal. Sendo assim, a razão é legisladora da própria vontade a partir de uma lei universal não dedutível. Portanto, a lei moral é um fato da razão: todos nós, querendo ou não, estamos conscientes dela.

Na medida que a razão pura prática seja a determinadora formal da vontade, qualquer ação que resulte dela só pode ser de aceitação livre e espontânea aos preceitos determinados pela lei moral, ou seja, a ação moral resulta necessariamente do exercício da vontade livre e autodeterminada. Nesse sentido, entendemos que o ser humano se exprime de maneira dual, pois é um númeno moral – um ser que racionalmente é livre para agir moralmente – e um fenômeno – um ser que efetiva a ação no mundo sensível regido pelas leis da natureza.

O sistema moral de Kant não está estruturado no *como* os seres racionais de fato agem, mas sim na a *motivação* dessa ação porque é só nesse âmbito que existe possibilidade de universalização. Enquanto seres humanos, todos nós somos racionalmente capazes de entender se uma ação é moral ou não e a verdadeira liberdade consiste em acatar conscientemente o ordenamento que a lei moral estabelece, tomando-a para si como regra de conduta, de forma autônoma, sem nenhuma forma de constrangimento exterior, heterônomo.

Retomando a distinção estabelecida na terceira Antinomia, concluiu-se que a causalidade que rege o mundo dos fenômenos naturais é necessariamente determinada porque os eventos que se sucedem são causas eficientes uns dos outros. Com relação ao campo da motivação das ações humanas, a questão se torna mais complexa porque, como partidário do

livre-arbítrio de inspiração cartesiana, Kant não pode deixar de pensar que a liberdade individual deve ser o fundamento das ações humanas, principalmente quando lembramos que ela pode não explicar causa natural alguma.

A liberdade é causa indeterminada na medida em que pode originar eventos espontâneos que não são precedidos por outros. Ela não pertence ao domínio da verdade e do conhecimento, mas sim ao da ação porque essa é capaz de gerar no mundo físico uma série de eventos cujo início é causalmente indeterminado. Logo, quando o ser racional age autonomamente adotando os preceitos da própria razão em forma de lei moral, entendemos que esse ser age moralmente. Logo, no sistema de Kant a liberdade é aquela que, quando autodeterminada, resulta na vontade livre.

Apesar de ser capaz de agir segundo os preceitos da razão livre autodeterminada, o homem pode contradizê-los, uma vez que ele é dotado do livre-arbítrio. Se o homem escolhe agir tomando como regra de conduta o particular e o empírico, a sua vontade é escravizada, ainda que certamente saiba que fere os preceitos da lei moral. Nesse caso, é perfeitamente possível enganar e mentir aos outros, pretendendo que uma ação seja moral quando não é, mas é impossível mentir à própria consciência. O homem, a cada escolha, sabe se age moralmente ou não e é o exclusivo responsável pelas consequências de uma má ação.

A consequência mais importante da instituição da liberdade transcendental é a noção de responsabilidade individual porque se a lei moral é expressão da própria razão, todo ser racional é naturalmente capaz de reconhecê-la em si. Então, se alguém age mal é porque assim o escolheu fazer e não por ignorância – Kant nega que seja possível uma ética intelectualista de inspiração socrática. Projetando o exercício do livre-arbítrio que resulta na aquiescência autônoma à lei moral no sistema jurídico-político de âmbito republicano, a instituição da figura do sujeito universal livre é o pilar de sustentação de toda a legislação não só de um sistema republicano particular, mas sim de toda a humanidade.

II- A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E LIBERDADE NA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO

A delimitação do entendimento e da razão como faculdades circunscritas a âmbitos distintos da atividade humana – conhecer e agir - acabou por criar um aparente hiato entre a natureza e a liberdade. A primeira só podemos conhecer produzindo juízos sintéticos a priori que subsumem a ocorrência de eventos particulares a uma lei geral oriunda da síntese no entendimento, enquanto que a ação moral, ao contrário, deve prescindir do elemento sensível para que essa ação seja fundada nos princípios de universalidade da lei moral e sirva de regra de conduta. Assim, se os eventos da natureza são necessariamente condicionados, como pode ser possível inscrever a ação humana incondicionada no mundo fenomênico?

A resolução de tal questão exigiu de Kant o esforço de articular filosofia teórica e prática, dando coesão ao seu sistema. A execução de tal articulação que resulta na Crítica da Faculdade do Juízo, instituiu de um tipo de juízo intermediário, subjetivo, porém universal, chamado *juízo reflexionante* capaz de conectar logicamente o condicionado e o incondicionado através tanto da experiência estética – *juízo estético* - quanto no princípio de causalidade final – *juízo teleológico*.

Para Kant, ao experimentar um objeto belo, o sujeito é capaz de sentir um sentimento de prazer estético – que em nada se relaciona com o agradável subjetivo empírico - proveniente da faculdade do juízo. Conforme descreve:

Mas se pode também ligar imediatamente a uma percepção um sentimento de prazer (ou desprazer) e uma complacência que acompanha a representação do objeto e serve-lhe de predicado, e assim pode surgir um juízo estético que não é nenhum juízo de conhecimento. (KANT, 2012, p.141)

Tal faculdade ajuíza sem criar conceitos, visando o universal a partir do particular ainda não subsumível a leis cuja representação é capaz de criar o sentimento de prazer estético que corrobora a universalidade e a necessidade da acomodação da ordem do sensível e do suprassensível. Desde já, enquanto a priori, o juízo reflexionante precisa também passar por dedução para que sua legitimidade seja garantida na ordem do sistema kantiano.

Conforme explica na passagem seguinte:

Se um tal juízo não é um simples juízo de sensação, mas um juízo de reflexão formal que imputa esta complacência a qualquer um como necessária, tem de encontrar-se a sua base algo como princípio a priori, o qual, todavia, pode ser

um princípio simplesmente subjetivo (na suposição que um princípio objetivo devesse ser impossível a tal espécie de juízos), mas também como tal precisa de uma dedução, para que se compreenda como um juízo estético possa reivindicar necessidade. (KANT, 2012, p.

Já o juízo teleológico é aquele que não está imediatamente ligado ao sentimento de prazer, ainda que esse sentimento resulte da acomodação da ideia de finalidade do sistema natural aos objetos que o entendimento pode conhecer. É como se a razão precisasse enxergar o mundo como uma totalidade no qual tudo o que se pode conhecer dele é encadeado em um sistema lógico-causal.

A questão posta é a seguinte: existe um tipo de juízo subjetivo que é capaz de comunicar natureza e liberdade de forma universal e a compreensão de como tal comunicação acontece, exige que se parta da própria faculdade do juízo tanto na sua modalidade determinante quanto reflexionante a fim de superar a aparente contradição entre subjetividade e universalidade.

2.1- O Juízo Determinante na Crítica da Razão Pura

O principal efeito do advento da mecânica newtoniana e que deu o pontapé inicial do idealismo transcendental de Kant é suscitar questão do porque a física matemática é capaz de avançar na produção de conhecimento enquanto a metafísica só origina discussões vazias quando supõe explicar os eventos do mundo natural. Esse questionamento impulsionou o projeto transcendental de delimitar a razão a partir dela própria e apresentar os fundamentos racionais que definem os juízos sintéticos a priori.

Mais que constatar os limites da razão, está em jogo determinar a autoridade da ciência em produzir verdades, demonstrando o *como* ela o faz, e esse projeto passa por deduzir a questão de direito da produção dos juízos sintéticos a priori. Superando a clássica polêmica entre a filosofia racionalista e empirista, o conhecimento de objetos passa a ter uma dupla origem: sensibilidade e entendimento; mundo e sujeito. As intuições sensíveis vão fornecer os elementos que preenchem o conceito de realidade objetiva, mas atendo-se a elas é impossível alcançar a universalidade exigida para a subsunção de qualquer fenômeno a leis gerais. Essas intuições precisarão passar pela atividade de síntese do entendimento, faculdade esta que fornece as condições de universalidade e necessidade capazes de fazer do fenômeno um objeto. Faz-se necessário, dessa forma, compreender com que direito essas duas esferas heterogêneas

– intuição e entendimento – se articulam na produção da verdade, partindo do pressuposto de que ela é um fato. Assim, não está mais em questão se a verdade existe, mas sim como ela pode ser produzida.

Se seguida da maneira como propôs Kant, a Crítica da Razão Pura é estruturada de forma a conduzir o leitor ao estudo da Estética Transcendental seguida da Lógica Transcendental. À primeira parte, o filósofo se dedica a demonstrar que as intuições sensíveis enquanto matéria do conhecimento são sempre apresentadas como síntese no espaço e tempo, elementos esses dados sempre a priori. Assim, todo conhecimento possível é limitado pela experiência sensível, ainda que os dados do mundo empírico por si não estruturem o conhecimento científico propriamente dito. É na Lógica Transcendental que, tanto a parte positiva da razão limitada pela experiência – Analítica – quanto a negativa – Dialética –, vão ser articuladas para examinar minuciosamente como os juízos sintéticos a priori são possíveis, além de limitar o uso da razão pura, manifesta pela metafísica dogmática.

Assim, a Lógica Transcendental quando partiu do debate com o racionalismo dogmático impôs a Kant a tarefa de denunciar a pretensão ilusória de conhecimento sustentado pela lógica geral, ao realizar a dedução metafísica das categorias. Nessa seção, Kant compreende que a própria razão é capaz de encontrar os fundamentos a priori das funções lógicas em geral, mas não pode de maneira nenhuma produzir verdade porque se atém apenas às formas dos juízos. O pano de fundo é a compreensão de que, analiticamente, a lógica formal até pode originar pensamentos coerentes e formalmente verdadeiros porque, quando obedece suas próprias regras de funcionamento, pode criar noções com sentido. Entretanto, ao prescindir dos dados da sensibilidade, fica restrita necessariamente ao campo do pensamento, resultando na produção de conceitos vazios. Ainda que atividade de pensar para a lógica formal seja sintética – seu ajuizamento segue a fórmula sujeito + predicado -, ela jamais pode gerar verdade científica porque essa, desde a demonstração da mecânica newtoniana, impescinde dos dados fornecidos pelo mundo empírico.

A lógica formal não pode ser a ferramenta racional que fundamenta o que podemos conhecer objetivamente. Então, A Crítica da Razão Pura busca, a partir do resgate da produção filosófica moderna, denunciar os limites da metafísica dogmática quando essa pretende conhecer, enfatizando que o resultado dessa atividade só pode gerar ilusões justamente porque seus conceitos devem dispensar os dados do mundo fenomênico. Kant confere à Lógica Transcendental a responsabilidade de denunciar as fantasias conceituais geradas pela metafísica dogmática quando sustentada por conceitos extraídos da lógica formal, apontando os caminhos

que conduzem à dedução dos conceitos puros do entendimento enquanto condições a priori da produção de uma lógica da verdade.

Todo objeto de conhecimento surge das intuições enquanto fenômenos, mas só é possível transformar os dados múltiplos fornecidos pela sensibilidade em conceitos, quando a representação é instituída *a priori*. É necessário que haja alguma faculdade inerente à subjetividade humana que, ainda que subjetiva, seja capaz de conferir a universalidade que o objeto necessita para se instituir, sendo tal faculdade o entendimento. Se pensar é julgar, um juízo sintético a priori é nada mais que um pensamento circunscrito às condições de possibilidade da experiência possível. Porém, mais que a atividade de ligar sujeitos a predicados, o entendimento estrutura os juízos a partir da atividade de síntese do diverso, contando com as categorias que são tão somente os juízos sintéticos a priori elementares de onde partirão todo e qualquer juízo com pretensão de verdade.

O debate sobre a correspondência entre sujeito e objeto é logo invertido: se para grande parte dos pensadores da tradição filosófica os objetos do mundo geram as representações que podemos ter deles, a lógica transcendental demonstra que são as representações que instituem os objetos na medida que os dados da sensibilidade são sintetizados pela atividade do entendimento. Dessa forma, Kant defende que a atividade de ajuizar do entendimento é atividade de síntese a partir das categorias, ou seja, um juízo sintético a priori só pode ser produzido quando as categorias puras do entendimento atuam na ligação dos dados múltiplos fornecidos pela intuição sensível.

A dedução transcendental das categorias é a seção onde Kant demonstra que as representações necessariamente se remetam à atividade de síntese do entendimento, logo às categorias. Porém, o caminho do fenômeno ao objeto não é imediato e passa por três sínteses fundamentais distintas, dado que sensibilidade e entendimento são estruturas heterogêneas. A sensibilidade nos é dada enquanto intuições organizadas externamente pelo espaço e tempo e internamente pelo tempo. Só dessa maneira é possível nos apresentar o múltiplo das intuições como fenômenos no processo chamado *síntese da apreensão*. Assim, todo fenômeno enquanto tal só pode nos ser dado espaço-temporalmente.

A segunda forma de síntese é a da imaginação, capaz de ligar sensibilidade e entendimento. Os dados fornecidos pela intuição são determinados internamente pela faculdade da imaginação transcendental na forma do tempo e apresentados ao entendimento ainda que o objeto em questão não esteja imediatamente dado. Essa capacidade de síntese e organização da

intuição caracteriza a imaginação transcendental como uma faculdade produtiva (porque ativa), caso contrário o conhecimento seria dado de forma acidental – Kant se preocupa em diferenciá-la da imaginação reprodutiva porque essa é empírica e só é capaz de encontrar causalidade mediante associação de eventos.

A terceira forma de síntese é a do entendimento puro compreendido na forma das categorias. A tarefa da dedução transcendental demonstrou que a partir da síntese da imaginação no tempo as categorias recebem o múltiplo da intuição para, assim, realizar a síntese desse diverso em conceitos, demonstrando que a faculdade do entendimento é pura atividade de síntese. Sem as intuições, as categorias não têm dados a sintetizar, mas sem elas, não é possível estabelecer a correspondência a priori entre a natureza e entendimento. Logo, as categorias correspondem às próprias leis da natureza, tornando o acesso a elas possível para nós.

As categorias, portanto, ao se equivalerem às leis da natureza, dão origem também às próprias regras de aplicação ao subsumir o particular dos eventos do mundo ao universal categorial. Assim, todo juízo que segue as regras de aplicação desse universal ao particular, é um juízo *determinante* e como tal, origina conhecimento verdadeiro. Entendendo que esse lugar de produção de juízo sintético a priori pertence à mecânica de Newton como questão de fato, Kant, ao deduzir os conceitos puros do entendimento, fez assumir sua factualidade como questão de direito, suplantando toda pretensão da metafísica dogmática produzir conhecimento verdadeiro de objetos.

2.2- O Juízo reflexionante na Crítica do Juízo

A terceira das três obras crítica de Kant pode ser entendida como aquela que vai unificar seu sistema ao propor a resolução do aparente conflito estabelecido entre o entendimento e a liberdade. Ao delimitar o uso da razão pura, Kant termina por dividir a própria filosofia em dois campos: o primeiro ao campo teórico como produção de conhecimento sobre as leis que regem os fenômenos da natureza – filosofia teórica – e o segundo que trata das ações humanas quando determinadas pela vontade livre no campo da moral – filosofia prática.

Ambos campos da filosofia são determinados a priori: tudo o que podemos conhecer da natureza precisa ser enquadrado pelas categorias puras do entendimento na forma do espaço e tempo, enquanto que o bem agir depende das regras determinadas pela razão pura prática na forma da lei moral. O entendimento é legislador a priori ao adequar os fenômenos às categorias

– essas como conceitos puros -, enquanto que a razão é prescritora a priori ao determinar as regras de conduta moral. Assim, a ação humana de conhecer e agir se manifestam num mesmo plano fenomenal, mas a natureza não determina o plano da ação, tampouco ação determina o plano do conhecimento, ainda que seja preciso haver uma certa influência da liberdade sobre a natureza, conforme descreve Kant (p.6-7, 2012):

Ainda que na verdade exista um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza , enquanto sensível, e do conceito de liberdade, com o suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.

A partir do extrato, é possível compreender que a passagem do campo da razão para o entendimento exige a instituição de uma entidade intermediária que permita entender a natureza enquanto unidade, tendo em vista que “entre a faculdade de conhecimento e de apetição está o sentimento de prazer” (*ibid.* p.10). Para que tal faculdade seja o elo que unifica o sistema, é necessário que ela também legisle *a priori* e que passe também por uma dedução, sobretudo porque não se pode deixar de delimitar os dois tipos de juízos que as faculdades humanas são capazes de produzir: o determinante e o reflexionante.

Segundo Kant, “a faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal” (*ibid.* p.11). Se esse particular é *subsumido* a uma lei geral – categorias – a síntese trata de um juízo determinante, conforme extensamente descrito; mas se esse particular não pode ser subsumido a uma regra universal, trata-se de um juízo *reflexionante* e, como tal, é aquele que por não encontrar a lei geral, vai criar para si as próprias regras de conformação desse particular a um universal *como se* o entendimento mesmo o pudesse fazer.

O juízo reflexionante é aquele que permite pensar a multiplicidade de fenômenos da natureza ainda não descrito em leis como perfazendo a unidade mesma da natureza sob uma Ideia. Não se trata de produzir conceitos sobre a natureza, tampouco de extrair dela os princípios da sua legislação reflexiva, pois sendo assim, cairíamos na explicitação do juízo determinante que já conquistou sua delimitação no sistema kantiano. A atividade de reflexão deve impor a si sua própria legislação a priori e nunca empiricamente, com o risco de tornar o todo da natureza aleatório e desordenado.

Por essa razão, a atividade de reflexão segue o princípio de *conformação a fins da natureza* que sinaliza o acordo contingente entre o sujeito e o objeto, como se a própria natureza fosse projetada para se adequar às capacidades cognitivas do entendimento e sua necessidade de entendê-la enquanto unidade. Essa conformidade indica que a ideia de totalidade do sistema da natureza é o fio condutor da sua investigação científica e encadeamento lógico dos conceitos, mesmo que, aparentemente, ela se apresente para nós como multiplicidade de leis empíricas contingentes, mas ordenáveis.

O conhecimento progride na medida que é capaz de produzir conceitos de objetos do mundo segundo a necessidade da causalidade condicionada da natureza, mas a simples produção de conceitos de objetos não nos permite pensar a natureza enquanto um sistema coerente e regulado, cumprindo as exigências lógicas que a razão humana demanda. Por isso, quando o sujeito se depara com a multiplicidade de fenômenos ainda não subsumíveis a leis, ele não tem outro caminho além de partir da singularidade dos fenômenos aparentemente contingenciais rumo a busca do seu enquadramento numa regra universal mediante a faculdade do juízo reflexionante.

Então, a faculdade do juízo reflexionante precisa pressupor uma relação de necessidade do sistema da natureza de maneira *análoga* à determinante para que a própria multiplicidade de leis empíricas possa ser pensada sistematicamente: daí vem o caráter de universalidade e necessidade desse juízo. É preciso ressaltar que o juízo reflexionante é *subjetivo* e a priori porque não tem a prerrogativa de acrescentar nenhuma informação ao conceito do objeto, mas apenas de conformar aquilo que podemos conhecer dele com o próprio mundo fenomênico, tornando-nos capazes de orientar o conhecimento e a própria sistematização da pesquisa científica.

A conformidade a fins indica que a representação subjetiva da forma do objeto oriunda da imaginação se relaciona com a faculdade do juízo numa espécie de jogo livre de acomodação mútua e espontânea que é o próprio juízo de reflexão. Tal processo se completa quando essa representação harmoniza a natureza e o entendimento, gerando prazer no sujeito que, no entanto, não acrescenta nada ao conceito do objeto, mas tão somente que é possível pressupor que a própria natureza seja conforme ao entendimento, e além, que é preciso que essa conformidade anteceda a própria investigação da natureza objetivamente. Kant afirma:

Porém, aquele elemento subjetivo numa representação *que não pode de modo nenhum ser uma parte do conhecimento* é o *prazer* ou o *desprazer* ligados

àquela representação; [...]. Por isso, a conformidade a fins que precede um conhecimento de um objeto, até mesmo sem pretender utilizar a sua representação para um conhecimento a não obstante estando imediatamente ligada àquela, é o elemento subjetivo da mesma, não podendo ser uma parte do conhecimento. (KANT, 2012, p.22)

Assim procedendo, a faculdade do juízo reflexionante estabelece sem conceitos uma sintonia lógico-causal entre a natureza e o entendimento, como se a natureza, por se acomodar ao entendimento, o fizesse para nós, originando o prazer. Daí se conclui que juízo reflexionante oriundo dessa sensação de prazer seja um *juízo estético* e o objeto desse juízo, um objeto *belo*.

A originalidade da terceira crítica enquanto elo do sistema transcendental é propor um juízo subjetivo que, no entanto, seja universal. É justamente porque o prazer é resultado da conformação livre e a priori entre sujeito e natureza que podemos entender que o juízo de gosto é universal e por tal motivo qualquer sujeito que experimente o objeto belo é capaz de sentir tal sensação. Não se pode confundir a particularidade do sentimento do *agradável* com a universalidade do prazer estético, este oriundo da síntese da faculdade do juízo.

A forma da representação que mobiliza a faculdade do juízo e possibilita que o múltiplo das leis gerais que regem o funcionamento da natureza seja enquadrado numa Ideia de totalidade só faz pleno sentido quando o próprio mundo é entendido como orientado segundo fins. O juízo estético é aquele que ajuíza conforme fins da natureza gerando o sentimento de prazer no objeto belo, mas essa conformidade só tem coerência racional quando se completa em um sistema de fins da própria natureza enquanto tal que nos permite encaixar os conceitos do entendimento como orientados de acordo com eles.

O sujeito quando busca entender a natureza, o faz como se tudo que existe nela fosse planejado com um fim específico. Tal percepção se acomoda às exigências racionais de sistematicidade do conhecimento. A atividade de ajuizar que harmoniza os conceitos do entendimento numa ordenação finalista, origina o segundo tipo de juízo reflexionante, o juízo *teleológico*. Um exemplo bastante explorado por Kant é o organismo: todo o seu funcionamento pode ser descrito pelos conceitos científicos que explicam como o metabolismo constrói ou destrói moléculas, dispara cargas elétricas que contraem a musculatura do coração fazendo com que o sangue circule pelo corpo, a mecânica dos movimentos antagônicos de ossos e músculos e assim por diante, mas para que todos esses conhecimentos científicos construam o próprio conceito de organismo, é preciso que a finalidade do todo anteceda a pesquisa das partes, dando a coerência externa ao funcionamento do ser vivo em questão.

É certo que entender o funcionamento do mundo natural a partir de uma causalidade final é problemático e não sem razão a evocação dessa causalidade incorre no risco de retomar a discussão já superada pela Crítica da Razão Pura. Kant não ignora esse problema e afirma:

O ajuizamento teleológico pode, ao menos de uma forma problemática, ser usado corretamente na investigação da natureza; mas somente para submeter a princípios de observação e da investigação da natureza segundo *analogia* com a causalidade segundo fins, sem por isso pretender *explicá-lo* através daqueles. (ibid. p.224)

A causa final que está presente na produção do juízo teleológico não está na natureza em si porque, além da existência dos objetos no mundo estar subordinada à causalidade condicionada, é impossível conhecer a coisa em si, logo, qualquer eventual finalidade substancial das coisas nos seria inacessível. O finalismo, então, resulta da necessidade racional de atribuir à natureza coerência lógica a fim de orientar o entendimento rumo a produção de conceitos. Ele tem função *reguladora* e não conceitual. Segue que assim, os objetos são *conhecidos* objetivamente e *organizados* pela causalidade final do sistema da natureza que os ordena.

Se retomarmos a questão orientadora do desenvolvimento da Crítica do Juízo, a saber, como pode a ação humana livre e incondicionada se inscrever no mundo fenomênico, entenderemos como Kant resolve o aparente conflito entre natureza e liberdade que determina o próprio ponto de coesão do seu sistema. O homem enquanto númeno moral age livremente e inscreve essa ação no mundo fenomênico. Tal inscrição não pode ser outra além daquela realizada não por apenas um sujeito, mas pela humanidade como um todo. A ação conjunta de todos os seres humanos no tempo define a própria História cujo objeto nada mais é que a “fenomenalização” da liberdade na natureza” (RENAUT, 2000, p.43).

A questão da fenomenalização das ações humanas na natureza já era levantada por Kant antes mesmo da produção da Crítica da Faculdade do Juízo. Em 1784, o filósofo produz o ensaio intitulado “Ideias para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” e logo de início é possível ter uma ideia de como a questão se desenvolverá:

Qualquer que seja o conceito que, de um ponto de vista metafísico, se possa fazer da liberdade da vontade, resta que as manifestações fenomenais dessa vontade, as ações humanas, são determinadas segundo leis universais da natureza exatamente da mesma forma que qualquer evento natural (KANT, 2001, p.119)

Uma vez que a História é entendida como a positivação da liberdade no mundo sensível, torna-se mais fácil ao estudante do sistema de Kant visualizar o olhar sistêmico que o filósofo atribui à evolução das ações humanas num plano que lhe é heterogêneo. A liberdade determina a ação moral espontânea que, por sua vez, é necessariamente submissa às condições de possibilidade espaço-temporais da própria experiência possível. É a partir da remissão da ação livre a um plano da natureza como fio condutor da sua investigação que é possível articular a liberdade circunscrita ao âmbito da razão à determinação do conhecimento de mundo legislada pelo entendimento. Assim, é à Ideia de totalidade do mundo e de finalidade dos objetos da natureza que se pode pensar numa História da evolução das ações humanas enquanto progresso da própria moral.

Fica patente a importância que a terceira Crítica tem na noção de conjunto do sistema kantiano, compreendendo que ela vai além da dedução do tipo de juízo que permite encarar o múltiplo da natureza a partir do prazer estético universal ou segundo uma lógica finalista. A obra direciona a compreensão de que os seres humanos são constituídos para que, a partir da subjetividade, lhes seja viável estabelecer uns com os outros a possibilidade de comunicação universal em um mundo que é constituído para nós como se a natureza tudo criasse com um fim. Assim, a ação humana pode dar origem à instituição de uma moral universal, tendo em vista que ela é produto da própria fenomenalização da razão. Daí se conclui que o juízo reflexionante é o juízo de jurisprudência, na medida que possibilita que a inserção do particular das ações contingentes dos seres humanos seja logicamente encadeada segundo o fim do próprio progresso da humanidade em um todo natural determinado por leis.

III- O PROGRESSO DA HISTÓRIA, DIREITO E CIVILIZAÇÃO A PARTIR DA MATRIZ ESTÉTICA KANTIANA

Nenhuma análise que se pretenda interpretar a produção de uma dada concepção filosófica pode ser descolada das condições históricas que determinaram tal produção, tendo em vista que os pensadores se dedicam a responder às perguntas do seu tempo. Em relação a Kant, deve-se sempre ter em mente que as questões do seu tempo são os desdobramentos dos intensos processos revolucionários que caracterizam os séculos XVII e XVIII como marcos históricos, seja no campo da ciência, da política, da religião etc.

Interpretado pela tradição como o século das Luzes, os setecentos passaram para história como o tempo no qual a burguesia se estabeleceu como a classe hegemônica a partir da derrocada final do regime monárquico absolutista nas maiores potências mundiais de então. Eventos importantes, tanto no campo econômico quanto político, devem ser tomados em conta para que se constate a dimensão das condições de florescimento da filosofia transcendental: no campo econômico, o capitalismo se desenvolve segundo o modelo inglês e com ele toda a demanda pelo progresso científico que acompanhasse as necessidades de aumento da produtividade industrial; no campo político, a revolução francesa que culmina na instituição da república universalista de molde burguês.

Kant não foi um filósofo que se dedicou a descrever as condições econômicas da emergência do capitalismo, ainda que esse advento tenha sido decisivo para a conquista do poder pela burguesia. Sua formação de jurista o estimulou mais a delimitar e justificar o campo da filosofia teórica e prática a partir daquilo que a ciência vinha produzindo como verdade e formular a legitimação da república de molde francês como o modelo jurídico-político a ser universalizado para a humanidade.

Assim, a justificação do surgimento da sociedade civil de modelo republicano – que para Kant é sinônimo de Estado -, enquanto sistema jurídico-legal, exige que a articulação de todas as faculdades humanas rumem em vista de um fim – o progresso moral da humanidade – e tal articulação só pode ser pensada enquanto mediação feita pela própria faculdade de reflexão. Apenas porque a ação humana contingente e particular está inscrita numa Ideia de totalidade do mundo é possível conferir à História a tarefa de, não apenas retratar a infância moral da humanidade, mas propor seu fim, a saber, a emergência da civilização universal.

3.1 – Da insociável sociabilidade à sociedade civil

Se fosse possível definir um ponto de partida que unificasse toda filosofia política da primeira modernidade, esse seria o estabelecimento de um estágio pré-civilizacional que é conhecido como *estado de natureza*. É preciso ter cuidado com a interpretação desse recurso porque ele não é trabalhado como uma tentativa de historicizar a vida humana nos primórdios da sociedade e sim como uma ferramenta lógica que permite pensar o ser humano no estágio no qual sua organização societal era apartada das regras e leis estabelecidas pelo sistema jurídico do Estado.

Ainda que não exista consenso na forma – cada filósofo pensa o estado de natureza de maneira diferente - algo é factual: ao partir da hipótese da existência de um momento humanidade, ainda que não histórico, no qual a interação entre os homens é mais relevante para fundamentar a instituição da sociedade civil do que a noção de essência humana é possível constatar a substituição de uma ética de cunho aristocrático – predominante no pensamento antigo e medieval - para uma fundada nos aspectos jurídicos universalistas que são a base da ética burguesa florescente de então.

No que remete à análise kantiana, é preciso retomar o ensaio ‘Ideias para história universal de um ponto de vista cosmopolita’ de 1784 onde nas proposições IV e V o filósofo descreve o estado de natureza como *insociável sociabilidade*. A natureza humana inclina o homem a movimentos que são aparentemente antagônicos: de um lado há uma tendência espontânea de vida em sociedade e de outro a também natural tendência de agir por puro interesse e vaidade. A vida em grupo o estimula a desenvolver todas as suas faculdades ainda que esse desenvolvimento esbarre na desconfiança mútua que o leva constantemente a conflitos. Ao ser humano, então, é inevitável tanto a conjugação quanto o conflito; convivência coletiva, disputas e guerras.

Entretanto, tal conflito não pode ser negado porque é dele que nasce a força que impulsiona a humanidade à superação desse estado de barbárie rumo ao desenvolvimento da cultura. Sem o conflito, ela fatalmente cairia em um estado generalizado de preguiça e inércia intelectual que transformaria a todos em algo análogo a pastores de ovelhas incapazes de desenvolver talentos e gostos refinados. É como se esse aparente antagonismo entre união e discórdia fosse um plano da natureza para conduzir a humanidade nos trilhos do desenvolvimento das suas potencialidades, conforme descreve o filósofo:

O homem quer concórdia, mas a natureza sabe o que é melhor para a sua espécie; a natureza quer discórdia. O homem quer viver confortavelmente e na satisfação, mas a natureza quer que ele saia da letargia e do contentamento preguiçoso e se lance no trabalho e nos conflitos para que encontre meios para superar esses problemas com habilidade. (KANT, 2001, p.123)

Esse movimento sinaliza que a natureza tem como tarefa dispor das liberdades de ação dos homens particulares em vista de um fim: o progresso da cultura. Indo além, esse movimento promove o desenvolvimento do sistema jurídico na forma do direito porque, partindo dessa premissa, é somente a partir da coerção externa possível libertar a humanidade do estado de liberdade selvagem que impossibilita a instituição da sociedade civil enquanto organização humana capaz de fazer com que essas potencialidades se efetivem.

O direito é a condição de existência da sociedade civil e de ultrapassagem das limitações humanas rumo ao seu pleno desenvolvimento. Como um primeiro juízo reflexionante, é possível entender que a natureza persegue seu plano de fazer o homem evoluir por meio das suas inclinações mais egoístas, numa espécie de desenho que o faz entender que a única maneira de ele próprio se desenvolver é se submetendo ao código legal.

Kant frequentemente recorre ao uso de analogias com a natureza como ferramenta argumentativa, demonstrando que a mesma causalidade final que organiza e sistematiza o conhecimento é análoga à ideia de progresso moral da humanidade. As sociedades humanas, à semelhança dos agrupamentos de seres naturais, estão em permanente processo de competição. Os vegetais, por exemplo, aparentemente estáticos, vivem em constante disputa por recursos: a absorção de água, captação de luz e nutrientes, etc, representam necessidades vitais desses seres e o que define a sobrevivência de cada um é a capacidade de aproveitamento desses recursos naturais. No entanto, é na medida que competem entre si que se pode entender que esses organismos crescem organizadamente em busca da realização do seu fim, qual seja, potencializar seu desenvolvimento a partir dos recursos oferecidos pela natureza. Se assim não o fosse, cada organismo cresceria desordenadamente.

Nas sociedades humanas o caminho é semelhante porque a busca privada de fins resulta no ordenamento da sociedade civil, fazendo com que Kant descreva o primeiro juízo teleológico de harmonia entre natureza e liberdade como uma “artimanha da natureza” que em si é bastante clara: usando como meio o egoísmo da ação individual é possível promover o desenvolvimento da cultura, do direito e da sociedade civil.

Em outras palavras, para Kant, o efeito da artimanha da natureza é fazer do homem o seu fim último, conforme nos explica Renaut:

No interior daquilo que constitui um primeiro juízo reflexionante, o homem é pensado, por consequência, como se fosse o fim último da natureza: acha-se assim estabelecida uma primeira ideia de humanidade, definida em alusão ao processo pelo qual o “intratável egoísmo” se eleva à “inteligência” de seu interesse. (2000, p.56)

O primeiro juízo reflexionante nos orienta a compreender que o *fim interno* da natureza se realiza no progresso das capacidades do homem a partir dos seus próprios conflitos. De forma a garantir que a liberdade de cada um seja assegurada, o sistema jurídico que estrutura a sociedade civil se torna a expressão positiva da auto-coerção que, no conjunto, eleva a humanidade ao refinamento da sua cultura, tirando-o do estado semisselvagem que o uso da liberdade desmedida o condena.

3.2 – O homem como fim último da criação

O lapso temporal entre o ensaio de 1784 e a terceira Crítica que data de 1790 sinaliza que as discussões levantadas pelo primeiro não perderam a relevância e puderam ser mais bem desenvolvidas pela segunda obra, especialmente pelos parágrafos 83 e 84. Já nas primeiras linhas do parágrafo 83, Kant posiciona o homem como o centro e fim da natureza (2010, p.305), relação que se dá a partir da atividade de reflexão na qual a esta passa a encarada como se fosse dotada de uma espécie de intencionalidade capaz de conduzir a humanidade rumo ao progresso da sua civilização.

Poderia caber a importante questão do porquê o homem ser o fim da natureza e não qualquer outra espécie viva. Para que tal questionamento possa ser respondido, é preciso antes de tudo lembrar que à semelhança de Deus, o homem é dotado de liberdade e como tal, da capacidade de impor fins a si. É evidente que essa liberdade conduz aos conflitos e guerras e que essa marcha inevitável da humanidade não pode ser pensada como o termo final do plano divino para o gênero, mas sim que quando coagido pelo sistema jurídico-legal através do direito, os homens podem cooperar entre si no fim da paz mútua.

Ainda que esse primeiro juízo reflexionante nos permita entender o plano da natureza como aquele que culmina no desenvolvimento aptidões humanas, por si, ele não é condição suficiente para promover os fins mais elevados da humanidade. O filósofo apresenta duas condições que devem ser superadas: a primeira é a chamada *cultura da habilidade* que Kant

descreve como sendo “condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral, porém não suficiente para promover a vontade na determinação e escolha dos seus fins” (2012, p.307). Tal habilidade é condicionada às inclinações para a busca da felicidade a partir de objetivos individuais e contingentes e constantemente geradora de conflitos. Nesse estágio, sua vontade não está condicionada a nenhum imperativo da razão, mas indica apenas essa capacidade de agir segundo fins livres.

A segunda condição é a chamada *cultura da disciplina* que Kant descreve como sendo “negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos” (2012, p.308). Ainda que a condição natural dos homens - que se manifesta na ação movida pelas suas inclinações e paixões - os permitam se encaixar no sistema de conformação a fins da natureza, quando elas preponderam, são incapazes de elevar essas inclinações rumo ao progresso da civilização. Por isso, por culminar no desenvolvimento da cultura, o desenho da natureza preparou o homem para o refinamento do gosto, mas não necessariamente para expressar a ação livre.

Por isso, o projeto ético da sociedade moralmente fundada não pode admitir que seus cidadãos respeitem as leis positivas exclusivamente mediante coação, ainda que tal o imperativo jurídico seja o resultado do fim último da natureza. Se assim o fosse, o homem agiria segundo o imperativo hipotético o qual tem no objeto a regra da conduta e não na razão pura prática, a única capaz de legislar a ação livre. Seria, portanto, impossível propor um sistema jurídico universal capaz de garantir que todo e qualquer indivíduo reconheça nesse sistema a positividade da lei moral. Dessa forma, é preciso elevar os fins do homem acima da natureza e tal tarefa só pode ser cumprida a partir da ideia reguladora de Deus.

Ao encadear o mundo no sistema lógico-causal que lhe confere a ideia de totalidade, o homem, além de imprimir sua ação no mundo fenomênico movido pela causalidade determinada, é também númeno, na medida que é capaz de inscrever sua ação espontânea no mundo natural. À imagem e semelhança de Deus, o homem é dotado da faculdade suprassensível que o capacita a agir mediante seus próprios fins e ser causa livre de sua ação da mesma forma como a Inteligência suprema criou o mundo e é a condição de sua existência. Entender o *porque* das coisas do mundo existirem exige recorrer ao segundo juízo reflexionante que remonta à ideia de um Deus cujo plano de criação organizou o mundo para que cada elemento dele compactue para a consecução do seu plano final; analogamente o homem, na ação moralmente fundada, além de criatura, é causa incondicionada da cadeia dos fins

subordinados a ele. Portanto, no plano geral da criação, o homem é o fim terminal da obra divina e toda a natureza está a ele subordinada.

É preciso chamar atenção para o fato de que somente na condição de agir segundo os imperativos da razão pura a humanidade pode atingir seu fim terminal. Apartado da motivação externa, dos elementos do mundo fenomênico, resta ao homem a legislação a priori da razão que fundamenta a ação moral livre. Segue que no final das contas o plano da natureza – primeiro juízo reflexionante - é subjugado ao plano da liberdade – segundo juízo reflexionante - que toma o efeito da primeira – o direito – como meio para atingir seus próprios fins.

Segundo Renaut o homem:

Enquanto ser capaz de propor fins cujas leis segundo a qual ele os propõem devem ser representadas como “incondicionada e independente das condições naturais”, o homem não pode mais ser pensado como fim último da *natureza* [...]: é preciso pensá-lo como fim final da criação mesma, isto é, se pensar por referência à sabedoria de uma Providência que é ela mesma causa incondicionada (suprema liberdade).

No que consiste exatamente a submissão da natureza à liberdade? Seria essa uma relação que exclui um plano em razão do outro. Não exatamente. O que a terceira Crítica desenvolve é a articulação dos dois juízos a partir da mediação do direito. Aquilo que é o efeito do plano da natureza é o instrumento utilizado pela liberdade para seu fim cujo efeito nada mais é que o progresso da moral do homem. Tal processo pressupõe que toda a humanidade seja absorvida pelo projeto tipicamente iluminista de educação moral que capacitará a todos a expressar sua adesão autônoma livre ao código jurídico que nada mais é que a expressão positiva e institucional da própria lei moral.

3.3 – A natureza estética da matriz republicana de Kant

Uma vez que o direito media a interação entre a natureza e a liberdade no seio da sociedade civil, entendemos de que maneira ele se desdobra como a expressão da atividade de reflexão que encaixa a liberdade humana no sistema da natureza. Ainda que se entenda que o código jurídico seja a positivação das limitações das liberdades individuais em prol do avanço de uma ideia de progresso da moral humana, ele só pode ser experienciado como produto de um ajuizamento estético.

Na medida que o juízo de gosto se efetiva na interação livre entre o entendimento e a natureza, a representação do objeto belo gera o sentimento de prazer como se essa beleza pudesse ser atribuída ao próprio objeto. No que nos cabe discutir, esse prazer é o elemento que estabelece entre os indivíduos que experienciam o objeto belo uma capacidade de intercomunicação potencialmente universal que é fundamental no projeto de adesão livre ao sistema jurídico constitucional.

O advento da Revolução Francesa, marco histórico fundamental para a formulação da filosofia política de Kant, é o maior exemplo de como o progresso do direito, ainda que de forma violenta, foi capaz provocar o sentimento estético comum aos homens ao gerar a simpatia pela causa revolucionária. Simbolicamente, essa simpatia pôde ser experimentada como um sentimento de prazer estético desinteressado porque aquilo que a revolução representou na evolução da moral foi independente da possibilidade de seu sucesso ou fracasso. Assim, como compartilhamento de uma experiência estética coletiva, o intento de tornar a constituição republicana nos moldes burgueses um ideal universal pode ser desenvolvido, justificando a queda do antigo regime.

Dessa forma, temos que modelo republicano a partir da concepção kantiana é aquele que melhor garante que a disposição moral dos homens efetive o sistema do direito numa constituição. Renaut sinaliza duas razões: a primeira é à Ideia de sistema que define a República, pois em primeiro lugar institui a separação entre os poderes, fazendo com que sua articulação seja racional, além de garantir a participação de todos (ainda que indireta) dentro da noção de representação (2000, p.60); a segunda é a capacidade de ampliar para todos os Estados a possibilidade de construção de uma Constituição Universal que submeta todos os sistemas políticos à ordem racional do sistema jurídico republicano rumo ao progresso da humanidade como um todo (2000, p.60)

É na República que a harmonização dos interesses individuais funda a possibilidade de se fazer pensar o direito como um sistema aplicável a qualquer Estado. Uma vez que é a partir da experiência estética que a causa revolucionária pode gerar simpatia universal, a História, que fenomenaliza a liberdade no tempo, tem a capacidade de fazer culminar a evolução do direito enquanto sistema, também de uma maneira universal. Assim, torna-se evidente que “se a história realiza progressivamente o direito como sistema [...], cada progresso efetivado na ordem do direito aparece como uma apresentação sensível da Ideia de sistema” (RENAUT, 2000, p.60).

Disso resulta que a filosofia política de Kant é uma filosofia do Direito e, como tal, do processo no qual a liberdade pode subjugar a natureza, elevando-se sobre ela, como se a Inteligência divina encaminhasse a humanidade à realização do seu destino. A Ideia de sistema do direito também só pode ser entendida quando se admite uma disposição moral comum a todos, que, ao compartilharem o sentimento de prazer oriundo da representação do sistema político mais adequada ao progresso moral – a república – o inclina a, voluntariamente, aderir a esse projeto incorporando as leis instituídas como se fossem produtos da própria lei moral que é capaz de reconhecer em si.

Por fim, compreende-se de que maneira a filosofia do direito torna-se central para a questão da relação entre a natureza e a liberdade. Tal relação não pode ser pensada como conceitual ou causalmente condicionada, mas apenas como produto da atividade de reflexão, como se houvesse um plano da liberdade de uma Providência de se fazer materializar. É em torno do progresso do direito que se funda a unicidade do sistema kantiano na medida que assegura que a mediação entre natureza e liberdade seja esteticamente comunicável e potencialmente universal.

CONCLUSÃO

Ao se debruçar sobre o problema da verdade, Kant concluiu que o projeto fundado por Aristóteles de estabelecer uma ciência que pretende conhecer a coisa em si é vazio porque, ao extrapolar os limites da experiência, ela se torna incapaz de produzir conhecimento. Assim, quando tem a pretensão de conceituar objetos do mundo, a razão pura produz ilusões; mas, por outro lado, tem papel central na fundamentação da ação moral a partir da liberdade transcendental. Se a ciência, para produzir juízos sintéticos a priori, não pode dispensar o elemento empírico, a vontade livre, contrariamente, *deve* dispensar esse elemento e prescrever a ação sobre a legislação da lei moral.

O universal e necessário da razão prática é a vontade livre que motiva a ação moral quando esta é expressão da legislação autodeterminada. Nesse sentido, é possível concluir que cada indivíduo tem em si os princípios do agir em conformidade com a lei moral e se não o faz é porque assim o escolheu. Para Kant, o livre-arbítrio não é escolher sua própria regra de conduta e sim acatar autonomamente o universal da lei moral. Esta, por sua vez, serve de parâmetro para erigir o edifício moral de si que pode ser projetado para a humanidade como um todo.

O grande desdobramento jurídico-político do a priori da razão prática é a compreensão de que cada consciência tem a responsabilidade de acatar tanto a lei moral egressa da sua própria razão, quanto sua projeção positiva em forma de código jurídico, quando este é inspirado no universalismo humano. Assim, a ação moral individual é análoga e equivalente àquela política quando o ser humano livremente acata a lei objetiva do “dever ser” no âmbito das condutas privada e pública.

A partir da atividade reflexionante, é possível conceber um sistema moral (a ação individual), político (progresso do direito) e histórico (fenomenalização da liberdade). Tal compreensão deve sempre se remeter à noção de que os homens compartilham da capacidade de universalizar o sentimento de prazer fundado na Ideia de sistema que faz da figura de Deus um regulador da marcha humana rumo ao seu destino: a autonomia moral e o exercício da liberdade.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. II. 5. Ed. São Paulo: Loyola, 2015.

FERRY, Luc. **Homo Aestheticus**: A invenção do gosto na era republicana. São Paulo: Ensaio, 1994.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**: L'ame et Dieu. Paris: Éditions Maignan, 1953.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 2.ed. rev. ampliada. São Paulo: Unesp, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

———. **Crítica da razão prática**. 9 ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

———. **Crítica da faculdade do juízo**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

RENAUT, Alain. **Présentation à la critique de la faculté de juger**. In. KANT. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Flammarion, 2000.